بسم الله الرحمن الرحیم

معرفت طبیعت، انسان و تاریخ، شناخت راههای زندگی و تعامل خوب و برادرانه به فرهنگ مربوط است و هیچ دستگاه قدرتمندی بدون آنکه بتواند فرهنگ و بینش مردم را اصلاح و تصحیح کند، نمی‌تواند این ارزشها و اخلاقیات را در جامعه به‌وجود آورد.

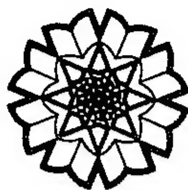
حضرت آیت‌الله خامنه‌ای

رهبر معظم انقلاب اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی ـ تحقیقاتی است که به منظور
تدوین دائرةالمعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید.
نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* است
که به دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.



دائرة المعارف بزرگ اسلامی

جلد

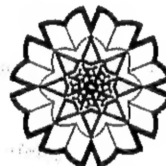
هشتم

ازبکستان - اشبیلیه

زیر نظر

کاظم موسوی بجنوردی

تهران، ۱۳۷۷



نام کتاب: *دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۸
ناشر: مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی
چاپ اول: تهران، ۱۳۷۷ شمسی
حروف‌چینی: مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی:
سازمان چاپ و انتشارات وزارت
فرهنگ و ارشاد اسلامی
نقشه‌ها: گیتاشناسی
تعداد: ۱۰۰۰۰
بها: ۶۰۰۰۰ ریال

آدرس: تهران خیابان شهید دکتر باهنر (نیاوران)، خیابان شهید آقایی (گلستان)، شمارۀ ۲۳
صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷

سازمان علمی دائرة المعارف بزرگ اسلامی

الف. سرپرستی علمی و سرویراستاری:
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم

ب. شورای عالی علمی:
آقای آذرنوش، آذرتاش
خانم آریان، قمر
آقای ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین
آقای افشار، ایرج
آقای انواری، محیی‌الدین
آقای بلوکباشی، علی
آقای پاکتچی، احمد
آقای تبرائیان، محمدحسن
آقای حجتی‌کرمانی، محمدجواد
آقای حدیدی، جواد
آقای خاکی، محمد
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین
آقای رجبی، پرویز
آقای رضا، عنایت‌الله
آقای رفیع، مهدی
آقای زرین‌کوب، عبدالحسین
آقای سجادی، صادق
آقای سمسار، محمدحسن
آقای شعار، جعفر
آقای صادقی، علی‌اشرف
آقای فانی، کامران
آقای کیوانی، مجدالدین
آقای گنجی، محمدحسن
آقای ماهیارنوابی، یحییٰ
آقای مجتبائی، فتح‌الله
آقای مجتهد شبستری، محمد
آقای مجیدی، عنایت‌الله
آقای محقق، مهدی
آقای محقق‌داماد، سیدمصطفیٰ
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم
آقای مولوی، محمدعلی
آقای مهاجرانی، عطاءالله

ج. بخش گزینش عناوین

د. بخش پرونده‌های علمی

ه. بخشهای علمی:
۱. ادبیات عرب
۲. ادبیات
۳. کلام و فرق
۴. تاریخ
۵. جغرافیا
۶. علوم
۷. فقه، علوم قرآنی و حدیث
۸. فلسفه
۹. عرفان
۱۰. هنر و معماری
۱۱. حقوق
۱۲. مردم‌شناسی
۱۳. ادیان
۱۴. زبان‌شناسی

و. بخش بررسی

ز. محورهای ویراستاری

ح. بخش ویرایش و چاپ

ط. کتابخانه

ی. بخش منابع خارجی

یا. بخش دائرة المعارف عربی

یب. بخش دائرة المعارف ایران

یج. بخش دائرة المعارف فلسطین

ید. بخش دائرة المعارف انگلیسی

محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

آقای آذرنوش، آذرتاش — عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار
خانم آریان، قمر — عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ادبیات و ویراستار
آقای آل‌داود، سیدعلی — مؤلف

آقای ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فلسفه و ویراستار
آقای احمدی، محسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم اخوان‌فرد، مینو	پژوهشگر بخش گزینش عناوین
خانم اخیانی، جمیله	پژوهشگر بخش ایران‌شناسی
آقای ارزنده، مهران	مؤلف
آقای اژه‌ای، محمدعلی	مؤلف
آقای استیفاء، غلامرضا	ویراستار
آقای اسحاقی‌تیموری، جعفر	دستیار بخش مردم‌شناسی
خانم افتخار، فریبا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای افشار، ایرج	عضو شورای عالی علمی
خانم افشاریان، مرجان	دستیار بخشهای ادیان و عرفان
آقای امیری، احمد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای امین، پرویز	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای امینی، محمدمهدی	مؤلف
آقای انصاری، حسن	مؤلف
آقای انصاری، محمد	نمایندهٔ مرکز در قم
آقای انصاری‌راد، رضا	دستیار بخش کلام و فرق
آقای انواری، محمدجواد	دستیار بخش فلسفه، مؤلف و ویراستار
آقای انواری، محیی‌الدین	عضو شورای عالی علمی
آقای بادکوبهٔ هزاوه، احمد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای بلوکباشی، علی	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش مردم‌شناسی و مؤلف
آقای بهرامیان، علی	مؤلف و ویراستار
آقای بیات، علی	مؤلف
آقای پاکتچی، احمد	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فقه، علوم‌قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار
آقای پزشک، منوچهر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم پژوهنده، لیلا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای تیرانیان، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش و عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی
مرحوم تفضلی، احمد	مؤلف
آقای جابری‌زاده، عبدالامیر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم جایدرپور، فریبا	پژوهشگر بخش کلام و فرق و مؤلف
آقای جعفری مذهب، محسن	مؤلف
آقای جلالی‌مقدم، مسعود	مؤلف
آقای جهانداری، کیکاووس	عضو بخش منابع خارجی
آقای حاج‌منوچهری، فرامرز	دستیار بخش فقه، علوم‌قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار
خانم حامد هاشمی، آفاق	مؤلف
آقای حبیبی‌مظاهری، مسعود	مؤلف
آقای حجتی‌کرمانی، محمدجواد	عضو شورای عالی علمی
آقای حدیدی، جواد	عضو شورای عالی علمی و ویراستار
خانم حفیظی، مینا	مدیر بخش ادیان و عرفان دائرة المعارف فلسطین، مؤلف و ویراستار

خانم خارچینکو، نادیژدا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای خاکی، محمد	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ویرایش و چاپ و ویراستار
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
آقای خسروشاهی، جلال	عضو بخش بررسی و مؤلف
خانم خسروی، زهرا	مؤلف
آقای خطیبی، ابوالفضل	مؤلف
آقای خورشا، صادق	عضو هیأت علمی بخش دائرةالمعارف عربی
آقای دادبه، اصغر	مؤلف
آقای دفتری، فرهاد	مؤلف
خانم دودانگه، صغریٰ	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای دیانت، ابوالحسن	مؤلف
آقای دیانت، علی‌اکبر	عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نمایندهٔ مرکز در تبریز
آقای ذکاء، یحییٰ	مؤلف
آقای رجبی، پرویز	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ایران‌شناسی و ویراستار
خانم رحمتی، فاطمه	مؤلف
آقای رحیم‌لو، یوسف	مؤلف
آقای رضا، عنایت‌الله	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار
آقای رضازادهٔ لنگرودی، رضا	مؤلف
خانم رضایی، لیلا	دستیار بخش جغرافیای دائرةالمعارف ایران و دائرةالمعارف فلسطین
آقای رفیع، مهدی	عضو شورای عالی علمی، عضو هیأت علمی بخش دائرةالمعارف عربی و ویراستار
آقای رفیعی، علی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای روشنی زعفرانلو، قدرت‌الله	مؤلف
آقای زرنگار، احمد	مؤلف
آقای زرین‌کوب، روزبه	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و بخش ایران‌شناسی
آقای زرین‌کوب، عبدالحسین	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
آقای سجادی، صادق	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
آقای سعیدی، عباس	مدیر بخش جغرافیای دائرةالمعارف ایران و دائرةالمعارف فلسطین، مؤلف و ویراستار
آقای سلیم، عبدالامیر	مؤلف
آقای سمسار، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار
آقای سمیعی، مجید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم شاهنگیان، نوری‌السادات	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای شایسته، رسول	ویراستار
آقای شریعت، کریم	عضو بخش بررسی
خانم شریفیان، فریده	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای شعار، جعفر	عضو شورای عالی علمی
آقای شعاریان ستاری، ناصر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم شفقی‌نژاد، سیمین‌دخت	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای شمس، محمدجواد	مؤلف
آقای صادقی، علی‌اشرف	عضو شورای عالی علمی

خانم صادقی، مریم	عضو بخش بررسی
خانم صدیق، کیانوش	دستیار بخش تاریخ و مؤلف
آقای صفری‌نادری، حسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای صفوت، داریوش	ویراستار
آقای ضیائی، علی اکبر	مؤلف
آقای عسکری، ضیاءالدین	عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی
خانم علی‌زاده، مهبانو	دستیار بخش هنر و معماری
خانم عماری، مریم	دبیر اجرایی دائرةالمعارف فلسطین و دائرةالمعارف عربی
آقای غلامی، یدالله	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای فاتحی‌نژاد، عنایت‌الله	مؤلف و ویراستار
آقای فانی، کامران	عضو شورای عالی علمی
آقای فرزانه، بابک	مدیر بخش ادبیات دائرةالمعارف فلسطین، مؤلف و ویراستار
آقای فرزانه، علی	ویراستار و نسخه‌پرداز
آقای فرهنگ انصاری، حسین	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای فکرت، محمدآصف	مؤلف
خانم فوزی، ناهده	مؤلف
خانم قاسمی، ملوک	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای قرائی گرکانی، مرتضیٰ	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای قریشی، اصغر	ویراستار
خانم کاشیان، ایران‌ناز	مدیر و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای کاظم بیگی، محمدعلی	مؤلف
آقای کرامتی، یونس	مسئول بخش کامپیوتر، دستیار بخش علوم و مؤلف
آقای کسائی، نورالله	مؤلف
آقای کیوانی، مجدالدین	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
آقای کیوانی، مهدی	مؤلف
آقای گذشته، ناصر	مؤلف و ویراستار
آقای گرجی، ابوالقاسم	مؤلف
آقای گنجی، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
آقای گوینده، حمید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای لاشیء، حسین	مؤلف
خانم لاله، هایده	مؤلف
آقای لسانی فشارکی، محمدعلی	مؤلف
آقای ماهیار نوابی، یحییٰ	عضو شورای عالی علمی و رئیس بخش زبان و ادبیات ایران باستان
آقای مایل هروی، نجیب	مؤلف
آقای متقی، سیدحمید	مسئول دفتر سرویراستاری
آقای مجتبائی، فتح‌الله	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش عرفان و بخش ادیان، مؤلف و ویراستار
آقای مجتهدشبستری، محمد	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش کلام و فرق و ویراستار
خانم محقق، سیمین	عضو بخش بررسی
آقای محقق، مهدی	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
آقای محقق داماد، سیدمصطفیٰ	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش حقوق و ویراستار
آقای محمدی، غلامحسین	سرپرست و پژوهشگر بخش گزینش عناوین

خانم مساح، رضوان	دستیار بخش ادبیات عرب و مؤلف
آقای معرفت، محمدهادی	مؤلف
خانم ملاابراهیمی، عزت	دستیار بخش تاریخ سیاسی و معاصر فلسطین، مؤلف و ویراستار
آقای منصوری، منصور	معاون اداری و مالی و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای مؤذن جامی، محمدمهدی	مؤلف
خانم موسایی، معصومه	پژوهشگر بخش ایران شناسی
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم	عضو شورای عالی علمی، سرپرست علمی و سرویراستار
آقای مولوی، محمدعلی	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش علوم، مؤلف و ویراستار
آقای مهاجرانی، عطاءالله	عضو شورای عالی علمی
آقای مهرعلی‌زاده، قاسم	مدیر داخلی و ویراستار
آقای میرانصاری، علی	دستیار بخش ادبیات و مؤلف
آقای ناجی، محمدرضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای نجفی اسداللّهی، سعید	عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی و مؤلف
آقای نصر، سیدحسین	مؤلف
خانم نظامی، مژگان	دستیار بخش جغرافیا و مؤلف
آقای نقوی، علیرضا	مؤلف
آقای نقیبی، حسین	پژوهشگر بخش گزینش عناوین
آقای نوشاهی، عارف	مؤلف
آقای نیستانی، جواد	مدیر بخش هنر و معماری دائرةالمعارف فلسطین، مؤلف و ویراستار
آقای هادی، یوسف	عضو هیأت علمی بخش دائرةالمعارف عربی
خانم همایونی افشار، مریم	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم هوشمندافشار، لیلی	پژوهشگر بخش ایران‌شناسی
خانم یغمایی، پیرایه	مؤلف
آقای یوسفی‌اشکوری، حسن	مؤلف

محققان و کارکنان کتابخانه و مرکز اسناد و بخشهای وابسته

خانم ابوطالبی، نیره	کتابدار
خانم استخری، مهرانگیز	مسئول قسمت تایپ و تکثیر برگه‌های کتابهای شرقی
آقای بشیری‌راد، منوچهر	عضو بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای جمشیدنژاد، غلامرضا	مشاور بخش فهرست‌نویسی کتابهای عربی
آقای جهانی، محمد	مسئول بخش تهیهٔ منابع
آقای حاج‌کریمی، حسین	مسئول گردش کتاب
خانم داودآبادی، اکرم	کمک کتابدار
خانم داودآبادی، فاطمه	عضو بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای درویش، حسین	عضو بخش صحافی
خانم دودانگه، صغریٰ	مسئول فهارس
خانم راکی، پوران	مسئول بخش نشریات ادواری
خانم ربیع‌زاده، محبوبه	مسئول برگه‌آرایی
آقای سلیمانی، خلیل	مخزن‌دار
خانم صباغی، مریم	عضو بخش فهرست نویسی

آقای صنعتی، مجید	عضو بخش صحافی
خانم طلوعی، کتایون	کتابدار
خانم عماری، مدین	کتابدار
آقای غیاث‌آبادی، ناصر	متصدی بخش زیراکس
آقای فاطمی، مسعود	عضو بخش صحافی
آقای کوشکی، احمد	تدارکات کتابخانه
آقای مافی، عباس	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی
آقای مجیدی، عنایت‌الله	عضو شورای عالی علمی، مدیر کتابخانه و مرکز اسناد مرکز
آقای محمدی، سیدعیسیٰ	متصدی بخش زیراکس
آقای مدرس صادقی، مهدی	مسئول ثبت کتاب و تنظیم برگه‌های موقت
آقای مدیری، علی‌اکبر	عضو بخش صحافی
آقای منزوی، احمد	مسئول و کارشناس ارشد بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای موسوی، احمد	کمک کتابدار
آقای میرآفتاب، محمودرضا	مسئول بخش صحافی
خانم میرآقاسی خانی، لیلا	کتابدار
خانم هارتونیان، پارکوهی	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین

کارکنان اداری و مالی و بخش حروف‌چینی:

آقای امین، زین‌العابدین	رئیس حسابداری
خانم بادافراس، بهاره	مسئول دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
خانم ربیعی، منیژه	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
خانم زارعی، زهرا	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای شکری، وهاب	عضو دبیرخانه
خانم طرازفرد (مشاط)، سوسن	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای عتیق‌پور، محمد	مصحح مطبعی
آقای عسگریان، محمدصادق	مشاور امور مالی
خانم عماری، مریم	رئیس کارگزینی
آقای محمود عربی، سیدحسین	مدیر امور مالی

أُزْبَکِسْتان، کشوری در بخش میانی آسیای مرکزی.

I. جغرافیا

جمهوری ازبکستان از شمال و شمال غربی با قزاقستان، از جنوب غربی با ترکمنستان، از جنوب شرقی با تاجیکستان، از شمال شرقی با قرقیزستان و از جنوب با افغانستان هم مرز است. بخش بزرگی از دریاچهٔ آرال در جمهوری ازبکستان (منطقهٔ جمهوری خودمختار قاراقالپاق) واقع است (BSE[3], XXVI/483-484). مساحت ازبکستان را به اختلاف ۴۴۹٬۶۰۰ کمـ۲ (اکرمُف، 9)، ۴۵۰٬۰۰۰ کمـ۲ (نورنظرُف، 204) و ۴۴۷٬۴۰۰ کمـ۲ (BSE[3], XXVI/484) نوشته‌اند. افزون بر جمهوری خودمختار قاراقالپاق که قسمتی از جمهوری ازبکستان را تشکیل می‌دهد، این جمهوری شامل ۱۲ استان (اُبلاست)، ۱۵۵ بخش، ۱۲۳ شهر، و ۹۵ قصبه است. شهر تاشکند پایتخت جمهوری ازبکستان است («فرهنگ ...[1]»، 1379).

اوضاع طبیعی: ازبکستان یکی از هموارترین جمهوریهای آسیای مرکزی است و همین ویژگی، آن را از دیگر جمهوریهای منطقه از جمله قرقیزستان، تاجیکستان و تا اندازه‌ای از ترکمنستان متمایز می‌سازد. اراضی ازبکستان از ۳ بخش هموار، کوهستانی و جلگه‌های دامنه‌ای تشکیل شده است. به تقریب چهار پنجم اراضی ازبکستان مسطح و هموار است و تنها در مشرق آن کوههایی سربرافراشته‌اند (اکرمف، 17) که به رشته کوههای تیان‌شان در شمال تعلق دارند. ارتفاع این کوهها از کوههای قرقیزستان و تاجیکستان کمتر است. میان نواحی کوهستانی و منطقهٔ فلات، مناطق جلگه‌ای دامنهٔ کوهها قرار دارند که رودخانه‌های موسمی بسیاری از آنها می‌گذرند. این اراضی آبادترین و پرجمعیت‌ترین نواحی ازبکستان است (همانجا). در انتهای بخش هموار مناطق اوست یورت[2] (فلاتی ناهموار با ارتفاعاتی میان ۲۰۰ تا ۲۵۰ متر)، جلگه‌های اطراف مصب آمودریا (جیحون) و صحرای قزل قوم قرار دارند. برخی از کوههای ازبکستان عبارتند از بوکان‌تائو به ارتفاع ۷۶۴ متر، تامدی‌تائو ۹۲۲ متر، کولجوک‌تائو ۷۸۵ متر. دامنه‌های این کوهها صخره‌ای هستند. ارتفاع بلندترین قلهٔ تیان‌شان در ازبکستان ۴٬۶۴۳ متر، و ارتفاع حصاروآلای ۴٬۲۹۹ متر است. در جنوب سمرقند کوههای آق‌تائو، قراتائو و غیره قرار دارند. در جنوبی‌ترین نواحی جمهوری شیبهای تند مسیر رودهای کَشکه دریا و سُرخان دریا ارتفاعات حصار را از کوه بایسون تائو جدا می‌سازد (BSE[3]، همانجا). ارتفاعات باباطاق در شرق در طول مرزهای جنوب شرقی ازبکستان کشیده شده که بلندترین نقطهٔ آن ۲٬۲۹۲ متر است (همانجا؛ اکرمف، 20).

ازبکستان شامل بخشی از چین‌خوردگیهای دوران اول زمین‌شناسی (اپی هرسینین[3]) در مناطق تیان‌شان میانی و جنوبی است. تکوین و شکل‌گیری بزرگ ناودیس و خمیدگی پوستهٔ زمین (ژئوسینکلینال[4]) در اراضی ازبکستان به‌طور عمده در اواخر دوران اول زمین‌شناسی (پالئوزوئیک[5]) پایان پذیرفت و متعاقب آن دوران آرامش در سکوی (پلاتفرم) زمین پدید آمد و موجب همواری سطح آن گردید. ازبکستان از دیدگاه زمین‌شناسی سازندهای کوهستانی اپی‌هرسینین تیان‌شان میانی و جنوبی و سکوی اپی‌هرسینین توران را در برمی‌گیرد. مرتفعات موجود در شرق ازبکستان حاصل جنبشها و تکانهای شدید تکتونیک[6] کوهزایی در اواخر دورهٔ ترسیر[7] (نئوژن[8]) و دورهٔ کواترنر[9] (معاصر) است. این جنبشها تا عصر حاضر ادامه دارند. سکوی توران شامل فرورفتگیهای نواحی اوست‌یورت، بخارا، سرخان دریا و برآمدگیهای قزل قوم مرکزی است که شکستگیهایی را پدید آورده است. سکوی توران برپایهٔ دگرگونیهای سنگ‌رسی (شیستی[10]) و ته‌نشستهای دوران پرکامبرین[11] پدید آمده است. در قزل قوم مرکزی برجستگیهایی وجود دارند که متعلق به هرسینیدها[12]ی کوههای تیان‌شان جنوبی هستند (BSE[3]، همانجا).

سرزمین ازبکستان از لحاظ منابع کانی غنی و مرتبط با سازندهای ماگمایی[13] (بیرونی گدازه‌های) تیان‌شان میانی است. در بخارا و خیوه مقادیر قابل ملاحظه‌ای منابع گاز طبیعی وجود دارد. از جملهٔ مواد معدنی ازبکستان می‌توان به گرافیت، اُزُکریت[14]، گوگرد، کوارتز، سنگ آهک، گچ (ژیپس)، بنتونیت[15] و بسیاری از مواد دیگر اشاره کرد (همان، XXVI/484-485). ازبکستان از ذخایر طلای قابل ملاحظه‌ای برخوردار است و در اتحاد شوروی سابق دومین جمهوری از لحاظ عرضهٔ طلا محسوب می‌شد. استخراج سالانهٔ طلا در ازبکستان نزدیک به ۷۰ تن تخمین زده شده است (نصرت، ۲۳۸). در ازبکستان ذخایری از نقره، مس، سرب، روی و تنگستن وجود دارد.

تولید نفت‌خام ازبکستان در ۱۹۹۳م حدود ۴ میلیون تن برآورد شده بود. شاه لوله‌ای از بخارا تا اورال کشیده شده که برای صدور گاز طبیعی مورداستفاده قرار گرفته است. بخش عمده‌ای از صنایع داخلی ازبکستان برپایهٔ نیروی حاصل از گاز طبیعی فعالیت دارند. ازبکستان به بعضی از جمهوریهای آسیای مرکزی از جمله جمهوری تاجیکستان گاز صادر می‌کند. صدور گاز طبیعی به تاجیکستان که به عللی متوقف مانده بود، بار دیگر از سرگرفته شده است (*ازبکستان*، ۱؛ تحقیقات مؤلف). در منطقهٔ فرغانه نفت، و در ناحیهٔ غازغان سنگ مرمر استخراج می‌شود (نورنظرف، 204).

آب و هوای ازبکستان گرم و خشک است. در این جمهوری دمای هوا در روزهای گرم تابستان به حدود ۴۰°-۴۵° سانتی‌گراد می‌رسد، ولی شبها هوا خنک می‌شود و تا ۲۰° سانتی‌گراد تنزل می‌یابد (اکرمف، 30). حداقل برودت هوا طی ماه ژانویه در ناحیهٔ چوروک به ۳۷°- سانتی‌گراد

1. *Sovetskiĭ*... 2. Ustyurt 3. epihercynian 4. geosynclinal 5. paleozoic 6. tectonic 7. tertiary 8. neogene 9. quaternary 10. schist 11. precamberian 12. hercynides 13. magmatic 14. ozokerite 15. bentonit

(BSE³ , XXVI/485) و در اوست یورت به ۳۸° می‌رسد (اکرمف، 32). در دشتهای ازبکستان فصل بهار از نیمهٔ دوم ماه فوریه و اوایل ماه مارس آغاز می‌شود و مدت آن بسیار کوتاه است و گاه از ۱۰ـ ۱۵ روز تجاوز نمی‌کند. متعاقب آن فصل گرما آغاز می‌گردد، ولی در نواحی کوهستانی فصل بهار ۳ ماه تا ۳ ماه و نیم طول می‌کشد (همانجا). پاییز ازبکستان طولانی و آفتابی است. در مناطق کوهستانی فصل پاییز از ماه سپتامبر (شهریور) آغاز می‌شود، ولی در منطقهٔ قزل قوم و دشتهای واقع میان رشته کوهها، شروع فصل پاییز اواخر سپتامبر و ماه اکتبر است. اندکی پس از آن نخستین سرما پدید می‌آید (همانجا). میزان سالانهٔ بارندگی در دشت و منطقهٔ بیابانی به ۱۰۰ تا ۲۰۰ میلی‌متر (نورنظرف، همانجا)، و در مناطق کوهستانی به ۸۹۰ تا ۱٬۰۰۰ میلی‌متر می‌رسد. ۷۰٪ بارندگی مربوط به زمستان و بهار است. در ارتفاعات ازبکستان یخچالهایی وجود دارند که در تأمین آب این جمهوری نقش مهمی ایفا می‌کنند (BSE³،همانجا).

در ازبکستان بالغ بر ۶۰۰ رود بزرگ و کوچک جاری است که همه به حوضهٔ دریاچهٔ آرال تعلق دارند (اکرمف، 33). پر آب‌ترین رودی که از ازبکستان می‌گذرد، جیحون یا آمودریاست. این رود از کوههای جنوبی تاجیکستان و ارتفاعات ۵ هزار تا ۷ هزار متر از سطح دریا سرچشمه می‌گیرد و به دشتهای آسیای مرکزی سرازیر می‌شود. پس از پیوستن رود کافرنهان به مسیر وسطای آمودریا، این رود از مرز جنوبی ازبکستان می‌گذرد و جمهوری ازبکستان را از افغانستان جدا می‌سازد و از آنجا روانهٔ اراضی ترکمنستان می‌شود و به کانال قراقوم می‌پیوندد (همو، 36). بخش سفلای رود زرافشان که از کوههای تاجیکستان سرچشمه می‌گیرد، از مناطق سمرقند، نوایی، بخارا و دیگر مناطق ازبکستان می‌گذرد (BSE³ , IX/513). آن بخش از آمودریا که از خاک جمهوری ازبکستان می‌گذرد، قابل کشتیرانی است (اکرمف، 38). از دیگر رودهای مهم ازبکستان سیر دریا (سیحون) و نیز کشکه دریا به طول ۳۷۸ کم‍ است (BSE³ , XI/558, XXVI/485). دو رود بزرگ آمودریا و سیر دریا و شاخه‌های آن و نیز کانالهای بزرگ فرغانه، کیرُف، میرزاچول و نیز شبکه‌های آبیاری و آب‌انبارهای فرهاد، کته کورگان و چیرچیک نیاز جمهوری را از نظر آبیاری تأمین می‌کنند (نورنظرف، همانجا).

درگذشته آب آمودریا به دریاچهٔ آرال می‌ریخت، ولی اکنون یا به کانال قراقوم می‌ریزد (BSE³ , XI/388)، یا به شنزارها فرو می‌رود و تبخیر می‌شود. این امر سبب شده است که سطح دریاچهٔ آرال به حدود یک سوم مساحت پیشین تقلیل یابد و میزان نمک آن افزایش پذیرد و مشکلات فراوانی از نظر محیط زیست پدید آید. بنا بر گزارشهای موجود، زیستگاههایی که در ساحل دریاچهٔ آرال واقع شده بودند، اکنون حدود ۷۰ کم‍ دورتر از آن قرار دارند و این خود دشواریهای بسیاری در زندگی ساکنان آنها پدید آورده است (تحقیقات مؤلف). بخش قابل ملاحظه‌ای از دریاچهٔ آرال به مساحت ۶۸٬۷۰۰ کم‍ ۲ در جمهوری خودمختار قاراقالپاق تابع ازبکستان واقع است (اکرمف، 37). میانگین عمق این دریاچه ۱۶/۴ و حداکثر آن ۶۹ متر است (همانجا). بخشی از دریاچهٔ ساری قمیش نیز در خاک ازبکستان واقع است. افزون بر دریاچه‌های طبیعی در این جمهوری چند دریاچهٔ مصنوعی و آبگیر وجود دارد که از آن جمله‌اند: قایراقوم، چهار دره و قویو مزار (نک: BSE³, XXVI/485، نیز نقشهٔ میان صفحات 497-496).

ازبکستان را از دیدگاه پوشش گیاهی به ۴ منطقه تقسیم کرده‌اند: ۱. منطقهٔ چول، شامل اراضی تا ارتفاع ۶۰۰ـ۷۰۰ متر از سطح دریا؛ ۲. منطقهٔ آدیر، شامل اراضی واقع در ارتفاع ۶۰۰ تا ۱٬۶۰۰ متر؛ ۳. منطقهٔ تائو، شامل اراضی دارای ارتفاع ۱٬۶۰۰ تا ۲٬۷۰۰ متر؛ ۴. منطقهٔ یایْلائو، در ارتفاع بیش از ۲٬۷۰۰ ـ ۲٬۸۰۰ متر از سطح دریا که در برگیرندهٔ مناطق آلپی و تحت آلپی یا شبه آلپی است (اکرمف، 39). ذخایر جنگلی ازبکستان اندک است. مناطق سرسبز و تا حدودی جنگلی ازبکستان در دامنهٔ کوهها واقع شده‌اند و مساحت این مناطق از ۷۲ هزار کم‍ ۲، و از حدود ۱۸٪ اراضی جمهوری تجاوز نمی‌کند (همو، 45). در نواحی صحرایی شماری واحه وجود دارد. حیات این واحه‌ها به چاهها وابسته است و اغلب در اطراف چاهها، واحه‌های کوچک و سرسبز پدید آمده‌اند. استفاده از چاهها بیشتر از طریق تلمبه‌های دستی یا مکانیکی است (همانجا).

چون بخش بزرگی از سرزمین ازبکستان صحرایی است، بیشتر جانوران ازبکستان نیز از گونه‌های صحرایی هستند. در این سرزمین انواع سوسمار و کروکودیل صحرایی وجود دارد که طول آنها به یک تا ۱/۵ متر می‌رسد. در ازبکستان انواع مارهای سمی از جمله مار کبرا وجود دارد. از دیگر جانوران این سرزمین موش صحرایی است. در بعضی مناطق ازبکستان نوعی آهو و نیز بز کوهی دیده می‌شود. شمار و انواع پرندگان این جمهوری اندک است (همو، 53-41).

جمعیت و تقسیمات کشوری: جمعیت ازبکستان را حدود ۲۲ میلیون نفر نوشته‌اند که ۷۰ تا ۷۱٪ آنان ازبک هستند (*ازبکستان*، ۱؛ نصرت، ۲۳۷؛ ویتیکر... ، 1053). جمعیت ازبکستان از ۱۹۶۷م تا ۱۹۹۴م به تقریب دو برابر شده است. جمعیت این جمهوری را در ۱۹۶۷م حدود ۱۰/۵ میلیون نفر نوشته‌اند (اکرمف، 73). این رقم در ۱۹۷۶م به ۱۴/۱ میلیون (BSE³, XXVI/484)، در ۱۹۸۵م به ۱۷٬۹۷۴٬۰۰۰ نفر («فرهنگ»، 1379)، در ۱۹۹۱م به ۱۹٬۹۰۰٬۰۰۰ نفر (نورنظرف، 204)، در ۱۹۹۳م به ۲۱ میلیون نفر (نصرت، همانجا) و در ۱۹۹۴م به ۲۱٬۲۰۶٬۰۰۰ نفر رسید (ویتیکر، همانجا). جمعیت ازبکستان در ۱۹۲۶م، ۳٬۹۰۴٬۶۲۲ نفر بود (آکینر، 275) که با توجه به شمار کنونی جمعیت می‌توان گفت که طی ۶۸ سال این رقم ۵/۵ برابر شده است. میزان رشد جمعیت ازبکستان در دههٔ ۱۹۸۰م حدود ۳/۵٪ بوده است (نصرت، همانجا)، ولی در ۱۹۹۲م به ۲/۴٪ کاستی پذیرفت (*ازبکستان*، ۶). نسبت ازبکها طی این سالها با گذشته تفاوت زیادی نداشته است. در ۱۹۲۶م ازبکها ۶۶٪ کل جمعیت ازبکستان را

تشکیل می‌داده‌اند. این نسبت در ۱۹۷۹م به ۶۸/۷٪ رسید (آکینر، 276) و در ۱۹۹۴م به ۷۱٪ بالغ شد (ویتیکر، همانجا). میزان رشد جمعیت ازبکستان را تا ۱۹۸۳م، ۲۷/۸٪ نوشته‌اند (آکینر، 278).

دیگر اقوام ساکن ازبکستان عبارتند از روسها، تاتارها، قاراقالپاقها، قزاقها، تاجیکها، قرقیزها، کره‌ایها، یهودیان، اوکرائینیها و دیگران. در میان گروههای قومی یاد شده، نسبت روسها بیش از دیگران بوده است. تا ۱۹۷۹م روسها ۱۰/۸٪، تاتارها ۴/۲٪، قزاقها ۴٪، تاجیکها ۳/۹٪، قاراقالپاقها ۱/۹٪، قرقیزها ۰/۹٪، کره‌ایها ۱/۱٪، یهودیان ۰/۶٪، اوکراینیها ۰/۷٪ و دیگر اقوام جمعاً حدود ۳/۱٪ از جمعیت ازبکستان را تشکیل می‌داده‌اند (همو، 278-277). ظاهراً شمار ازبکها از ۶۸/۸٪ کل جمعیت ازبکستان در ۱۹۷۹م به ۷۳/۷٪ در ۱۹۹۳م فزونی یافت. در ضمن شمار روسها از ۱۰/۸٪ به ۵/۵٪ کاستی پذیرفت. در ۱۹۹۳م قزاقها ۴/۲٪، قاراقالپاقها ۳/۱٪ و تاتارها ۲٪ جمعیت ازبکستان را تشکیل می‌دادند (نک: «ازبکستان»، ۵۳).

این دگرگونی در ترکیب قومی عمدتاً حاصل خروج روسها از ازبکستان و مهاجرت گروهی از تاجیکها به این جمهوری و نیز افزایش میزان زاد و ولد بوده است. گروهی از تاجیکها شمار هم میهنان خود را در ازبکستان بیش از ارقام یاد شده می‌دانند و برآنند که تاجیکهای مقیم ازبکستان هنگام اخذ شناسنامه ناگزیرند که ملیت خود را ازبک بنویسند و این اجبار گویا شامل تاجیکهای مقیم بخارا، سمرقند و دیگر نواحی نیز هست (ماسوف، 94؛ تحقیقات مؤلف). تا ۱۹۷۹م حدود ۸۴ـ۸۵٪ ساکنان ازبکستان مسلمان، و باقی پیروان دین مسیح، یهود و دیگر ادیان بوده‌اند. در این محاسبه تاتارها، قزاقها، تاجیکها، قاراقالپاقها، قرقیزها و ازبکها منظور شده‌اند (نک: آکینر، 277-278, 278, 284؛ ریوکین، ۱۰۷). با کاسته شدن از شمار روسها، اوکرائینیها، کره‌ایها و دیگر اقوام غیرمسلمان، می‌توان ترکیب مذهبی مسلمانان جمهوری ازبکستان را بیش از رقم یاد شده دانست. مسلمانان ازبکستان سنی حنفیند و اقلیتی نیز شیعی هستند («ازبکستان»، همانجا).

بر اساس تقسیمات کشوری، جمهوری ازبکستان از یک جمهوری خودمختار (قاراقالپاق) و ۱۲ استان تشکیل شده است (همان، ۵۴). جمهوری خودمختار قاراقالپاق که اراضی شمال و شمال غرب آن در کرانهٔ دریاچهٔ آرال واقع شده، سرزمینی است به مساحت ۱۶۴٬۹۰۰ کم۲. شمار جمعیت این جمهوری که در ۱۹۷۶م، ۸۲۵ هزار نفر بود، طبق آمار ۱۹۸۵م به ۱٬۰۷۵٬۰۰۰ رسید (BSE[3], XXIV(2)/518؛ «فرهنگ»، 543). از این رقم ۲۸۲ هزار نفر قاراقالپاق، ۲۸۵ هزار نفر ازبک، ۲۴۴ هزار نفر قزاق و بقیه از دیگر اقوام و ملیتها گزارش شده‌اند (همانجا)، ولی آمار دیگری حاکی از افزایش جمعیت این جمهوری خودمختار به حدود ۱٬۲۷۳٬۸۰۰ نفر («ازبکستان»، همانجا) تا



۱٬۳۰۰٬۰۰۰ نفر است (گلی زواره، ۴۳). ۹۳٪ طوایف گوناگون قاراقالپاق در این جمهوری خودمختار اسکان یافته‌اند و ۷٪ بقیه در ازبکستان و سایر جمهوریهای آسیای مرکزی پراکنده‌اند و شماری نیز در کشور افغانستان به سر می‌برند. ۷۵٪ قاراقالپاقها در نقاط روستایی و ۲۵٪ در مراکز شهری سکنیٰ دارند. قاراقالپاقها اختلاطی از فارسی زبانان منطقهٔ آرال و اقوام مهاجر ترکی زبان اغوز و پچنِگ هستند (همو، ۴۳، ۴۴). جمهوری خودمختار قاراقالپاق دارای ۱۱ شهر و ۱۳ شهرک است. مرکز این جمهوری شهر نوکوس است. طبق آمار ۱۹۷۶م این شهر ۹۶ هزار نفر جمعیت داشت، ولی اکنون شمار ساکنان آن را ۱۵۰ هزار نفر نوشته‌اند (همو، ۴۳؛ «فرهنگ»، نیز BSE^3، همانجاها). در این جمهوری خودمختار منابع نفت و گاز وجود دارد (همانجا).

استانهای ازبکستان با احتساب جمعیت آنها در ۱۹۹۲م عبارتند از اندیجان به مساحت ۴٬۲۰۰ کمـ۲، با ۱٬۷۹۵٬۰۰۰ نفر جمعیت و مرکزی به همین نام با ۲۹۸ هزار نفر جمعیت، شامل ۱۲ بخش، ۷ شهر و ۸ شهرک؛ استان بخارا به مساحت ۱۴۲٬۱۰۰ کمـ۲، با ۱٬۷۰۸٬۰۰۰ نفر جمعیت و مرکزی به همین نام با ۲۵۰ هزار نفر جمعیت، شامل ۱۳ بخش، ۵ شهر و ۱۰ شهرک، اخیراً استان نوایی با مرکزی به همین نام، شامل ۶ شهر از این استان جدا شده است؛ استان جیزّک به مساحت ۲۰٬۵۰۰ کمـ۲ و ۷۸۰ هزار نفر جمعیت و مرکزی به همین نام، شامل ۱۰ بخش، ۵ شهر و ۲ شهرک؛ استان کشکه دریا به مساحت ۲۸٬۴۰۰ کمـ۲ و ۱٬۶۹۷٬۷۰۰ نفر جمعیت و مرکزی به نام کارشی (قارشی)، شامل ۱۱ بخش، ۵ شهر و ۵ شهرک؛ استان فرغانه به مساحت ۷٬۱۰۰ کمـ۲ و ۲٬۲۲۶٬۴۰۰ نفر جمعیت و مرکزی به همین نام با ۱۹۸ هزار نفر جمعیت، شامل ۱۴ بخش، ۱۳ شهر و ۲۰ شهرک؛ استان خوارزم به مساحت ۶٬۳۰۰ کمـ۲ و ۱٬۰۶۸٬۵۰۰ نفر جمعیت و مرکزی به نام اورگنج، شامل ۹ بخش، ۳ شهر و یک شهرک؛ استان نمنگان به مساحت ۷٬۹۰۰ کمـ۲ و ۱٬۵۵۷٬۸۰۰ نفر جمعیت و مرکزی به همین نام با ۳۱۹ هزار نفر جمعیت، شامل ۱۰ بخش، ۵ شهر و ۹ شهرک؛ استان سمرقند به مساحت ۲۴٬۵۰۰ کمـ۲ و ۲٬۳۸۶٬۲۰۰ نفر جمعیت با مرکزی به همین نام، شامل ۱۴ بخش، ۶ شهر و ۱۱ شهرک؛ استان سُرخان دریا به مساحت ۲۰٬۸۰۰ کمـ۲ و ۱٬۳۳۵٬۹۰۰ نفر جمعیت، با مرکزی به نام ترمِذ، شامل ۹ بخش، ۷ شهر و ۳ شهرک؛ استان سیر دریا به مساحت ۵٬۱۰۰ کمـ۲ و ۵۸۰٬۳۰۰ نفر جمعیت و مرکزی به نام گلستان، شامل ۷ بخش، ۴ شهر و ۳ شهرک؛ استان تاشکند به مساحت ۱۵٬۶۰۰ کمـ۲ و ۴٬۲۹۸٬۵۰۰ نفر جمعیت و مرکزی به همین نام، شامل ۱۴ بخش، ۱۳ شهر و ۲۰ شهرک («ازبکستان»، ۵۵؛ «فرهنگ»، 854؛ BSE^3, XXVI/484). جمعیت تاشکند، مرکز ازبکستان را در ۱۹۹۲م با اندک اختلافی ۲٬۰۷۳٬۰۰۰ و ۲٬۱۲۰٬۰۰۰ نفر نوشته‌اند (ویتیکر، 1053؛ «ازبکستان»، ۵۳).

اقتصاد: ازبکستان از دیدگاه اقتصادی یکی از جمهوریهای مهم آسیای مرکزی است. این جمهوری در دوران حکومت شوروی بزرگ‌ترین تولید کنندهٔ پنبه در آن کشور و سومین کشور تولید کنندهٔ پنبه در جهان بود. حفر کانالهای متعدد آبرسانی به طول حدود ۱۵۰ هزار کمـ موجب شد تا اراضی وسیعی زیرکشت قرار گیرند. کشت گستردهٔ پنبه، ازبکستان را به کشوری تک محصولی بدل کرد. پنبه بیش از ۷۰٪ صادرات ازبکستان را تشکیل می‌دهد. در ۱۹۹۲م میزان تولید پنبه در این کشور حدود ۴ میلیون تن، و حدود یک میلیون تن کمتر از میزان سالهای ۱۹۷۵ و ۱۹۹۰م بوده است. با این وصف، صادرات پنبهٔ ازبکستان در ۱۹۹۲م پس از آمریکا، و در مقام دوم قرار داشت. در ۱۹۹۳م حدود ۱۴٪ از پنبهٔ ازبکستان به مصرف صنایع داخلی رسید. ازبکستان اکنون به‌مقام پنجمین کشور تولید کنندهٔ پنبه در جهان تنزل یافته است. درهٔ حاصل‌خیز فرغانه یکی از مراکز کشت پنبه در ازبکستان است. پس از پنبه، کشت برنج در آن جمهوری دارای اهمیت بوده است. درگذشته ازبکستان نیمی از برنج مصرفی اتحاد شوروی را تأمین می‌کرد. از محصولات عمدهٔ کشاورزی ازبکستان افزون بر پنبه و برنج می‌توان گندم، جو، ذرت، کنجد، توتون، پیاز، سیب‌زمینی، سبزیجات و انواع میوه را نام برد (همان، ۵۵؛ *ازبکستان*، ۱۱؛ BSE^3, XXVI/499). در ۱۹۹۲م تولید سبزیجات ۳٬۷۵۰٬۰۰۰ تن، میوه ۹۶۰ هزار تن، صیفی ۵۶۰ هزار تن، برنج ۵۳۰ هزار تن، انگور ۴۶۰ هزار تن، ذرت ۴۴۵ هزار تن، سیب‌زمینی ۳۳۵ هزار تن و جو ۳۰۰ هزار تن بوده است («ازبکستان»، همانجا). در ۱۹۷۵م سطح اراضی زیر کشت ازبکستان ۳٬۷۲۲٬۶۰۰ هکتار بود که از این مقدار ۱٬۷۷۲٬۹۰۰ هکتار زیرکشت پنبه، ۱٬۱۲۳٬۸۰۰ هکتار زیرکشت غلات از جمله گندم، برنج و ذرت، ۱۵٬۷۰۰ هکتار زیرکشت کنف، ۹٬۱۰۰ هکتار زیر کشت توتون، ۲۵٬۳۰۰ هکتار زیرکشت سیب‌زمینی، و ۶۲٬۲۰۰ هکتار تاکستان بوده است (BSE^3, XXVI/498).

پوست گوسفند قراگل ازبکستان دارای شهرت جهانی است. در ۱۹۹۱م در این کشور ۹٬۲۰۰٬۰۰۰ رأس گوسفند، ۵٬۱۰۰٬۰۰۰ رأس گاو، ۹۰۰ هزار رأس بز و ۱۰۸ هزار رأس اسب وجود داشت («ازبکستان»، همانجا). در ۱۹۹۲م تولید شیر در ازبکستان به ۳٬۶۷۹٬۲۰۰ تن رسید (*ازبکستان*، همانجا). در همین سال تولید گوشت گاو و ماکیان ۷۷۰٬۹۰۰ تن، پیلهٔ کرم ابریشم ۳۳٬۲۰۰ تن، روغن نباتی ۳۷۷٬۵۰۰ تن، و پوست گوسفند ۱٬۶۰۳٬۸۰۰ تخته بوده است (همانجا).

صنایع عمدهٔ ازبکستان اینهاست: ساخت ماشین آلات کشاورزی، صنایع نساجی، فولاد، آهن، سیمان و شیمیایی. در ۱۹۹۱م در ازبکستان تولید سیمان ۶٬۱۹۰٬۰۰۰ تن، اسید سولفوریک ۲٬۳۹۰٬۰۰۰ تن، کودهای شیمیایی ۱٬۶۶۰٬۰۰۰ تن، الیاف پنبه ۱٬۵۳۰٬۰۰۰ تن، فولاد ۸۶۰ هزار تن، آهن ۷۶۱ هزار تن، مواد پاک‌کننده ۲۱۱ هزار تن، مواد پلاستیکی و لاستیک ۱۴۲ هزار تن، الیاف مصنوعی ۴۹ هزار تن، کاغذ ۲۰٬۲۰۰ تن، تراکتور ۲۱٬۲۰۰ دستگاه، پارچهٔ نخی ۳۹۱٬۷۰۰٬۰۰۰ متر، کفش ۴۵٬۴۰۰٬۰۰۰ جفت. در ضمن ازبکستان دارای صنعت قالی‌بافی نیز هست («ازبکستان»، ۵۷؛ شریفُف، ۱۵۲).

شهر و استان تاشکند بزرگ‌ترین مرکز اقتصادی و صنعتی ازبکستان است. در تاشکند ۲۰۰ مؤسسهٔ صنعتی وجود دارد که ۲۳٪ مجموع محصولات صنعتی ازبکستان را تولید می‌کنند. تأسیسات مزبور شامل کارخانه‌های تولید ماشینهای ویژهٔ جمع‌آوری محصول پنبه، تراکتورسازی، پارچه‌بافی، تولید دستگاههای جراثقال و غیره است. ۸۷٪ پارچه‌های نخی و ۵۱٪ محصولات کشباف ازبکستان در تاشکند تولید می‌شود (BSE[3] , XXV/308). تولید گاز طبیعی این جمهوری در ۱۹۹۳م حدود ۴۵ میلیارد متر مکعب و تولید نفت آن حدود ۴ میلیون تن بوده است (*ازبکستان*، ۱). از ۱۹۹۰م سطح سرمایه‌گذاری در ازبکستان کاهش یافت و همین امر موجب کاستی تولیدات صنعتی به ویژه در زمینهٔ ماشین‌سازی و تولید فلز گردید (همان، ۲).

نیروگاههای برق‌آبی در تولید انرژی جمهوری ازبکستان نقش مهمی دارند. این نیروگاهها نیازمند آب رودهایی هستند که از قرقیزستان و تاجیکستان وارد اراضی جمهوری ازبکستان می‌شوند. در ۱۹۹۲م میزان تولید برق ازبکستان حدود ۵۷ میلیارد و ۴۰۰ میلیون کیلووات ساعت بود که ۵۴ میلیارد و ۸۰۰ میلیون کیلووات آن به مصرف داخلی می‌رسید و باقی به دیگر نواحی از جمله تاجیکستان صادر می‌شد. اخیراً به سبب ضعف مالی دولت تاجیکستان بازپرداخت هزینهٔ برق به ازبکستان با دشواریهایی مواجه گردیده است («ازبکستان»، همانجا؛ تحقیقات مؤلف). یکی از نیروگاههای عمدهٔ ازبکستان نیروگاه تاشکند است. در تاشکند، برق نیروگاههای چیرچیک ـ بوزسو[1] و کاسکاده[2] به یکدیگر متصل شده، سیستم الکتریکی واحدی را تشکیل داده‌اند (BSE[3]، همانجا). ازبکستان را از نظر تولید نیروی برق در ردیف بیست و هشتمین کشور دنیا نوشته‌اند (شریفف، ۱۵۱).

در ۱۹۹۳م، از تولید خالص مادی ازبکستان ۳۴/۱٪ به رشتهٔ صنعت، ۲۸٪ به کشاورزی، ۱۱/۲٪ به ساختمان، ۶/۱٪ به ارتباط و حمل و نقل، و ۲۰/۵٪ به سایر رشته‌ها تعلق داشته است (*ازبکستان*، ۶). صادرات عمدهٔ ازبکستان پنبه، فلزات اساسی، ماشین‌آلات، منسوجات، وسایل کشاورزی و هوانوردی و نیز کودهای شیمیایی است. واردات عمدهٔ ازبکستان غلات، گوشت، شکر و دیگر کالاهای مصرفی و نیز فرآورده‌های نفتی است. روسیه، اوکراین، قزاقستان، قرقیزستان، تاجیکستان و ترکمنستان از شرکای عمدهٔ بازرگانی ازبکستان محسوب می‌شوند. ۹۰٪ معاملات بازرگانی ازبکستان در ۱۹۹۲م با ۶ جمهوری یاد شده بوده است که در میان آنها قزاقستان دارای مقام عمده‌تری است و ۱۱٪ صادرات و ۱۲٪ واردات ازبکستان با جمهوری قزاقستان بوده است (*ازبکستان*، ۳). در ۱۳۷۲ش کل صادرات جمهوری اسلامی ایران به ازبکستان ۱۶٬۰۶۴۱٬۱ دلار، و واردات آن ۹۴۱٬۸۸۳ دلار بوده است (همان، ۱۶). تولید ناخالص داخلی ازبکستان در ۱۹۹۱م بالغ بر ۴۵ میلیارد و ۹۶۰ میلیون روبل بود. رشد اقتصادی این جمهوری پس از فروپاشی اتحاد شوروی سیر نزولی داشته، و از ۴/۳٪ در ۱۹۹۰م به ۱۲/۹-٪ در ۱۹۹۱م و ۲۰-٪ در ۱۹۹۲م تنزل یافته است («ازبکستان»، ۵۷).

در ۱۹۹۰م طول راههای آهن ازبکستان ۳٬۴۶۰ کمـ ، و راههای شوسه ۸۹٬۲۰۷ کمـ بوده که ۸۳٪ آن را راه آسفالته تشکیل می‌داده است. حدود ۱٬۱۰۰ کمـ از رودخانه‌های ازبکستان قابل کشتیرانی است (همان، ۵۹).

پس از فروپاشی اتحاد شوروی دولت ازبکستان در اول سپتامبر ۱۹۹۱ اعلام استقلال کرد (شریفف، ۱۴۸). در ۸ دسامبر ۱۹۹۲ قانون اساسی جدید جمهوری ازبکستان به‌تصویب رسید (همو، ۱۴۹).

فرهنگ و بهداشت: در ازبکستان از ۱۹۴۳م فرهنگستان علوم تأسیس شد که شمار بخشهای آن به ۳۷، و شمار کارمندان علمی آن به ۴٬۲۹۷ نفر رسید. در سال تحصیلی ۱۹۹۱-۱۹۹۲م در این جمهوری ۸٬۵۵۸ دبستان و دبیرستان وجود داشت که ۴٬۷۲۱٬۴۰۰ دانش‌آموز در آنها تحصیل می‌کردند. شمار آموزگاران و دبیران نیز ۳۸۴ هزار نفر بوده است. در همین سال ۲۵۴٬۴۰۰ محصل در آموزشگاهها، هنرستانها و دانشسراهای مقدماتی تحصیل می‌کردند. شمار دانشجویان مدارس عالی و دانشکده‌های ازبکستان ۳۳۷ هزار نفر بوده است. مهم‌ترین دانشگاههای ازبکستان در شهر تاشکند واقع است («ازبکستان»، ۶۰). در تاشکند مدرسهٔ علوم اسلامی براق‌خان که در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م بنا شده است، فعالیت دارد. این مدرسه در ۱۹۷۴م به مناسبت یکهزار و دویستمین سالگرد محمدبن اسماعیل بخاری صاحب *صحیح*، انستیتوی عالی امام [محمدبن] اسماعیل بخاری نام گرفت (اکبریان، ۱۳۳).

در ۱۹۱۳م در اراضی کنونی ازبکستان ۶۳ بیمارستان کوچک جمعاً با هزار تختخواب و ۱۳۹ پزشک وجود داشت (BSE[3], XXVI/500)، ولی در ۱۹۹۲م شمار تختهای بیمارستانها به ۲۵۷ هزار، و شمار پزشکان به حدود ۷۱ هزار نفر رسید که به هر ۸۳ نفر یک تخت و به هر ۳۰۰ نفر یک پزشک می‌رسیده است («ازبکستان»، همانجا).

در ۱۹۷۵م در ازبکستان ۱۵ روزنامه در سراسر جمهوری و ۲۲ روزنامه در سطح استانها منتشر می‌شد (BSE[3] , XXVI/507). ازبکستان دارای تئاتر درام به نام حمزه و تئاتر اپرا و باله به نام امیرعلیشیر نوایی است (همان، XXVI/518,519).

آثار تاریخی: سرزمین ازبکستان دارای آثار تاریخی بسیاری است که بیشتر آنها متعلق به روزگارانی است که هنوز قوم ازبک به این سرزمین مهاجرت نکرده بودند. یکی از آثار کهن ازبکستان جایگاههایی است متعلق به حدود هزارهٔ سوم ق‌م در کلته مِنار منطقهٔ خوارزم (پوگاچنکووا، «آثار...[3]»، 9) که معرف وجود گروههایی از آدمیان در این منطقه است. در سدهٔ ۶ق م این منطقه بخشی از سرزمینهای تابع دولت هخامنشی ایران بود. از حفاریهای باستان‌شناسان در شهرک باستانی ترمذ نمونه‌هایی از بناهای تاریخی کهن به‌دست آمده است

1. Chirchik-Buzsu 2. Kaskada 3. *Vidayushchiesya...*

(همان، 11-10). در خوارزم بنای باستانی جالبی در ناحیهٔ کوی ـ کریلگان ـ قلعه[1] کشف شد که دایره‌ای شکل و دارای دو دیوار با اتاقهای متعدد بود و توسط ۹ برج نگهبانی می‌شد (همان، 12). کاخ سلطنتی خوارزم در توپراق قلعه از دیگر آثار تاریخی این منطقه است که بنای آن را متعلق به سده‌های ۱ـ۳م (عهد پارتیان) دانسته‌اند. گویا این کاخ شامل ۳۰۰ اتاق بوده است (همانجا). از آثار هنری مهم دیگر بنای ایرتام در ناحیهٔ سرخان دریاست که زمان آن را حدود سده‌های ۱ـ۲م دانسته‌اند. این بنا دارای دو جایگاه بوده که در یکی از آنها تندیس بودا قرار داشته است (همان، 14).

یکی از شهرهای عمده‌ای که بر سر راه سپاه اسکندر مقدونی در کنار سیحون (سیر دریا) قرار داشت، کورُپولیس است که از نام کوروش پدید آمده است (همو، «تاریخ...[2]»، 36). یکی از دژهای دفاعی کهن در شهر سغدی مَرَکَند واقع شده بود. بعضی نام مرکند را با سمرقند یکی دانسته‌اند. گفته شده که دیوار خارجی مرکند بیش از ۱۰ کمـ طول داشته است. اسکندر در ۳۲۸ق م پس از سرکوب شورش اهالی به ویرانی شهر فرمان داد (همان، 37). شهر جانباز (جانباس قلعه) یکی از شهرهای کهن در شمال شرق خوارزم بود (همان، 40). از دیگر شهرهای تاریخی عمده‌ای که جای آن در مرکز سغد و ناحیهٔ مرکند دانسته شده، شهرک افراسیاب در پیرامون سمرقند بوده است که از سدهٔ ۶ق‌م تا روزگار ویرانی آن به دست مغولان در ۶۱۷ق/۱۲۲۰م کم و بیش برپا بوده است (BSE[3], II/434). این شهر در کنار رود مشهور سیاه آب قرار داشته، و نام پارسی کهن آن پارسیاب و نام سغدی آن پارشَواب بوده است. بعدها این نام را با نام اسطوره‌ای افراسیاب مرتبط دانستند و آن‌شهر را بدین‌نام (افراسیاب) نامیدند. در اراضی آسیای مرکزی چند شهرک به نام افراسیاب نامیده شده است که از آن جمله می‌توان به مینگ ـ اوریوک در حومهٔ تاشکند اشاره کرد. اهالی، این شهرک را «کهنه افراسیاب» می‌نامیدند. از دیگر جاهایی که با نام افراسیاب ارتباط داده شده، «شاه‌نشین تپه» است (شیشکین، 122، حاشیهٔ 1). از دیگر سرزمینهای تاریخی ازبکستان، تاشکند است که درگذشته چاچ نام داشت (همو، 128). از بقایای آثار تاریخی کهن در اراضی ازبکستان «پل‌برزو» نزدیک افراسیاب است (همو، 127). نقاشی دیواری متعلق به سده‌های ۱ـ۲ق/۷ـ۸م در پنجکنت از جمله آثار تاریخی برجستهٔ موجود در ازبکستان است.

از دیگر آثار تاریخی می‌توان به این بناها اشاره کرد: آرامگاههایی از امیران سامانی در بخارا متعلق به سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م؛ مسجدی با عنوان نمازگاه متعلق به سدهٔ ۶ق/۱۲م؛ آرامگاه چشم ایوب (سده‌های ۶ ـ ۸ق/۱۲ـ۱۴م)؛ مدرسهٔ الغبیک (۸۲۰ق/۱۴۱۷م)؛ مسجد کلان (۹۲۰ق/۱۵۱۴م)؛ طاق زرگران (سدهٔ ۱۰ق/۱۶م)؛ مسجد و مدرسهٔ میرعرب (۹۴۳ـ۹۴۴ق/۱۵۳۵ـ۱۵۳۷م)؛ ارگ، دیوار و دروازهٔ شهر بخارا؛ مسجد خواجه زین‌الدین (سدهٔ ۱۰ق/۱۶م)؛ مدرسهٔ مُداری‌خان (۹۷۴ ـ ۹۷۵ق/۱۵۶۶ـ۱۵۶۷م)؛ مدرسهٔ عبدالله‌خان (۹۹۶ـ ۹۹۸ق/ ۱۵۸۸ـ۱۵۹۰م)؛ مدرسهٔ عبدالعزیزخان (۱۰۶۲ق/۱۶۵۲م)؛ مجموعهٔ معماری به نام لب حوض (۱۰۲۹ق/۱۶۲۰م)؛ چهار منار (۱۲۲۲ق/ ۱۸۰۷م) (پریبیتکووا[3]، جم).

از آثار تاریخی مشهور سمرقند می‌توان به مجموعهٔ بزرگ معماری شاه زند که شامل مساجد، مدارس، آرامگاهها و متعلق به زمانهای مختلف است، اشاره نمود. دیگر آثار تاریخی مهم سمرقند اینهاست: مسجد بی‌بی‌خانم (۸۰۱ ـ۸۰۶ق/۱۳۹۹ـ۱۴۰۳م)؛ گورتیمور با نام گورامیر (۸۰۶ ـ ۸۰۷ق/۱۴۰۳ـ۱۴۰۴م)؛ مدرسهٔ الغبیک (۸۲۳ق/ ۱۴۲۰م)؛ مدرسهٔ شیردار (۱۰۲۸ـ۱۰۴۶ق/۱۶۱۹ـ۱۶۳۶م)؛ مجموعهٔ معماری‌خواجه عبدی درون شامل آرامگاه و مسجد؛ آرامگاه عشرت خان (۸۶۸ق/۱۴۶۴م)؛ زیج الغبیک (سدهٔ ۹ق/۱۵م)؛ مسجد خضر نبی(ع) (همو، جم).

از آثار تاریخی خیوه می‌توان به این بناها اشاره کرد: ارگ کهنه با عنوان «کهنه ارگ»؛ دروازه و دیوار شهر؛ منارهٔ اسلام خواجه؛ آرامگاه سیدعلاءالدین (سدهٔ ۸ق/۱۴م)؛ مسجد جمعه (سدهٔ ۱۲ق/ ۱۸م)؛ مدرسهٔ الله قلی‌خان (۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م)؛ آرامگاه پهلوان محمود (۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م)؛ کلته منار و مدرسهٔ امین‌خان (۱۲۶۷ـ ۱۲۶۸ق/ ۱۸۵۱ـ۱۸۵۲م) (همو، جم).

بزرگان: از بزرگان دانش و ادب و شخصیتهای ایرانی و اسلامی که در ازبکستان ــ بخشی از ماوراءالنهر ــ پرورش یافته‌اند، می‌توان به مشاهیری چون رودکی، فارابی، ابن‌سینا، امیرعلیشیرنوایی، شیخ نجم‌الدین کبریٰ، محمدبن اسماعیل بخاری و... اشاره کرد.

مآخذ: ازبکستان، مؤسسهٔ مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، ترجمهٔ فرشاد صمصامی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ «ازبکستان»، *کشورهای مستقل مشترک‌المنافع و جمهوریهای بالتیک*، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ اکبریان، مهراب، «سفرنامهٔ ماوراءالنهر»، سیمرغ، تهران، ۱۳۶۹ش، س ۱، شم ۷، ۸، ۹؛ ریوکین، مایکل، *حکومت مسکو و مسألهٔ مسلمانان آسیای مرکزی شوروی*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ شریفف، علیشیر، «ازبکستان کشوری کشف نشده»، ترجمهٔ قاسم ملکی، *فصل‌نامهٔ مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز*، تهران، ۱۳۷۲ش، س ۲، شم ۲؛ گلی‌زواره، غلامرضا، «جمهوری خودمختار و مسلمان‌نشین قراقالپاق»، *پاسدار اسلام*، س ۱۲، شم ۱۴۱؛ نصرت، نسرین، «وضعیت اقتصادی جمهوری ازبکستان»، *مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز*، تهران، ۱۳۷۲ش، س ۱، شم ۴؛ تحقیقات مؤلف؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, New York, 1986; Akramov, Z. M. et al., *Sovetskiĭ Soyuz (Uzbekistan)*, Moscow, 1970; BSE[3]; Masov, R., *Istoriya topornogo razdeleniya*, Dushanbe, 1991; Nurnazarov, M. & Kh. Muhabbatol, *Geografiya*, Dushanbe, 1991; Pribitkova, A. M., *Pamyatniki arkhitektury Sredneĭ Azii*, Moscow, 1971; Pugachenkova, G. A. & L. I. Rempel, *Istoriya iskusstv Uzbekistana*, Moscow, 1965; id, *Vidayushchiesya pamyatniki arkhitektury Uzbekistana*, Tashkent, 1958; Shishkin, V. A., «Kal'ai Afrasiab», *Afrasiab*, Tashkent, 1969; *Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar*, Moscow, 1987; *Whitaker's Almanach*, London, 1995.

عنایت‌الله رضا

II. تاریخ

از آنجا که نام قومیِ ازبک ریشه در تاریخ دشت قپچاق و اردوی

1. Koi-Krilgan-Kala 2. *Istoriya...* 3. Pribitkova

زرین‌دارد و پس‌از مهاجرت‌فاتحانهٔ محمدخان شیبانی‌به ماوراءالنهر، به تدریج در این موطن ثانی پای گرفته است. در منابع گوناگون جغرافیای تاریخی، در گفت‌وگو از تاریخ ازبکستان، غالباً سرآغاز سخن را به پیش از دورهٔ شیبانی نبرده‌اند؛ اما به سبب آنکه سخن از پیشینهٔ تاریخی یک سرزمین، چون رشته‌ای پیوسته است که تحولات گوناگون قومی، اجتماعی و فرهنگی آن را یکباره نمی‌توان گسست و در نگرش تاریخی حفظ این پیوستگی ناگزیر می‌نماید، در این بخش دوره‌های پیش از ازبکی نیز به گونه‌ای فشرده بررسی خواهند شد.

روزگار پیش از اسلام: حوضهٔ رودهای آمو، سیر و زرافشان در مطالعات مردم‌شناختی به عنوان یکی از کهن‌ترین بومهای زیست انسانی شناخته شده است و یافته‌های باستانی چون فرهنگ جُست در ناحیهٔ فرغانه در خاور، و فرهنگهای تازاباقیاب و سویی‌یارگان در خوارزم، اسنادی زنده‌اند که چهره‌هایی از گذشتهٔ این سرزمین را از روزگار سنگ تا عصر آهن روشن می‌سازند (برای تفصیل، نک: تولستُف، 211-218؛ مومنُف، 18-7). پدیده‌ای که فرهنگهای پیش از تاریخ را به دورهٔ تاریخی پیوند می‌زند و در تاریخ منطقه نقطهٔ عطفی مهم به شمار می‌آید، کوچ آریایی است که زمان‌بندی دقیق آن بحثهای گسترده‌ای را در میان پژوهشگران برانگیخته است؛ به هر تقدیر آنگاه که دورهٔ تاریخی در این منطقه آغاز می‌شود، ساکنان اصلی آن مردمانی کشاورز و سوداگر بوده‌اند که سرزمین آنان ــ شاید تحت تأثیر نامهایی قومی ــ در حوضهٔ زرافشان به «سُغد» و در حوضهٔ سفلای آمو به «خوارزم» نامبردار بوده است (نک: همو، 22-21).

برخی از محققان، ایران ویج، سرزمین نیاکانی یادشده در *اوستا* را با خوارزم پیوند داده، و بدین ترتیب خوارزم را موطنی دانسته‌اند که ایرانیان پیش از کوچ خود به سمت جنوب، در آن می‌زیسته‌اند (مثلاً نک: مارکوارت، 155 ؛ نیز نک: بیرونی، ۳۵: یک روایت سنتی‌خوارزمی که تاریخ خوارزم را از حدود سال ۱۳۰۰ ق‌م آغاز کرده است). برپایهٔ شواهد تاریخی، سرزمینهای سغد و خوارزم در جریان کشورگشاییهای کورش‌اول (ح ۵۲۵ ق‌م) به زیر فرمان هخامنشیان درآمد و چندی بعد این حاکمیت در حال تزلزل به دست داریوش اول تثبیت گردید(نک: کوک، 244 به بعد؛ مالوان، 398-397). در کتیبه‌های داریوش اول، از سغد و خوارزم به عنوان دو ساتراپ نشین سخن رفته است (نک: کنت، 177 ، جم؛ قس: بیرونی، همانجا: سخن از حاکمیت کیانیان بر خوارزم در سنت خوارزمی). در پی استیلای اسکندر بر قلمرو هخامنشیان، سغد به زیر فرمان حکومت هلنی درآمد (۳۲۹- ۳۲۷ ق‌م)، اما خوارزم با برقراری روابطی صلح‌آمیز با اسکندر، استقلال خود را حفظ کرد (زیمال، 239 -238، 235؛ نیز نک: بیرونی، همانجا: تأیید آن در سنت خوارزمی). در عصر حکومت هلنی، سغد نه به عنوان یک ساتراپ نشین مستقل، بلکه به عنوان تابعی از ساتراپ‌نشین باختر (باکتریا) اداره می‌شد(زیمال، 236-235).

دربارهٔ اینکه هخامنشیان چه بخشی از سغد و خوارزم را تا چه زمانی زیر فرمان خود داشتند، به سختی می‌توان اظهار نظر کرد، اما بر پایهٔ نظر مورخان، دورهٔ کوتاه حکومت سلوکیان در مشرق، و دورهٔ نسبتاً بلند حکومت باختریان هلنی[1] (۲۵۰- ۱۳۵ ق‌م) تنها شامل بخش محدودی در جنوب سغد بوده است (نک: همو، 241-240). در سده‌های ۲-۱ ق‌م، سرزمین سغد یکپارچگی سیاسی نداشت و دست کم میان دو حکومت سغد بخارا و سغد سمرقند تقسیم شده بود. در این دوره نقشی که کوچندگان یوئه‌چی و دیگر اقوام کوچنده در قدرت سیاسی منطقه برجای نهاده‌اند، حائز اهمیت است (نک: همو، 247 -246). در منابع چینی در سخن از تقسیمات حوضه‌های سیر و آمو، به ویژه از سرزمینهای یوئه‌چی و کانگ‌کیو[2] نام برده شده است. در تألیفات محققان شوروی، نام کانگ‌کیو گاه سرزمینی بسیار گسترده از تیان‌شان تا دریای خزر دانسته شده، و گاه به منطقهٔ سغد سمرقند محدود گشته است (نک: گومیلُف، 291 ,218؛ فرامکین، ۱۴۸- ۱۴۹)، اما غالباً کانگ‌کیو و سرزمین خوارزم را یکی دانسته‌اند (نک: تولستف، 220, 292؛ زیمال، 246؛ قس: کنگ ـ هه[3]، سرزمین مرزی میان ایران و توران در *یشتها*، آبان‌یشت، بندهای ۵۴، ۵۷، زامیادیشت، بند ۴). در این دوره چینیان در منطقهٔ فرغانه نفوذ داشته، و حتیٰ دو نوبت (در ۱۰۴ و ۱۰۱ ق‌م) به فرغانه لشکر کشیده‌اند (نک: بارتولد، «فرغانه»، 528).

سغد در سده‌های ۱-۲م، در دورهٔ درخشش کوشانیان، کمابیش در حوزهٔ نفوذ این حکومت قرار داشته است، اما پیوستن خوارزم به قلمرو کوشانیان نزد محققان پذیرش کافی نیافته است (نک: زیمال، 249-247؛ فرامکین، ۸۷-۸۸، ۱۴۹). به روزگار تأسیس دولت ساسانی در ایران به دست اردشیر بابکان (جلوس: ۲۲۶ م) ، باوجود گسترش سریع قلمرو او، چنین می‌نماید که مرو پایگاه مرزی تلقی می‌شده، و شاهدی بر نافذ بودن فرمان اردشیر در آن سوی آمو به دست نیامده است (فرای، 124؛ نیز نک: ابن‌خردادبه، ۱۷-۱۸: تأیید آن در فهرستی منسوب به اردشیر از امیران تحت فرمان او).

خوارزم بر پایهٔ آنچه در تواریخ اسلامی آمده، در شمار فتوحات اردشیر بوده است (نک: ابن‌اثیر، ۳۸۴/۱). در کتیبهٔ کعبهٔ زرتشت متعلق به شاپور اول جانشین او (متن پارتی، سطر ۲؛ متن یونانی، سطر ۴) در اوج گستردگی قلمرو ساسانی، در منتهای مناطقی که خراج‌گزار شاپور شده بودند، نام کش (برای متون اصلی، نک: اسپرینگلینگ، 9-7، نیز لوحهٔ 10؛ قس: فرای 127، که آن را کاشغر خوانده است)، سغد و «کوههای چاچستان» (منطقهٔ کنونی تاشکند) دیده می‌شود، اما برخی از مورخان برپایهٔ شواهد تاریخی برآنند که این حاکمیت در حد تحمیل محدود سیادت ساسانی بر حکمرانان بومی بوده است و در واقع هیچ‌یک از شاه‌نشینهای آن سوی آمو در شمار « دستکرت» شاپور اول محسوب نبوده‌اند (نک: زیمال، 258).

به هر روی، در سده‌های ۳-۵م، سغد بزرگ عملاً به چند شاه‌نشین

1.Helleno-Bactria 2.K'ang-kiu 3.Kang-ha

منقسم شده بود و به شکل ملوک الطوایفی اداره می‌شد (نک: همو، 250؛ فرامکین، ۱۵۰)؛ دور نیست که نواحی یاد شده در کتیبهٔ شاپور، یعنی کش، سغد (به مفهومی محدود) و چاچستان، از نمونه‌های این شاه‌نشینها بوده باشند. در همان سده‌ها خوارزم نیز به دو شاه‌نشینِ تخت کرانهٔ شرقی آمو و تخت کرانهٔ غربی تقسیم شده بود (زیمال، همانجا). بر پایهٔ روایت بیرونی، در میانهٔ سدهٔ ۳م، مردی به نام آفریغ با نسب نمادین کیانی سلسله‌ای جدید از خوارزمشاهان را بنیان نهاد که تداوم آن تا سدهٔ ۳ ق /۹م حفظ گردید (نک: ص ۳۵-۳۶)؛ تولستف از باستان‌شناسان شوروی نیز دوره‌ای بلند از تاریخ خوارزم (سده‌های ۴-۹م) را مقطعی پیوسته یافته، و آن را دورهٔ آفریغی نام نهاده است (ص 224 ؛ نیز نک: فرامکین، ۱۴۹).

در سدهٔ ۵م، قوم هیطل (چینی: یه- تا[1]؛ یونانی: افثالیتای[2]) که نفوذ سیاسیشان در منطقه با استیلا بر نواحی تخارستان آغاز شده، و قدرت فزایندهٔ آنان در همسایگی ساسانیان، «جوی بلخ» (ظاهراً رود سرخاب) را به عنوان خط مرزی میان ایران ساسانی و سرزمین هیطلان تثبیت کرده بود («نامهٔ تنسر[3]»، 63؛ نیز نک: ابن‌فقیه، ۳۱۴: تأیید آن). اگرچه خود به عنوان سلسله‌ای حکومتی حضوری پردوام نداشته‌اند، اما در تاریخ منطقه از چنان جایگاه مهمی برخوردار بوده‌اند که نام خود را تا دیر زمانی به یادگار گذارند؛ حتیٰ در دورهٔ اسلامی عنوان «سرزمین هیطل» تا قرنها به سان عنوانی عام برای سرزمینهای آن سوی آمو، از بخارا تا چاچ و فرغانه به کار برده می‌شد (مثلاً نک: همانجا؛ مقدسی، ۲۶۱؛ یاقوت، ۹۹۹/۴). در سدهٔ ۶م هیاطله به عنوان قدرت نخست سیاسی در منطقه، جای خود را به ترکان دادند که در شرق ماوراءالنهر دولت پرقدرتی تأسیس کرده بودند و در طول سده‌های ۶-۷م شاه‌نشینهای ماوراءالنهر را تحت نفوذ خود درآوردند (نک: گومیلف، 107). این نفوذ خود شتاب دهندهٔ مهاجرت تدریجی گروههای ترک به سوی غرب بود که در سده‌های ۱ و ۲ق/۷ و ۸م به سکنیٰ گرفتن گروههایی از کوچندگان قوم غز در مناطق شمالی - غربی و قوم قارلق در مناطق شرقی ماوراءالنهر منجر شد (نک: هـ د، ازبک، بخش ب، شم ۲).

دورهٔ اسلامی: با شکل‌گیری خلافت اسلامی در حجاز و آغاز فتوح اسلامی، در ۲۲ق/۶۴۳م خراسان تا رود آمو فتح شد و از آن پس به عنوان یکی از ولایات تحت فرمان خلافت اسلامی درآمد. از ۵۴ق/۶۷۴م والیان خراسان جنگهایی را با شاه‌نشینهای سغد و خوارزم آغاز کردند که بدون نتیجه‌ای قطعی تا ۹۰ق/۷۰۹م ادامه یافت و در واکنش نسبت به آن، شاهان محلی در برابر مسلمانان به ائتلافی نظامی روی آوردند (نک: طبری، ۴۷۳/۵). البته جاه‌طلبی برخی از این شاهان و دست‌اندازی آنان به شاه‌نشینهای مجاور، بر این ائتلاف آسیب می‌زده، و آن را به ضعف می‌کشانیده است؛ چنانکه در آستانهٔ فتوح نهایی مسلمانان، غوزک شاه سمرقند با تصرف سغد (سغد کوچک)، کَش، نَسَف و شاید برخی دیگر از سرزمینهای منطقه (نک: یعقوبی، ۲۸۷/۲)، عملاً جز تضعیف توان نظامی ماوراءالنهریان حاصلی به بار نیاورد. در واقع رود آمو در خلال این سالها مرزی طبیعی میان متصرفات خلافت اسلامی و شاه‌نشینهای سغد به شمار می‌آمد و از همین رو، سرزمینهای سغد در آثار مسلمانان به «ماوراء النهر» شهرت یافت؛ نامی که پس از درنوردیدن این مرز توسط مسلمانان، همچنان در طی قرنها بر سرزمین میان دو رود آمو و سیر اطلاق شده است. در سالهای ۹۰-۹۶ق/۷۰۹-۷۱۵م، قتیبة بن مسلم که از سوی خلیفهٔ وقت به عنوان والی خراسان تعیین شده بود، جنگهای جدی و پردامنه‌ای با شاه‌نشینهای سغد و خوارزم سازمان داد که در نتیجهٔ آن حاکمیت خلافت اسلامی با ثباتی نسبی ــ و البته با مفهومی خاص ــ بر سرزمینهای شمال خراسان استوارتر شد (نک: بلاذری، ۳۹۸ به بعد؛ طبری، سالهای ۹۰-۹۶؛ نرشخی، ۵۲ به بعد). در این دوره، تداوم نظام ملوک الطوایفی ماقبل اسلامی تا حد قابل ملاحظه‌ای حفظ گردید و شاه‌نشینهای سنتی با همان سلسله‌های شاهی به حیات خود ادامه دادند. به عنوان نمونه‌ای شاخص، نرشخی دربارهٔ تداوم خاندان شاهی در بخارا بدون انقطاع از عصر ماقبل اسلامی تا روزگار امیر اسماعیل سامانی گزارشی مفصل آورده است (ص۱۱، ۱۴-۱۶). بیرونی نیز در سخن از فتح خوارزم به تداوم سلسلهٔ خوارزمشاهان کهن تا چندی پس از فتح خوارزم اشاره کرده است (ص ۳۵-۳۶).

در منابع متعدد مربوط به سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م هنوز خاطرهٔ این ملوک طوایف برجای مانده بوده، و در این آثار به القاب این شاهان بومی اشارت رفته است؛ القاب شاهان اصلی سغد و خوارزم در این منابع چنین ثبت شده است: بخارا خداه، در بخارا؛ طَرخان (یا طَرخون)، در سمرقند؛ پیروز (فیروز)، در سغد (سغد کوچک در جنوب سمرقند)؛ إخشید، در فرغانه؛ نیدون (؟)، در کش؛ افشین، در اسروشنه؛ تدن (؟)، در چاچ؛ ترمذشاه، در تِرمِذ؛ خوارزمشاه (ابن‌خردادبه، ۴۰: خسرو خوارزم)، در خوارزم (همو، ۳۹-۴۰؛ بیرونی، ۱۰۱؛ نیز نک: یعقوبی، ۲۸۶/۲، ۲۹۳، ۳۱۱؛ بلاذری، ۴۰۱ -۴۰۹؛ نیز شاه چغانیان؛ طبری، جم؛ نرشخی، ۱۱، جم). در دوره‌ای افزون بر یک قرن و نیم (۹۶-۲۶۰ق/۷۱۵-۸۷۴م) ماوراءالنهر و خوارزم، به نوعی در حوزهٔ نفوذ ولایت خراسان قرار داشته‌اند. گردآوری مالیات و حفظ حاکمیت نظامی بر آن سرزمینها بخشی از وظایف والی خراسان بود و او نمایندگانی را به عنوان «عامل» به مراکز حکومتی ملوک طوایف گسیل می‌داشت. شاهان بومی که خود نیز یکی پس از دیگری اسلام آورده بودند، با پذیرش تعهدات مالیاتی و سیادت نظامی والیان خراسان، عملاً در امور داخلی قلمرو خویش با اختیار و استقلال حکم می‌راندند و حتیٰ توارث تاج و تخت آنان به گونه‌ای از جانب والیان خراسان حمایت می‌شد (نک: یعقوبی، ۲۸۷/۲؛ ابن‌خردادبه، ۳۴-۳۹؛ اصطخری، ۲۹۲؛ ابن‌حوقل، ۴۶۸؛ نرشخی، ۱۴-۱۶).

---

1. Ye-ta 2. Ephthalitai 3. *The Letter*...

در سیاهه‌ای که توسط ابوالوزیر دبیر خلافت عباسی، در ۱۷۹ق/۷۹۵م برای عواید خراج خزانهٔ بغداد تدوین شده است و تاحدی تقسیمات کشوری را نیز باز می‌نماید، به طور مستقل از سرزمینهای ماوراءالنهر و خوارزم نام برده نشده، و تنها از عواید خراج خراسان سخن به میان آمده است (نک: جهشیاری، ۲۲۷ به بعد؛ نیز ابن‌خلدون، ۳۲۲/۱).

الحاق خراج ماوراءالنهر و خوارزم به خراسان، به طور صریح در سیاههٔ دولتی تدوین شده در ۲۲۱ق/۸۳۶م نیز دیده می‌شود (نک: قدامه، ۱۷۲). این دوره از تاریخ منطقه که می‌توان از آن به دورهٔ آغازین اسلامی تعبیر کرد، در تحقیقات نوین، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از حوادث مهم اوایل این دوره، می‌توان به شورشهای مکرر «رِدّه» (در اصطلاح منابع اسلامی) و جنگهای روی داده با والیان خراسان از جمله در سالهای ۱۱۰-۱۱۲ و ۱۲۱ق (نک: طبری، همین سالها) اشاره کرد که می‌تواند تلاشهایی در جهت استقلال‌طلبی تلقی گردد. این تلاشهای استقلال طلبانه با نفوذ فرهنگی اسلام، به زودی جنبهٔ اسلام گریزی خود را از دست داد و جای خود را به جنبشهایی داد که در تاریخ فرهنگ اسلامی با عنوان شعوبی‌گری شناخته شده‌است. این حرکتها جز استثنایی شاخص چون قیام سپیدجامگان (مثلاً نک: نرشخی، ۹۲-۹)، عموماً با پذیرش اساس دیانت اسلام همراه بود.

در جریان انتقال خلافت از امویان به عباسیان، گویا ماوراءالنهریان و خوارزمیان از قیام ضد اموی ابومسلم خراسانی که ظاهراً جنبهٔ فرقه‌ای با گرایش تشیع عباسی نیز داشت، حمایت کردند (نک: ابن‌اثیر، ۳۵۸/۵)، اما پس از تحقق این انتقال قدرت، بی‌درنگ جریانی ضد عباسی در منطقه شکل گرفت که ابومسلم ناگزیر شد برای تثبیت حاکمیت عباسیان بر ماوراءالنهر به آن دیار سپاه برد (طبری، ۴۶۴/۷). در همین دوره تشیع علوی نیز در ماوراءالنهر هوادارانی داشت و از حضور سیاسی این گرایش به طور خاص باید به حمایت بخاراییان‌از قیام ضد عباسی شریک بن شیخ مَهری (یا مَهدی) در ۱۳۳ق/۷۵۱م اشاره کرد که او را علوی مذهب گفته‌اند (نک: همو، ۴۵۹/۷؛ نرشخی، ۸۶ به بعد). ریشه‌دار شدن دین اسلام در ماوراءالنهر، به ویژه در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق/۸م (مثلاً نک: ذهبی، ۲۱۷-۲۲۳) از یک سو، و اضمحلال دولتهای پرقدرت ترکی- غیراسلامی در مشرق از سوی دیگر، عواملی اساسی بودند که راه را برای شکل‌گیری حکومتی باثبات، مستقل و یکپارچه با هویت ملی- اسلامی در منطقهٔ ماوراءالنهر فراهم آورد.

بر پایهٔ اشاراتی که در منابع دیده می‌شود (مثلاً نک: نرشخی، ۱۱، ۱۵-۱۶)، آغاز فرمانروایی سامانیان را باید پایان دورهٔ ملوک الطوایفی انگاشت؛ چه، واپسین یادکردها از شاهان محلی ماوراءالنهر از عصر آغازین سامانی فراتر نمی‌آید. سامان خداه (خدات) یکی از امرای کوچک محلی در ماوراءالنهر (نک: یاقوت، ۱۳/۳: سامان از توابع سمرقند) بود که خود و فرزندش اسد اسلام آوردند و ۴ تن از فرزندانش در خلال سالهای حضور مأمون (خلیفهٔ آینده) در خراسان، خدمات شایانی به وی کردند. همزمان با رویکرد مأمون به بغداد برای دست یافتن به خلافت، غسّان بن عبّاد که از سوی او به عنوان والی خراسان منصوب شده بود، فرزندان اسد بن سامان به نامهای نوح، احمد، یحییٰ و الیاس را به پاس خدمات و نیز به سبب کاردانیشان، در ۲۰۴ق/۸۱۹م به ترتیب به حکومت سمرقند، فرغانه، چاچ و هرات گمارد و والیِ پس از او، طاهر ذوالیمینین نیز آنان را بر امارت ابقا کرد (ابن‌اثیر، ۲۷۹/۷). چون نوح در ۲۲۷ق/۸۴۲م درگذشت، والی وقت خراسان، طلحة بن طاهر حکومت سمرقند را به قلمرو احمد افزود. پس از درگذشت احمد در ۲۵۰ق/۸۶۴م، فرزند مهتر او نصر به جانشینی پدر منصوب شد و سرانجام در ۲۶۱ق/۸۷۵م، خلیفهٔ بغداد، خود ولایت او بر تمامی سرزمین ماوراءالنهر را رسمیت داد (نک: همو، ۲۷۹/۷-۲۸۲).

با نظری به پیشینهٔ حکومت سامانیان در منطقه، تأیید فرمانروایی نصر بن احمد به طور مستقیم از بغداد، عملاً به معنی رسمیت بخشیدن به ماوراءالنهر به عنوان ولایتی مستقل در عرض خراسان است که از سویی نقطهٔ عطفی در تاریخ ماوراءالنهر اسلامی به شمار می‌آید و از سوی دیگر نقطهٔ آغازی برای امارت سلسلهٔ سامانی تلقی می‌گردد؛ چه، پذیرش سیادت خلافت بغداد نیز بیشتر جنبهٔ نمادین داشت و کوششی در جهت حرمت نهادن بر شعایر مذهبی «اهل سنت و جماعت» بود. روزگار سلسلهٔ سامانی ۱۲۸ سال به طول انجامید و جز مدتی کوتاه که سمرقند مرکزیت داشت، تختگاه آن شهر بخارا بود. بر پایهٔ برداشتی از منابع، تقسیمات کشوری سامانیان در ماوراءالنهر با مرزبندیهای سنتی ملوک طوایف بسیار نزدیک بود و بخشهای اصلی آن کوره‌های بخارا، سغد (سغد کوچک)، کش و نخشب، سمرقند، اسروشنه، چاچ، فرغانه و چغانیان بود. در اوج اقتدار این دولت، جز ماوراءالنهر، بخش بزرگی از ایران مشتمل بر خراسان، سیستان، گرگان و طبرستان و حتیٰ مناطقی از جبال ایران در قلمرو آنان بود. از مشخصات فرهنگی این دوره، می‌توان رسمیت یافتن گرایش حنفی (نک: ابوالقاسم حکیم، ۱۷-۱۹) و رواج گستردهٔ ادب فارسی و سنتهای ایرانی را برشمرد.

خوارزم‌در روزگارسامانیان‌تا ۲۸۷ق/۹۰۰م‌در دست‌خوارزمشاهان آفریغی بود که خود تحت تابعیت والی خراسان بودند (نک: ابن‌اثیر، ۲۸۱/۷، ۳۰۲، جم) و تختگاه ایشان شهر قدیم کاث بود که به تدریج از اهمیت آن کاسته می‌شد (نک: اصطخری، ۳۰۰؛ *حدود العالم*، ۱۲۲). در ۲۸۷ق از سوی خلیفهٔ بغداد متصرفات عمرولیث صفاری و از آن جمله ولایت خراسان به قلمرو سامانیان افزوده شد (ابن‌اثیر، ۵۰۲/۷) و سرزمین خوارزم نیز که از والی خراسان فرمان می‌برد، از آن پس تابعیت امیران سامانی را پذیرفت (مثلاً نک: همو، ۸۸/۸، ۱۲۵، جم؛ نیز مقدسی، ۳۳۷). در میانهٔ سدهٔ ۴ق/۱۰م سرزمین خوارزم شاید بر پایهٔ تقسیمی باستانی به دو بخش مستقل تجزیه شده بود که با تفاوتهایی، هر دو از سامانیان فرمان می‌بردند. بخش شرقی با تختگاه کاث و به فرمانروایی آفریغیان، نمایندهٔ خوارزم باستانی بود و بخش غربی امیر نشینی نوپا با مرکزیت گُرگانج بود که زمامداران آن کوتاه زمانی لقب

«امیر گرگانج» را بر خود داشته‌اند (نک: حدود *العالم*، ۱۲۳؛ نیز ابن‌اثیر، ۱۰۸/۹؛ قس: اصطخری، ۲۹۹، که بدون اشاره به دو حکومت، وجود دو مرکز را می‌نمایاند). در سیاهه‌ای مهم از خراج خراسان که ابن‌حوقل به دست داده (زمان حضور او در منطقه: ح ۳۵۸ق/۹۶۹م)، در میانهٔ سدهٔ ۴ق خراج گرگانج از خوارزم (کاث) مجزا بوده است (نک: ابن‌حوقل، ۴۷۰؛ نیز مقدسی، ۳۴۰، که سیاههٔ او ظاهراً مربوط به روزگاری پیش‌تر است). از گزارش مقدسی همچنین می‌توان دریافت که در ربع سوم سدهٔ ۴ق، سامانیان به عللی از امیران خوارزم (ظاهراً کاث) خراج نمی‌گرفته، و به دریافت هدایایی به نشانهٔ وفاداری اکتفا می‌کرده‌اند (نک: ص ۳۳۷). در ۳۸۷ق/۹۹۷م در واپسین سالهای دورهٔ سامانی، مأمون ابن محمد امیر گرگانج به خوارزم شرقی حمله برد و با کشتن واپسین خوارزمشاه آفریغی، دو خوارزم را متحد کرد و خود را خوارزمشاه خواند (نک: ابن‌اثیر، همانجا؛ نیز بیرونی، ۳۶؛ نیز نک: «گزارش...[1]»، VI/91: کتیبه‌ای مربوط به ۴۰۱ق دال بر کاربرد عنوان خوارزمشاه برای حاکمان گرگانج).

خوارزمشاهان در آغاز با سلطان محمود غزنوی روابطی دوستانه داشتند، با اینهمه، قلمرو آنان در ۴۰۷ق/۱۰۱۶م به خراسانِ تحت فرمان غزنوی الحاق شد (نک: ابن‌اثیر، ۱۳۲/۹، ۲۶۴). در ۳۸۹ق/۹۹۹م سلسلهٔ سامانی منقرض شد و قراخانیان در ماوراءالنهر و غزنویان در خراسان بر جای آنان نشستند. قراخانیان از سدهٔ ۴ق در ترکستان دولتی را تشکیل داده بودند که‌نخستین دولت ترک مسلمان محسوب می‌شد و از همین رو استیلای آنان بر ماوراءالنهر با مقاومت جدیِ بومیان مواجه نگردید. آنان در طول دورهٔ حکومت غزنویان نخستین (حک تا ۴۳۱ق/۱۰۴۰م) و اوایل عصر سلجوقیان، در قالب تفاهمی ضمنی مبنی بر شناسایی رود آمو به عنوان مرز، با آرامش بر آن سوی آمو حکم راندند. در ۴۸۲ق/۱۰۸۹م ملکشاه سلجوقی به ماوراءالنهر لشکر کشید و ظاهراً بدون ایجاد دگرگونی در نظام حکومتی قراخانیان، به قلمرو خود بازگشت (نک: همو، ۱۷۱/۱۰-۱۷۵، نیز ۲۴۳، ۲۶۵)، اما با این کار جای پایی برای گسترش نفوذ سلجوقیان در آن سوی آمو باز شد که در نتیجهٔ آن، در حدود دههٔ سوم سدهٔ ۶ق تعیین امیران قراخانی که خود را خاقان می‌نامیدند (نک: «گزارش»، VIII/ 133)، عملاً با امضای سلطان سنجر فرمانروای سلجوقی خراسان صورت می‌پذیرفت (ابن اثیر، ۳۴۷/۱۰، ۳۵۰، ۸۳/۱۱).

در ۵۳۶ق/۱۱۴۲م دولت قراختاییان غیر مسلمان که از چندی پیش در ترکستان پای گرفته بود، توانست حاکمیت ماوراءالنهر را نیز در دست گیرد و این تسلط را به رغم ناهمگونی دینی تا ۶۱۲ق/۱۲۱۵م دوام بخشد. این سنت دیرین در ماوراءالنهر که قدرتهای تازه وارد خاندانهای کهن حکومتی را با اعطای اختیاراتی به خدمت خود می‌گرفتند، توسط قراختاییان نیز رعایت شد و امیرانی که از جانب ایشان بر مناطق گوناگون ماوراءالنهر فرمان می‌راندند، از تیرهٔ همان قراخانیان بوده‌اند (نک: همو، ۸۱/۱۱ به بعد، ۲۵۹/۱۲). در عهد قراخانیان و قراختاییان مرکز حکومت ماوراءالنهر سمرقند بود (همو، ۳۴۷/۱۰، ۲۵۹/۱۲).

در گرگانج، خوارزمشاهان تحت حمایت غزنویان، از ۴۲۶ق/۱۰۳۵م به سلجوقیان گرایش یافتند (همو، ۴۷۷/۹، ۴۸۷، ۵۰۴) و همین تغییر موضع باعث شد تا در ۴۳۰ق، در آستانهٔ سقوط غزنویان بزرگ، سلطان مسعود با حمله‌ای خونین خوارزمشاهی جدید از خاندانی دیگر تعیین نماید (همو، ۴۶۲/۹)، اما با اقتدار یافتن سلجوقیان بزرگ (حک ۴۲۹-۵۵۲ق/۱۰۳۸-۱۱۵۷م)، خوارزم به عنوان تابعی از ولایت خراسان به فرمان آنان گردن نهاد (همو، ۵۰۴/۹، ۷/۱۰، ۲۶۷-۲۶۸).

درحدودسال ۴۷۰ق/۱۰۷۷م غلامی ترک از اهل غزنه به‌نام انوشتکین از سوی ملکشاه سلجوقی به فرمانروایی خوارزم گمارده شد و این آغاز سلسله‌ای جدید از خوارزمشاهان شد که حکومت آنان تا روزگار مغول ادامه یافت. استقلال‌خواهی آتسز خوارزمشاه در ۵۳۳ق/ ۱۱۳۹م سرکوب شد و سیادت سلجوقیان بر خوارزم تا ۵۵۲ق/ ۱۱۵۸م، سال درگذشت سلطان سنجر ادامه یافت (همو، ۹۵/۱۱ به بعد، ۲۰۹). از این سال خوارزمشاهان ترک استقلال خود را به دست آوردند و تا ۵۹۰ق/۱۱۹۴م قلمرو آنان تا اصفهان گسترش یافت. در ۶۰۴ق/۱۲۰۷م جنگهای خوارزمشاهان با قراختاییان در شرق آغاز شد و سرانجام در ۶۱۲ق/۱۲۱۵م با شکست قراختاییان، ماوراءالنهر به دست خوارزمشاهان افتاد و مرزهای آنان در زمانی کوتاه (تا ۶۱۷ق) تا اُترار کشیده شد (نک: همو، ۸۶/۱۱، ۲۵۱/۱۲-۲۶۰، ۲۶۷، ۳۶۲).

یاقوت حموی در تحلیلی دربارهٔ علل انحطاط سیاسی در ماوراءالنهر در آستانهٔ حملهٔ مغولان، بر آن است که خوارزمشاهان به هنگام گشودن ماوراءالنهر (بدون توجه به سنن) سلسلهٔ خانهای بومی شده و پرسابقهٔ قراخانی را از میان برداشتند و چون سرزمینهای آنان را ملک خود ساختند، از حفظ و ادارهٔ آن درماندند و پیش از آنکه مغولان ضربهٔ قطعی را بر پیکر ماوراءالنهر وارد آورند، فاتحان خوارزمی خود آن سرزمین را به سوی ویرانی سوق داده بودند (۴۰۳/۴). گفتنی است که تاشکند در آستانهٔ حملهٔ مغول به عنوان مرکزی مذهبی اهمیت یافته، و اگر کتیبه‌های موجود به دور از اغراق تلقی گردند، مرکز افتای دینی شرق و حتیٰ چین شده بود (نک: «گزارش»، X/70-71، نیز IX/ 105-106).

در آغاز سدهٔ ۷ق/۱۳م، چنگیزخان با سازماندهی کوچندگان مغول و غیرمغول و متصرف شدن بخشهای شمالی چین و قلمرو قراختاییان در ترکستان، با خوارزمشاهان همسایه شد و به دنبال تیرگی روابط، در ۶۱۷ق/۱۲۲۰م به قلمرو آنان لشکر کشید. او با سرعت شهرهای ماوراءالنهر را یکی پس از دیگری متصرف شد و به دنبال آن خوارزم را ضمیمهٔ قلمرو خود ساخت و به زودی قلمرو او تا خراسان و اقصیٰ نقاط ایران گسترش یافت.

---

1. *Ré pertoire...*

پسران چنگیزخان ــ اوکتای، تولی، جوچی و جغتای ــ در قلمرو متصرفات پدر دولتهای مستقلی تأسیس کردند که تا قرنها دوام یافت. سرزمینی مشتمل بر بخش شرقی ازبکستان کنونی تا ترکستان شرقی در قلمرو جغتای بود و در همسایگی آن از شرق، حکومت خان بزرگ مغول در چین، از شمال و غرب قلمرو اردوی زرین و از جنوب حکومت ایلخانان ایران قرار داشت. اگرچه حدود و مرزهای سرزمین جغتای، در منابع تاریخیِ برجای مانده، به دقت روشن نشده است، اما به تعبیری مجمل می‌توان گفت که گسترش آن در جنوب تا رود آمو (رشیدالدین، ۳۴) و در شرق تا اقصیٰ نقاط ترکستان (جوینی، ۲۲۶/۱؛ حمدالله، ۵۷۳ـ۵۷۴) بوده است؛ اما در غرب، سرزمین خوارزم در قلمرو اردوی زرین بود (همانجا). خوارزم در اردوی زرین، به‌ویژه در عهد ازبک خان به عنوان مهم‌ترین ناحیه پس از سرای (تختگاه) شناخته می‌شد (ابن‌بطوطه، ۳۵۹؛ نک: لین‌پول، X/135: سکه‌های اردوی زرین که در این شهر ضرب می‌شد). به تصریح مورخان، دولت خانان جغتای در ماوراءالنهر دولتی مستقل بوده، و بجز نظارت عالیهٔ خان نشین‌چین، به طور معمول، تابع خان‌نشینهای بزرگ مجاور خود نبوده است (مثلاً نک: ابن بطوطه، ۳۷۰: جدایی آن از اردوی زرین؛ رشیدالدین، ۲۳۳: جدایی آن از ایلخانان ایران).

از وقایع تاریخی مربوط به دولت جغتاییان در طول ۱۵۰ سال حیات آنان تا حملهٔ تیمور، جز آگاهیهای پراکنده در منابع، اطلاعی در دست نیست. آنچه به اجمال می‌توان بدان اشاره کرد، این است که افزون بر اختلافات داخلی، درگیریهای گاه و بیگاه جغتاییان با ایلخانان ایران، در مواردی پرداخت خراجی را نیز به آنان تحمیل می‌کرده است (نک: بارتولد، ۵۰۷/۲ ـ ۵۰۸). حضور دو تن از فرزندان اوکتای درمیان جغتاییان، می‌تواند مؤید روابط دوستانهٔ حکومت جغتایی با همسایگان شرقی خود از الوس اوکتای باشد (نک: همانجا).

در ۷۷۱ق امیر تیمور بابراندازی حکمرانان جغتایی در ماوراءالنهر، قلمرو دولت ۱۵۰ سالهٔ آنان را به بخش شرقی آن محدود کرد، اما وی حکومت خود را تجدید حیاتی برای حکومت متشتت پیشین می‌شمرد و از اینکه حکومت خود را نیز یک حکومت جغتایی بخواند، باکی نداشت (نک: نظام‌الدین، جم). او در کوتاه زمانی، سمرقند تختگاه جغتای را به مرکز حکومتی بدل کرد که از دمشق تا دهلی را به زیر فرمان داشت.

تیمور در شمال به رغم تلاشهای نخستین خود در جهت مطیع ساختن اردوی زرین (نک: ه‍ د، ۶۷۹/۱)، سیاست کشورگشایی را دنبال نکرد؛ همچنین او و جانشینانش در برخورد با چین، همسایهٔ مقتدر شرقی، سیاستی دوستانه در پیش گرفتند. اخبار مربوط به سفیران ماوراءالنهری از جانب امیران تیموری به دربار امپراتوران چین در منابع تاریخی چینی یاد شده است (مثلاً نک: «اسناد چینی[1]»، 44 به بعد: اطلاعات گزینش شده از مین‌شی‌سان). در اواخر عهد تیموری گه‌گاه‌تیرگیهایی در روابط آنان دیده می‌شود، چنانکه در کتاب مین‌شی‌سان از ائتلاف ضد چینی سمرقند (دولت تیموری) با حکومت تورفان در حدود سال ۸۹۵ق/۱۴۹۰م سخن به میان آمده است (نک: همان، 40). در دورهٔ تیمور و جانشینان او، ماوراءالنهر از نظر سیاسی و فرهنگی، یکی از درخشان‌ترین روزگاران خود را می‌گذرانیده است و برخی از تیموریان چون شاهرخ و اُلُغ‌بیک نیز آوازه‌ای بلند در تاریخ مشرق برجای نهاده‌اند.

با آنکه تا مدتی پس از انقراض تیموریانِ ماوراءالنهر، هنوز بقایای دولت اصلی جغتایی در ترکستان شرقی به حیات خود ادامه می‌داد (نک: بارتولد، ۵۰۸/۲ـ۵۱۰؛ نیز نک: «اسناد چینی»، 17,53، جم: اسناد مؤید در منابع چینی مانند *مین خوی یا* و *مین شی سان*)، کشور تیموریان و بخش اصلی آن یعنی ماوراءالنهر نام سرزمین جغتای را تا قرنها حفظ کرد و تا پایان عصر تیموری از اهمیت و رواج آن کاسته نشد (مثلاً نک: نظام‌الدین، ۱۳، ۱۴؛ کلاویخو، ۲۱۶، جم). رواج این کاربرد حتیٰ در اوایل دورهٔ شیبانی نیز دیده می‌شود (کنتارینی، ۱۸۱؛ نک: باربارو، ۸۴، ۹۱: تعمیم تسامح آمیز آن تا خوارزم).

اما اصطلاح جغرافیایی «ترکستان» که تا دورهٔ مغول مفهومی محدودتر داشته، و فراتر از سیردریا به سوی باختر را شامل نمی‌شده است، در این دوره رفته‌رفته به مفهومی اعم از ترکستان کهن و ماوراءالنهر کاربرد یافته، و در آثار سالهای انتقال از عصر تیموری به شیبانی، گاه از ترکستان سرزمین جغتای بزرگ اراده شده، و در مقابل «ممالک ازبک» (دشت قپچاق) به کار رفته است (نک: فضل‌الله، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۲۴).

دورهٔ شیبانی: پس از انقراض خاندان باتو، چند تن از خاندان شیبان بن جوچی برادر باتو به مقام خانی اردوی زرین رسیدند و شعبهٔ اصلی خاندان شیبان نیز از دیرباز در سیبریه حکومت داشتند (بارتولد، ۵۰۵/۲ ـ۵۰۶). در واقع همزمان با سرآمدن روزگار اردوی زرین، حکومت شیبانیان در بخش شرقی آن نیز روی به انقراض نهاده بود. در این میان شعبه‌ای از شیبانیان منسوب به پولاد پسر منکو تیمور در آن اوان اقتداری به دست آورده بود، چنانکه عربشاه پسر پولاد بدون آنکه در شمار خانهای اردوی زرین به شمار آید، در دشت قپچاق به نام خود سکه می‌زده است (همانجا). دو فرزند پولاد، عربشاه و ابراهیم اوغلان، به ترتیب نیای خانهای شیبانی در خوارزم و ماوراءالنهر بوده‌اند.

ابوالخیر خان نوادهٔ ابراهیم اوغلان پس از کشته شدن بُراق خان، فرمانروای اردوی سپید، زمانی که بیش از ۱۷ سال نداشت، خود را نامزد جانشینی او ساخت و سرانجام پس از سرکوبی رقیبانی چون مصطفیٰ خان به این خواسته دست یافت (نک: هاورث، II/686-687). سالها بعد حکومت او چنان تثبیت شده بود که او را «قاآن دشت قپچاق» می‌خواندند (خواندمیر، ۱۳۲/۴). اقتدار روزافزون ابوالخیرخان او را به کشورگشایی برمی‌انگیخت و به طبع ماوراءالنهر و خوارزم بیش از همه او را به سوی خود فرا می‌خواند. وی نخست حملات خصمانه به

---

1. *Kitaĭskie...*

ارگنج (ضبط متأخر گرگانج) و سمرقند داشت، اما در سالهای بعد به بهانهٔ حمایت از برخی شاهزادگان تیموری تنها به مداخلات نظامی بسنده کرد (برای تفصیل این وقایع، نک: احمدُف، جم، به‌ویژه 120-86).

پس از ابوالخیر خان (د ۸۷۳ق/۱۴۶۸م)، محمد خان شیبانی نوادهٔ ابوالخیرخان، با لشکری از کوچندگان ازبک روی به ماوراءالنهر نهاد و با تصرف قطعی بخارا در ۹۰۶ق/۱۵۰۰م، نه تنها سلسلهٔ جدیدی در آن سرزمین جایگزین تیموریان ساخت (نک: بابر، گ ۸۰ به بعد)، بلکه با همراه آوردن اردوی ازبک شیبانی که ابوالخیرخان آن را سازمان داده بود، عملاً ماوراءالنهر را به سرزمین ازبکان تبدیل کرد. اردوی ازبک شیبانی، اردویی عظیم مرکب از جنگجویان قبایل گوناگون دشت قپچاق بود که با فروپاشی اردوی سپید ـ زرین و تقسیم قلمرو آن بین اردوهای کوچک، کمابیش به عنوان وارث اردوی بزرگ سپید ـ زرین شناخته شد و بیشترین توفیق را در جهت به میراث گرفتن نام ازبک به دست آورد؛ نامی که در گذشتهٔ نزدیک بر تمامی اردوی سپید ـ زرین سایه افکنده بود و با گذشت اندک زمانی تقریباً به طور مختص به اردوی شیبانی تعلق یافت (نک: باخروشین، 23 به بعد؛ احمدف، 26؛ نیز هـ د، ازبک، بخش ج، شمـ۱).

تعمیم و غلبه یافتن نام قومی ازبک از مفهوم نخستین خود به دیگر قبایل ترکی ـ مغولی در ماوراءالنهر و خوارزم مقدمه‌ای بر آن بود که این منطقه از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م به عنوان سرزمین ازبکان (قس: کاربرد سرزمین ازبکان برای دشت قپچاق پیش از این دوره) و حتیٰ گاه با شکل مشخص «ازبکستان» شناخته گردد و به تدریج بر مقبولیت و کاربرد آن افزوده شود (مثلاً نک: دوغلات، 374، 366؛ فریدون‌بک، ۳۵۷/۲ـ۳۵۸؛ ابوالحسن گلستانه، ۴۲).

محمدخان در طول ۱۰ سال حکمرانی خود به عنوان خان ماوراءالنهر (۹۰۶ـ ۹۱۶ق)، پیوسته در حال لشکرکشی و سرکوب آشوبهای داخلی، یا جنگهای خارجی بود و به تعبیر خودش پایتخت واقعی او جز زین اسبش نبود و متصرفاتش را امیرانی از فرزندان و خویشان وی اداره می‌کردند (فضل الله، ۳ـ۵، ۵۴). محمد خان مبنای سیاست خود را دربارهٔ ایران بر تصرف خراسان نهاده بود. وی با استفاده از درگیری شاه صفوی در غرب، در ۹۱۰ق/۱۵۰۴م قلمرو خود را تا مرو و تا ۹۱۴ق تا اقصیٰ نقاط خراسان و حتیٰ گرگان توسعه داد و در جنوب شرقی نیز از آمو گذشت و بلخ را تصرف کرد (نک: همو، ۱۰۲، ۱۶۷؛ روملو، ۱۱۷ـ۱۴۷).

محمدخان در شمال با خانات قزاق کشمکشی دامنه‌دار داشت و نبردهایی سخت در میان آنان در سالهای ۹۰۹، ۹۱۱ ، ۹۱۴ و ۹۱۵ق واقع شد؛ اما محمدخان هرگز نتوانست در جنگ با قزاقان نتیجه‌ای قطعی به دست آورد و اگر چه مدتی کوتاه بر شهرهای سُغناق و سیرام و ترکستان سلطه یافت، در نبرد سال ۹۱۵ق/۱۵۰۹م با قاسم‌خان قزاق از او شکست خورد (نک: فضل‌الله، ۴۱، ۱۱۶؛ بابر، گ ۱۸۲ب؛ روملو، ۱۴۵؛ «تاریخ...[1]»، 247-246). در ۹۱۶ق شاه اسماعیل صفوی که از جبههٔ غرب فراغی یافته بود، پیکی نزد محمدخان فرستاد و به او هشدار داد که از خراسان چشم پوشد، اما چون وی اعتنا نکرد، شاه اسماعیل به خراسان لشکر کشید. محمدخان در این جنگ کشته شد و شاه ایران حاکمیت خود را بر آن خطه تثبیت کرد (نک: قمی، ۱۰۱/۱ـ۱۰۹؛ روملو، ۱۴۷ به بعد).

پس از محمدخان، امیران حاکم بر ولایات که همه از خویشان او بودند، هر یک علم استقلال برافراشتند. تیمور سلطان در سمرقند سکه به نام خود زد، عُبید سلطان در بخارا لوای سلطنت برافراشت و جانی بیک ولایت کرمینه را از آن خود دانست (همو، ۱۶۳). از سوی دیگر امیران ازبک که خود را در برابر شاه صفوی کم‌توان یافتند، به ظاهر بر تابعیت او گردن نهادند (همو، ۱۶۴)، اما شاه اسماعیل که بر پایداری این مصالحه اعتمادی نداشت، با امیر تیموری بابر هم‌پیمان شد و او را در باز پس‌گیری ماوراءالنهر حمایت کرد. بابر برای چندی در سمرقند مستقر شد و امیران ازبک به ترکستان گریختند، اما در همان سال عبید سلطان و تیمور سلطان مجدداً بر بخارا و سمرقند چیره شدند (نک: قمی، ۱۱۸/۱ به بعد؛ روملو، ۱۶۸ به بعد).

در سراسر دههٔ سوم سدهٔ ۱۰ق عبید سلطان پرنفوذترین فرمانروای شیبانی بود (مثلاً نک: همو، ۲۰۱ـ ۲۲۳) و در مکاتبات سلطان عثمانی همو مخاطب قرار می‌گرفت و با لقب «خان» نامیده می‌شد (نک: فریدون بک، ۳۷۴/۱ـ ۳۷۹، ۴۱۵ـ۴۱۶). در همین دوره، اتحاد سعیدخان فرمانروای جغتایی کاشغر با قاسم‌خان قزاق و ملحق شدن بخشهایی از قلمرو شرقی شیبانیان به قلمرو سعید خان، وضع را بر ازبکان دشوار ساخته بود (نک: «تاریخ»، 248).

در جانب خوارزم از حدود سال ۹۲۱ق/۱۵۱۵م ایلبارس خان از ازبکان شیبانی که نسب به عربشاه برادر ابراهیم اوغلان (جد شیبانیان ماوراءالنهر) می‌برد، آن منطقه را به تصرف درآورد و خان‌نشینی را بنیان نهاد که به خانات خیوه شهرت یافت (نک: ابوالغازی، ۱۹۸ به‌بعد؛ نیز بارتولد، ۵۷۵/۲).

در حدود سالهای ۹۳۰ ـ۹۳۶ق/۱۵۲۴ـ۱۵۳۰م، چنین می‌نماید که امیران ازبک در ماوراءالنهر گامی در جهت اتحاد برداشتند و کوچکونجی عموی محمدخان را به عنوان بزرگ خاندان به خانی پذیرفتند (مثلاً نک: قمی، ۱۵۷/۱ـ ۱۵۹). در این دوره به رغم فشاری که از جانب اتحادیهٔ جدید قزاق ـ قرقیز و کلدی محمود حاکم تاشکند بر خان ازبک وارد می‌شد (نک: «تاریخ»، 250 -249)، ازبکان در بلخ به فتوحاتی دست یافتند (نک: قمی، ۱۵۷/۱ـ ۱۷۲؛ روملو، ۲۴۲ـ ۲۵۷). در خُراسان به تحریک عثمانی و اعمال نفوذ عبید سلطان، پیشرویهای گسترده‌ای صورت گرفت و حتیٰ به نام کوچکونجی در هرات و اسفراین سکه ضرب شد (نک: لین پول، X/165-166)، اما خان پس از شکستی سخت در منطقهٔ جام در ۹۳۵ق، به سمرقند بازگشت و از آن پس تنها

1. *Qazaqtyn...*

عبید سلطان بر ادامهٔ جنگ با ایران پای می‌فشرد (نک: قمی، ۱۷۹/۱ به بعد؛ روملو، ۲۷۴ به‌بعد).

انتخاب ابوسعید پس از وفات پدرش کوچکونجی در ۹۳۶ق، با بودن رجلی پرسابقه چون عبید، نشانهٔ گرایش شاهزادگان شیبانی به صلح با ایران بود. در ذیحجهٔ ۹۳۶ به رغم فراخوان امیران ازبک از سوی عبید برای جنگ با ایران، امیران هم‌آواز با ابوسعیدخان صلح با ایران را خواستار شدند و خان سفیرانی به ایران فرستاد (نک: قمی، ۱۹۶/۱؛ روملو، ۲۹۴ به بعد). با رسیدن منصب خانی به عبیدخان (حک ۹۴۰ - ۹۴۶ق) تازشها به خراسان شدت گرفت (نک :قمی، ۲۲۴/۱- ۲۶۳؛ روملو، ۳۴۳- ۳۵۷؛ نیز نک: اوزون‌چارشیلی، ۴۸۹/۲؛ مکاتبات عبیدخان با عثمانی). در فاصلهٔ سالهای ۹۳۱ -۹۴۶ق/۱۵۲۵- ۱۵۳۹م در خانات خیوه نزاعهای شدید داخلی میان شاهزادگان ازبک در جریان بود و با وجود برخی مداخلات از سوی امیران بخارا و تاشکند، در عمل بیشترین نفوذ در منطقه را شاه ایران داشت (نک: ابوالغازی، ۲۱۳-۲۳۷؛ قمی، ۲۸۷/۱-۲۸۸؛ روملو، ۳۶۱، ۳۷۶- ۳۷۹).

در سالهای ۹۴۷- ۹۵۱ق، اگرچه خانی عبداللطیف به طور صوری از جانب دیگر امیران ازبک پذیرفته شده بود (مثلاً نک: لین‌پول، VII/58-59، نیز X/167: ضرب سکه‌هایی به نام او در غیر تختگاهش سمرقند) و سلطان عثمانی نیز او را به عنوان خان به رسمیت می‌شناخت (برای روابط آن دو، نک: فریدون بک، ۶۰۶/۱؛ هامر پورگشتال، ۱۲۴۰/۲)، اما عبدالعزیز حاکم بخارا و قراسلطان حاکم بلخ نیز چنان اقتداری یافته بودند که می‌توانستند به دربار ایران سفیر بفرستند و با شاه ایران پیمان صلح ببندند (نک: قمی، ۲۹۶/۱؛ اسکندربیک، *عالم‌آرا*...، ۴۵۳/۱).

با وفات عبداللطیف‌خان، براق‌خان حاکم تاشکند و فرغانه پس از حدود دو سال جنگ با امیران رقیب بر ولایات ماوراءالنهر غلبه یافت و به عنوان خان پذیرفته شد، اما چنین می‌نماید که بخارا هیچ گاه به طور جدی حاکمیت براق‌خان را نپذیرفت (برای شواهدی در این باره، نک: روملو، ۵۰۹؛ هامرپورگشتال، ۱۲۴۰/۲-۱۲۴۱؛ فریدون‌بک، ۸۱/۲ -۸۳). با مرگ براق‌خان در ۹۶۳ق/۱۵۵۶م وارثان امارت در سمرقند و بخارا حکومت خود را بازگرفتند و سرزمینهای تاشکند و فرغانه که حکومت آن از براق‌خان به پسرش درویش سلطان رسیده بود، از سوی حق‌نظرخان قزاق و رشیدخان حاکم کاشغر مورد تهدید قرار گرفت (نک: قمی، ۳۹۳/۱؛ روملو، ۵۱۰، ۵۱۳). دورهٔ خانی پیرمحمدخان (حک۹۶۳- ۹۶۸ق) و اوایل دورهٔ اسکندرخان (حک ۹۶۸ -۹۹۱ق/۱۵۶۱-۱۵۸۳م) با ثبات نسبی و حسن روابط با ایران و عثمانی همراه بود (مثلاً نک: قمی، ۴۳۷/۱؛ روملو، ۵۳۸؛ هامرپورگشتال، ۱۵۲۳/۲، ۱۵۳۰؛ فریدون‌بک، ۴۸/۲-۴۹).

از زمان جلوس اسکندرخان، اقتدار سیاسی در ماوراءالنهر عملاً از آن عبدالله سلطان پسر خان بود و او از ۹۸۰ق با تصرف قهری بلخ و اندخود و شبرغان به سرکوب مخالفان خود پرداخت (نک: روملو، ۵۸۵). بر اثر مداخلات او تاشکندیان باباسلطان را به جای درویش سلطان در ۹۸۳ق به امارت نشاندند (همو، ۵۹۷-۵۹۸؛ قمی، ۵۹۱/۱) و مداخلات حق‌نظرخان قزاق روابط بین بخارا و تاشکند را پیچیده‌تر ساخت (نک: «تاریخ»، 254). در فاصلهٔ سالهای ۹۸۷- ۹۹۰ق، عبدالله سلطان در اتحاد با حق نظرخان و به بهای واگذاری خجند به او، توانست تاشکند را به تصرف خود درآورد (همان، 255-254). در خیوه در دهه‌های هفتم و هشتم سدهٔ ۱۰ق گرایش ضد ایرانی غلبه داشت و همین امر موجب شد که تازشهایی دیگر به خراسان روی دهد (مثلاً نک: قمی، ۳۹۲/۱- ۴۵۳؛ نیز اوزون چارشیلی، ۴۰/۳-۴۱: روابط خیوه با عثمانی)، اما در دههٔ نهم سدهٔ ۱۰ق روابط خیوه با ایران دوستانه‌تر شد (نک:قمی، ۵۹۱/۱؛روملو، ۵۹۸).

در ماوراءالنهر پس از درگذشت اسکندرخان، عبدالله پسر او رسماً به عنوان خان شناخته شد. عبدالله‌خان که در ۹۷۴ق/۱۵۶۶م گرایش ضد ایرانی خود را در تازش به خراسان آشکار کرده بود (نک: قمی، ۴۵۷/۱؛ روملو، ۵۵۲)، از ۹۹۵ق در این امر راسخ‌تر شد و از ۹۹۶ تا ۱۰۰۶ق، سال وفاتش، به طور پیگیر در خراسان جنگید و سالها بخشهایی از خراسان را در تصرف داشت (نک: قمی، ۸۷۵/۱ به‌بعد؛ اسکندر بیک، همان، ۳۶۳/۱ به بعد، نیز ۵۱۵ به‌بعد؛ ملاجلال، ۱۳۶ به‌بعد، نیز ۱۶۷ به‌بعد). همچنین وی در ۹۹۵ق با ارسال سفیری به عثمانی پیشنهاد کرد تا با تصرف آستاراخان راه بین دو کشور هموار گردد (نک: اوزون‌چارشیلی، ۴۴/۳؛ نیز برای مراسلات دیگر، نک: فریدون‌بک، ۲۳۵/۲-۲۴۳).

مقارن با خانی عبدالمؤمن پسر عبدالله‌خان در ۱۰۰۶ق/۱۵۹۷م، توکل‌خان قزاق که با ایران هم‌پیمان شده بود، به سرعت تاشکند و اندیجان (مرکز ولایت فرغانه) را گرفت (نک: اسکندربیک، همان، ۵۴۸/۱؛ «تاریخ»، 256؛ نیز بارتولد، «فرغانه»، 536). شاه ایران عبدالمؤمن را میان چشم‌پوشی از خراسان، یا حملهٔ ایران به بخارا مخیر کرد و در پی آن خان ازبک از خراسان عقب نشست (اسکندربیک، *عالم‌آرا*، ۵۴۷/۱-۵۴۸، ۵۷۰ به‌بعد). او همچنین پذیرفت که در شمال، تاشکند را به ایشیم‌خان قزاق واگذارد («تاریخ»، همانجا). در خیوه، حاجی محمدخان دوستی مستحکمی با ایران ایجاد کرده بود و همین امر موجب شد تا در سالهای ۱۰۰۰-۱۰۰۶ق خیوه بارها مورد تاخت و تاز ازبکان ماوراءالنهر قرار گیرد(نک: ابوالغازی، ۲۵۷-۲۷۳؛اسکندربیک، همان، ۴۴۳/۱-۵۸۳).

دورهٔ جانیان: در ماوراءالنهر، در پی گسترش اختلافات داخلی و کشته شدن پیرمحمدخان (حک ۱۰۰۷- ۱۰۰۸ق)، باقی محمد سلطان نوادهٔ دختری اسکندرخان و پسر شاهزاده‌ای به نام جان، از بازماندگان خانهای آستاراخان به خانی رسید (نک: اسکندربیک، همان، ۵۹۰/۱ - ۵۹۵) و بدین ترتیب سلسله‌ای جدید در خانات ماوراءالنهر پای گرفت که به سلسلهٔ جانیان شهرت یافته است. از آنجا که مردمان بخارا به صلح با ایران تمایل داشتند (همان، ۵۹۰/۱)، باقی‌خان چند صباحی

روابط خود را با ایران بهبود بخشید (همان، ۶۱۲/۲ ـ۶۱۳)، اما در ۱۰۱۱ق در منطقهٔ بلخ درگیر جنگ با صفویان شد (همان، ۶۲۴/۲). از سر گرفته شدن جنگهای ایران و عثمانی در ۱۰۱۲ق/۱۶۰۳م تمهیدی برای گشوده شدن باب دوستی و مراوده میان بخارا و عثمانی بود (نک: هامرپورگشتال، ۱۷۳۸/۳؛ نیز نک: فریدون‌بک، ۱۶۵/۲ـ۱۶۶: مراسلات آنها). در شرق باقی‌خان موفق شد تا بدخشان را در ۱۰۱۱ق از نو به تصرف درآورد و کلدی محمد قزاق حاکم تاشکند را کمابیش به اطاعت وادار سازد (نک: اسکندربیک، همان، ۶۲۴/۲ به‌بعد).

ولی‌محمدخان جانشین باقی‌خان (حک ۱۰۱۳ـ ۱۰۱۹ق) در ۱۰۱۹ق/۱۶۱۰م سفیر صلحی به اصفهان فرستاد، اما در اواخر همین سال برادرزاده‌هایش امامقلی و ندرمحمد بر او شوریدند. ولی‌محمد به ایران پناه آورد و به رغم جلب حمایت شاه در بازپس‌گیری قدرت، در ۱۰۲۰ق کشته شد و منصب خانی به امامقلی منتقل گردید (نک: همان، ۸۱۵/۲، ۸۳۲ به‌بعد؛ ملاجلال، ۴۳۴ـ ۴۳۵). امامقلی‌خان سیاست دشمنی با ایران و نزدیک شدن به عثمانی را در پیش گرفت و این سیاست در مراسلات او با سلطان عثمانی آشکارا بازتاب یافته است (نک: فریدون‌بک، ۲۳۶/۲ـ۲۳۷). تاخت بی‌نتیجهٔ او به خراسان در ۱۰۲۶ و ۱۰۴۲ق/۱۶۱۷ و ۱۶۳۲م در راستای همین سیاست بود (نک: اسکندربیک، همان، ۹۲۷/۲، ذیل،...، ۱۰۲ به‌بعد).

در شرق، قزاقان در ۱۰۲۲ق حاکمیت خود را بر تاشکند تثبیت کردند و اگرچه حرکت آنان به سوی سمرقند مهار شد، اما تاشکند تا دیر زمانی در تصرف آنان باقی ماند (نک: همو، *عالم آرا*، ۸۶۵/۲، ۹۶۳؛ «تاریخ»، 259-258)، تا آنکه در ۱۰۴۲ق/۱۶۳۲م امام قلی‌خان تاشکند را بازپس گرفت (نک: محمد معصوم، ۱۶۰ـ۱۶۱، ۱۷۴). در این دوره، شخصیت دوم در خانات ماوراءالنهر، یعنی ندرمحمد خان حاکم بلخ سیاست دوستی با ایران را در پیش گرفت و در فاصلهٔ سالهای ۱۰۳۰ تا ۱۰۵۰ق بارها سفیرانی به ایران گسیل کرد (نک: اسکندربیک، همان، ۹۶۲/۲، ۱۰۱۵، ذیل، ۲۵ـ ۲۹؛ محمد معصوم، ۲۹۴، ۲۹۸ـ ۲۹۹). برخلاف ندر محمد، پسر او عبدالعزیز تازشهایی پیاپی به خراسان داشت (نک: همو، ۱۷۵ـ۱۹۲؛ واله، ۳۴۲ـ۳۴۳).

امامقلی‌خان که با مخالفتهای گسترده در داخل مواجه بود، در ۱۰۵۱ق/۱۶۴۱م کناره گرفت و ندرمحمد خان را فراخواند تا در بخارا بر مسند خانی نشیند (نک: بارتولد، ۵۷۰/۲). در خیوه روابط با ایران صلح‌آمیز بود و به طور مرتب سفیرانی در رفت و آمد بودند (نک: ملاجلال، ۳۴۴؛ واله، ۳۷۹؛ *اسنادی*...، ۷۴ـ۸۱)، اما خانات خیوه افزون بر آنکه در خطر تهاجم از سوی ماوراءالنهر بود، در ۱۰۱۱ـ ۱۰۱۲ق توسط مهاجمان روس، و در ۱۰۱۲ق توسط مهاجمان قَلماق موردحمله قرارگرفت (نک:ابوالغازی، ۲۷۳ـ ۲۷۵). در ۱۰۳۱ق/۱۶۲۲م عرب محمد،خان خیوه در پی شورشی برکنار شد و با اعمال نفوذ شاه ایران فرزند او اسفندیار خان بر تخت نشست (نک: همو، ۲۸۷ـ ۲۹۱؛ اسکندربیک، *عالم‌آرا*، ۹۷۷/۲). این شورش نشانه‌ای از ضعف قدرت سیاسی در خانات خیوه بود و این ضعف آنگاه به اوج خود رسید که در ۱۰۴۸ یا ۱۰۴۹ق با وفات اسفندیارخان فترتی در سلسلهٔ خانهای خیوه پدید آمد (نک: ابوالغازی، ۲۹۱).

در بخارا، ندرمحمد خان در ادامهٔ سیاست دوستی با ایران، بلافاصله پس از استقرار بر مسند خانی، سفیرانی به دربار شاه عباس دوم فرستاد (نک: وحید، ۲۱؛ ابوالحسن قزوینی، ۶۲؛ نیز *اسنادی*، ۶۵ـ ۷۳). در دورهٔ فترت در خانات خیوه، ندر محمدخان، خیوه را به تصرف درآورد و نواده‌اش محمد قاسم را به ولایت آن گماشت (وحید، ۷۳، ۷۵؛ ابوالحسن قزوینی، ۶۳ ـ۶۴)، اما در ۱۰۵۳ق/۱۶۴۳م ابوالغازی خان برادر خان پیشین اسفندیار خان مجدداً سلسلهٔ خانات عربشاهی خیوه را احیا کرد (نک :ابوالغازی، ۳۱۶ به‌بعد) و در ۱۰۵۸ق سفیری به دربار صفوی فرستاد (ابوالحسن قزوینی، ۶۵).

در ۱۰۵۵ق، ندرمحمد خان به بلخ رفت و فرزندش عبدالعزیز را به نیابت بر بخارا گماشت. عبدالعزیز با برخورداری از حمایت جماعتی از بزرگان بر پدر شورید و مدعی مقام خانی شد (وحید، ۷۵، ۸۲ ـ۸۳؛ شاملو، ۲۹۷). به رغم آنکه عبدالعزیز به دربار ایران سفیری فرستاد (همو، ۳۰۵)، شاه ایران تا درگذشت ندرمحمد، او را خان ماوراءالنهر می‌شناخت و با وی مناسبات سیاسی داشت (نک: وحید، ۷۵، ۸۲ـ۸۳؛ ابوالحسن قزوینی، ۶۳، ۶۵؛شاملو، ۲۹۷ـ۳۳۲). سلطان عثمانی نیز در جهت حمایت از ندرمحمدخان و ایجاد صلح میان او و عبدالعزیز تلاشهایی کرد (نک: فریدون‌بک، ۱۵۰/۲ـ ۱۵۳، ۳۵۵ـ ۳۵۹). با درگذشت ندرمحمد خان در ۱۰۶۱ق/۱۶۵۱م، دربار ایران عبدالعزیز خان را به رسمیت شناخت (نک: وحید، ۱۴۸ـ ۱۴۹؛ ابوالحسن قزوینی، ۶۶).

عبدالعزیز خان به صلح با ایران گرایش داشت، اما برادر و رقیب سرسختش سبحان‌قلی در بلخ کوس مخالفت می‌نواخت و به انعقاد پیمانهایی بر ضد او دست می‌زد. در سالهای ۱۰۶۱ و ۱۰۶۳ق سفیران دوستی از سوی عبدالعزیزخان و نیز ابوالغازی، خان خیوه به ایران آمدند (همو، ۶۷ ـ ۶۸؛ وحید، ۱۶۱)، اما در حدود سال ۱۰۶۴ق، ابوالغازی و سبحان‌قلی با برقراری خویشی سببی، به اتحادی بر ضد عبدالعزیز خان دست یازیدند که تا حدودی جنبهٔ ضدایرانی نیز داشت (نک: وحید، ۲۰۹ ـ۲۱۶). اگرچه دربار ایران کوشش کرد تا در رقابتهای سیاسی میان این دو جناح و رفت و آمد سفیران، بی‌طرفی نسبی خود را حفظ کند (مثلاً نک: همو، ۲۵۷ـ ۳۱۸؛ ابوالحسن قزوینی، ۶۹ ـ۷۳؛ *اسنادی*، ۸۲ ـ ۸۸؛ نیز هامرپورگشتال، ۲۶۰۴/۴، برای روابط محدود با عثمانی). در بخش شرقی، از اواخر سدهٔ ۱۱ق /۱۷م منطقهٔ فرغانه و اندکی پس از آن تاشکند، عملاً به طور مستقل توسط خواجه‌های محلی اداره می‌شد و این وضع تا زمان ایجاد خانات خوقند در آن منطقه ادامه یافت (نک: بارتولد، «فرغانه»، 536).

روزگار خانی سبحان‌قلی‌خان (۱۰۹۱ـ۱۱۱۴ق) در ماوراءالنهر دوره‌ای از نزاعهای میان شاهزادگان، جنگهای قبیله‌ای، حملات پیاپی

از سوی خانات خیوه و به طور کلی ضعف قدرت مرکزی بوده است (نک: وامبری، ۳۸۷-۳۹۰). افزون بر وجود اغتشاشات همیشگی در بلخ (نک: همانجا)، برپایهٔ گزارشهای موجود از منابع رسمی چینی (مثلاً سندی مربوط به سال ۱۶۹۷م/۱۱۰۸- ۱۱۰۹ق)، حتیٰ سمرقند و بخارا در این دوره تا حدودی به عنوان دو دولت مستقل عمل می‌کرده‌اند (نک: «اسناد»، 59). این ضعف سیاسی در دورهٔ عبیدالله خان پسر سبحانقلی‌خان (حک ۱۱۱۴-۱۱۲۳ق/۱۷۰۲-۱۷۱۱م) ادامه یافت و در عصر اوست (۱۱۱۵ق) که از حضور سفیری از سوی اسعدمحمد خان ــ که گویا یکی از امیران محلی ازبک بوده است ــ در دربار عثمانی آگاهی داریم (نک: هامرپورگشتال، ۲۹۳۳/۴). در روزگار ابوالفیض خان (حک ۱۱۲۳-۱۱۶۰ق/۱۷۱۱-۱۷۴۷م)، دست کم وضع قدرت مرکزی آن قدر بهبود یافته بود که در ۱۱۳۳ق/۱۷۲۱م سلطان عثمانی با وجود سفیر ابوالفیض، سفیر سلطان ازبک بلخ را به رسمیت نشناخت (نک: همو، ۳۰۸۴/۴).

روی کار آمدن نادرشاه در ایران و موج کشورگشایی او، پدیده‌ای بود که در خلال سالهای ۱۱۵۱- ۱۱۶۰ق تحولی عمده در تاریخ ماوراءالنهر و خوارزم پدید آورد. نادرشاه در ۱۱۴۹ق/۱۷۳۶م بلخ را که از متصرفات ازبکان بود، تسخیر کرد (استرابادی، ۳۸۲ به‌بعد) و در پی آن در ۱۱۵۲ق تمامی سرزمینهای ازبکان را متصرف شد. او در ماوراءالنهر با ابوالفیض خان از در آشتی درآمد و او را با قید تابعیت، در خانی ابقا کرد و در خوارزم با کشتن ایلبارس خان، طاهر یکی از امیران چنگیزی نژاد را به خانی برگماشت (نک: محمدکاظم، ۷۸۶/۲ به‌بعد). در ۱۱۵۳ق در خوارزم نورعلی قزاق حدود ۶ماه زمام امور را به دست گرفت و سپس در ۱۱۵۴ق ابوالغازی دوم از سلسلهٔ خانات خیوه به خانی برداشته شد (نک: بارتولد، ۵۷۷/۲).

در ۱۱۵۸ق نادرشاه مرزهای قلمرو خود با پادشاه ختن را مشخص کرد و آهنگ فتح دشت قبچاق داشت (نک: استرابادی، ۵۲۲، ۵۲۶؛ محمدکاظم، ۱۱۳۶/۳ به‌بعد)، اما با قتل وی در ۱۱۶۰ق سپاه ایران به سرعت به داخل ایران عقب نشست (همو، ۱۱۱۹/۳ به بعد). اگرچه پس از نادر، خانهای سلسلهٔ جانی استقلال خود را بازیافتند، اما ۷ سال حکومت کم‌توان عبدالمؤمن خان (۱۱۶۰-۱۱۶۴ق) و برادرش عبیدالله خان (۱۱۶۴-۱۱۶۷ق) پایانی بر دوام این سلسله بود. در ۱۱۶۷ق/ ۱۷۵۴م بر اثر ضعف مفرط در سلسلهٔ جانیان، امیری از قبیلهٔ منغیت به نام محمد رحیم زمام امور خانات ماوراءالنهر را در دست گرفت و علاوه بر بخارا، فرمانروایی خود را به ولایات دیگر چون سمرقند و حصار تا اوراتپه گسترش داد (نک: سامی، ۵۸ - ۵۹). خانی به نام ابوالغازی (حک ۱۱۷۱-۱۲۰۰ق/۱۷۵۸-۱۷۸۶م) که منغیتیان مدتی به نام او حکومت کردند و نسب او را به امامقلی‌خان می‌رساندند، با خویشی سببی خود با منغیتیان، حلقهٔ واسطه‌ای بود که سلسلهٔ جدید منغیت را به سلسلهٔ جانیان متصل می‌کرد (نک: وامبری، ۴۰۵ به بعد؛ بارتولد، ۵۷۱/۲ -۵۷۲). از اقدامات سیاسی مهم‌در عصر ابوالغازی‌خان باید به ارسال سفیران بخارا به روسیه در ۱۱۸۸ق/ ۱۷۷۴م و ۱۱۹۷- ۱۱۹۹ق/۱۷۸۳- ۱۷۸۵م به منظور توسعهٔ روابط تجاری و کسب اجازهٔ تجارت در حوزهٔ خزر اشاره کرد (نک: وهابف، I/56).

خانات خیوه پس از دورهٔ نادر از ثبات مطلوبی برخوردار بودند و در فاصلهٔ سالهای ۱۱۶۳- ۱۱۷۷ق/۱۷۵۰- ۱۷۶۳م با ارسال سفیرانی به ارنبورگ و آستاراخان باب مراودات تجاری با روسیه را گشودند (نک: همانجا).

درمشرق، ازحدودسال۱۱۱۲ق/۱۷۰۰م‌شاهرخ‌بیک، ازشاهزادگان تیموری از تبار بابر توانست با شکست دادن خواجه‌های حاکم بر منطقهٔ فرغانه، دولتی مستقل را بنیاد گذارد که عموماً به خانات خوقند شهرت یافته است (نک: بارتولد، «فرغانه»، 536)، هر چند در منابع چینی با توجه به تختگاه سنتی این منطقه، گاه از آن به دولت اندیجان تعبیر شده است (مثلاً نک: «اسناد»، 97). اطلاعات تاریخی در بارهٔ این خانات تا ۱۲۱۵ق بسیار اندک است (بارتولد، ۵۸۰/۲-۵۸۱)، اما می‌دانیم که این خانات از حدود سال ۱۱۷۱ق/۱۷۵۸م برای مدتی طولانی سیادت چین را پذیرفته بوده است (نک: همو، «خوقند»، 462).

دورهٔ منغیتیان: سلسلهٔ منغیت که غالباً نقطهٔ آغاز رسمی آن، جلوس میرمعصوم در ۱۲۰۰ق/۱۷۸۶م تلقی می‌شود، اگرچه بر روی کتیبهٔ حک شده بر مقبرهٔ امیرعالم‌خان، واپسین خان منغیت، احتمالاً بر پایهٔ یک سنت خانوادگی، نخستین پادشاه این سلسله دانیال بی، پدر میرمعصوم دانسته شده است (نک: مختارف، ۹- ۱۰). اگر از دو خان با حکومت چند ماهه، یعنی حسین بن حیدر و عمر بن حیدر ــ که در کتیبهٔ یاد شده اساساً به رسمیت شناخته نشده‌اند ــ بگذریم (نک: سامی، ۶۴؛ وامبری، ۴۲۵-۴۲۶؛ مختارف، همانجا)، در دیگر موارد حکومت خانان از پدر به پسر رسیده، و از دوام و ثباتی قابل ملاحظه برخوردار بوده است. البته باید در نظر داشت که در عصر منغیتی متصرفات خان بخارا نسبت به گذشته محدود بوده است؛ چه، حکام افغانستان، بلخ را از تصرف ازبکان خارج کرده بودند (نک: بارتولد، ۵۷۳/۲) و در شهر سبز مهد شورش ۱۲۱۷ق/۱۸۰۲م (سامی، ۶۳) در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ق/۱۹م حکومتی مستقل پی نهاده شده بود (نک: *سفرنامه...*، ۴۸-۴۹).

در دورهٔ خانی میرمعصوم (۱۲۰۰-۱۲۱۵ق) و حیدر توره (۱۲۱۵- ۱۲۴۲ق/۱۸۰۰-۱۸۲۶م) حوادث مهم کمتر گزارش شده است. در بارهٔ روابط بخارا با ایران در این دوره باید نخست به سال ۱۲۱۹ق اشاره کرد که در آن ناصر الدین توره برادر خان، سفیرانی به دربار ایران فرستاد تا بتواند از حمایت شاه ایران بر ضد برادرش برخوردار گردد که با استقبالی روبه رونشد (نک: مفتون، ۱۲۲-۱۲۳). اما چند سالی بعد حیدر توره خود باب روابط دوستانه را با ایران گشود (نک: سپهر، ۲۵۵/۱). همچنین در ۱۲۳۵ق/۱۸۲۰م نخستین هیأت سیاسی به معنی اصطلاحی آن از روسیه به بخارا آمد و این مقدمه‌ای بر روابط نزدیک سیاسی و تجاری بین دو کشور بود (نک: وامبری، ۴۴۰؛ وهابف، I/57). پسر حیدر توره، امیر نصرالله (حک ۱۲۴۲-۱۲۷۷ق/۱۸۲۶-۱۸۶۰م) روابط با

ایران را استحکام بخشید و سفیرانی بین دو کشور در فاصلهٔ سالهای ۱۲۵۳-۱۲۶۱ق/۱۸۳۷-۱۸۴۵م تبادل شد (نک: *سفرنامه*، جم؛ *اسنادی*، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۹-۱۳۱). وی همچنین در ۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م سفیری به روسیه فرستاد و خواستار بهبود روابط شد و افزون بر آن تقاضا کرد تا گروهی از متخصصان معدن نیز به بخارا فرستاده شوند(نک: وهابف، I/ 57-58؛ وامبری ۴۴۱-۴۴۳: فرستادگانی از روسیه در ۱۸۳۴-۱۸۳۵م). دولت انگلستان نیز به قصد گشایش باب روابط با بخارا در ۱۲۴۸ق/۱۸۳۲م نمایندهای غیر رسمی به آنجا فرستاد (همو، ۴۴۱) و در ۱۸۳۸م کلنل استودارت را به عنوان نمایندهٔ رسمی به بخارا گسیل کرد (همو، ۴۴۶). در زمان امیر نصرالله، استبداد و تندرویهای او موجب شورشی در حدود سال ۱۲۵۶ق گردید که حتیٰ پسرش مظفرالدین از موافقان آن بود (نک: همو، ۴۵۳).

در ۱۲۷۷ق/۱۸۶۰م مظفرالدین خان جانشین پدر شد و دشمنی قدیم خانات منغیت با خانات خیوه و خوقند ، در روزگار او به اوج خود رسید. شدت گرفتن این دشمنی در زمانی که روسیه در آسیای مرکزی شهرها را یکی پس از دیگری تصرف می‌کرد، بسیار نابهنگام می‌نمود. در جریان فتح تاشکند توسط روسیه و اتحاد خوقندیان با مردم تاشکند، خان بخارا با حملهای ناگهانی به خوقند، عملاً خوقندیان را ناچار به بازگشت کرد و دفاع از تاشکند را ناکام گذارد (نک :سامی، ۶۶-۶۷). مظفرالدین خان با اینکه در ۱۲۸۲ق/۱۸۶۵م نامهای به مردم تاشکند نوشت و آنان را به قیام بر ضد استیلای روس فراخواند (نک: پاشینو، ۲۰۱-۲۰۲؛ متن نامه)، بارها تاشکند و دیگر شهرهای خانات خوقند را مورد تهدید قرار داد (نک :همو، ۱۸۴، ۲۰۳-۲۰۴؛ نیز نک: سامی، ۶۵). اما پیش‌روی قوای روس در تاشکند متوقف نشد و با وجود تبادل نمایندگانی میان قوای روس و امیر بخارا در ۱۲۸۳ق، سپاهیان روس از سیردریا گذشته، در قلمرو خانات بخارا پیش رفتند (نک: همو، ۷۰-۷۱، ۸۰-۸۱؛ حسنی، 31-29). در ۱۲۸۵ق خانات بخارا که قلمرو آن نیز محدود شده بود، از قوای روس شکست نهایی خورد و از آن پس تابع روسیه شد.

دو دههٔ آغازین حکومت منغیت، همزمان با آخرین سالهای بقای سلسلهٔ شیبانی عربشاهی در خیوه بود که پارهای آشفتگیهای داخلی را به همراه داشت. تسلط مجدد ازبکان بر ترکمانان یموت در ۱۲۱۰ق/۱۷۹۵م، در واقع به بهای اقتدار ایلتوزر پسر عوض ایناق، سر سلسلهٔ خانات قنقرات و انتقال قدرت به این خاندان در فاصلهٔ سالهای ۱۲۱۲-۱۲۱۹ق/۱۷۹۷-۱۸۰۴م تمام شد (نک: سپهر، ۱۰۱/۴؛ نیز بارتولد، ۵۷۷/۲). تاختن خان خیوه به بخارا در ۱۲۱۷ق (سامی، ۶۳) نیز نباید نشانه ای از جایگاه استوار او تلقی گردد. دورهٔ حکومت محمد رحیم خان (۱۲۲۱-۱۲۴۱ق/۱۸۰۶-۱۸۲۶م) در واقع اوج اقتدار خانهای قنقرات بود. وی با سرکوب استقلال طلبان داخل خانات، وحدت سیاسی خانات خیوه را تأمین کرد و قبایل آرال و قرهقالپاق را تابع خود ساخت. در زمان او پارهای اصلاحات مالیاتی و گمرکی نیز صورت پذیرفت (نک: وهابف، I/53). او در روابط خارجی، سیاست ستیز با ایران را در پیش گرفت و بارها خراسان و حتیٰ گرگان را مورد تاخت و تاز قرار داد (نک: سپهر، ۲۵۴/۱، ۲۷۳، ۲۷۴-۲۷۳، ۳۵۴-۳۵۶؛ *اسنادی*، ۱۲۹-۱۳۱). در ۱۲۳۴ق/۱۸۱۹م سفارتخانهٔ روسیه در خیوه افتتاح شد، اما اصولاً محمد رحیم خان سیاست نزدیک شدن به روسیه را دنبال نمی‌کرد (نک :وهابف، I/57).

در دورهٔ اللهقلی‌خان (حک ۱۲۴۱- ۱۲۵۸ق/۱۸۲۶-۱۸۴۲م) که مرزهای شمالی خیوه از سوی روسیه تهدید می‌شد (نک: همانجا: حملهٔ ناموفق فرماندار نظامی ارنبورگ در ۱۲۵۵-۱۲۵۶ق)، وی به نصراللهخان پیشنهاد پیمانی نظامی بر ضد روسیه داد که با سیاست بخارا همخوانی نداشت (نک: همانجا). به هر حال، خان خیوه در ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م سفیری برای بهبود روابط به سن پترزبورگ فرستاد (همو، I/ 58). در عهد او و جانشینانش، به رغم تمایل دولت ایران به برقراری روابط دوستانه و ارسال مکرر سفیران از جمله در ۱۲۵۳، ۱۲۵۷-۱۲۵۸ و ۱۲۶۷ق (نک: سپهر، ۳۵۱/۳، ۳۵۹، ۳۶۳؛ غفور، جم؛ *اسنادی*، ۱۱۳- ۱۱۵)، گریز از دوستی با ایران و تازشهای پراکنده به خراسان ادامه یافت (مثلاً نک: سپهر، ۳۵۲/۳-۳۵۶، ۵۳/۴-۵۶، جم). آمدن سفیر خان خوقند (ظاهراً خدایار) به خیوه در ۱۲۶۷ق/۱۸۵۱م (همو، ۳۵۹/۳)،می‌توانسته است گامی در جهت اتحاد بر ضد بخارا و حتیٰ روسیه بوده باشد. به هر حال حملهٔ نهایی روسیه به خانات خیوه در ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م روی داد و از آن پس خان خیوه به تابعیت روسیه درآمد.

در خانات خوقند، اگر این نکته را که سیادت چین تا ۱۲۱۳ق/۱۷۹۸م ادامه یافته است، قابل قبول فرض کنیم (قس: بارتولد، «خوقند»، 463)، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد عالم خان فرمانروای خوقند در زمانی نزدیک به این تاریخ از استقلال کامل برخوردار بوده است (نک: همانجا)؛ چنانکه در حدود سال ۱۲۱۵ق/۱۸۰۰م دولت تاشکند سفیری به روسیه گسیل داشت و خواستار فرستادن متخصصانی در امر معدن شد که این تقاضا مورد موافقت مقامات روسی قرار گرفت (وهابف، I/56). گفتنی است که عالم‌خان مقارن همین احوال تاشکند را به قلمرو خود افزوده بوده است (نک: بارتولد، همانجا). در عهد او و جانشینش عمرخان (حک ۱۲۲۴-۱۲۳۷ق/۱۸۰۹-۱۸۲۱م) جنگهایی پردامنه میان خوقند و بخارا در گرفته است (همانجا). جانشین او محمد علی‌خان در ۱۲۵۸ق/ ۱۸۴۲م با حملهٔ نصراللهخان از بخارا مواجه شد که در جریان آن خان خوقند کشته شد و پایتخت او ویران گشت (نک: همان، 465-464).

دوران حکومت خانهای بعدی، شیرعلی (ح ۱۲۵۸-۱۲۶۱ق)، خدایار (بار نخست: ۱۲۶۰-۱۲۷۵ق) و سید محمد (۱۲۷۵-۱۲۷۸ق) و جماعتی دیگر، در واقع زمان آشفتگیها و منازعات میان جناحها و قبایل بوده، و اظهار نظر کردن در بارهٔ وضع حکومتی خوقند، و به طریق اولیٰ تاشکند در این دوره بسیار دشوار است (برای اطلاعاتی

فهرست‌وار، نک: بارتولد، ۵۸۱/۲، که به ویژه با آگاهیهای سکه شناختی جای اصلاح دارد؛ نیز برای حکومتی خاص در تاشکند، نک: پاشینو، ۲۱۸). در چنین احوالی فتح خجند (۱۲۷۵ق/۱۸۵۹م)، تصرف موقت خوقند (۱۲۷۹ و ۱۲۸۲ق) و فتح تاشکند (۱۲۸۲ق/۱۸۶۵م) توسط امیر بخارا ضرباتی مهلک بر پیکر خانات آشفتهٔ خوقند بود (نک: وامبری، ۴۳۴-۴۳۶؛ بارتولد، «خوقند»، همانجا). خانات خوقند در ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م به طور قطعی سقوط کرد و قلمرو آن به تصرف روسیه درآمد.

استیلای روسیه بر قلمرو خانات سه‌گانهٔ ازبک: از سدهٔ ۱۲ق/۱۸م روسیه به طور جدی در بارهٔ گسترش نفوذ خود در آسیای مرکزی می‌اندیشید و دست‌یابی بر این منطقه را تنها طریق راه‌یافتن به عرصهٔ سیاسی و اقتصادی چین و هند می‌دانست و در جهت نفوذ به این سرزمینها هرگز نمی‌خواست از رقیب سرسخت خود انگلستان بازپس بماند. با وجود اقدامات نظامی پراکنده در جهت دست‌یابی به مقدمات این هدف پیش از ۱۲۶۲ق/۱۸۴۶م، استیلای نظامی انگلستان بر کشمیر در این سال، دست کم محرکی بود تا روسها را در پیش‌روی خود در آسیا به شتاب وادارد.

در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م آتریادِ تحت فرماندهی ژنرال اُبروچف کرانهٔ شمال شرقی دریاچهٔ آرال را اشغال کرد و استحکامات کازالینسک ساخته شد. در ادامهٔ پیش‌روی قوای روس در حوزهٔ سیردریا، حرکتی هماهنگ از سوی خیوه و خوقند در جهت مقابله با این پیش‌رویها آغاز گردید؛ اما با وجود حملات مکرر سپاه خیوه و خوقند، سرهنگ یروفیف[1] در ۱۲۶۳ق قلعهٔ جان خواجه را از خانات خیوه گرفت و در سال بعد شهر خواجه نیاز هم تصرف شد. در همین اوان ناوگان روسی در دریاچهٔ آرال تأسیس گردید (نک: حسنی، 24). در فاصلهٔ سالهای ۱۲۶۶-۱۲۸۱ق/۱۸۵۰-۱۸۶۴م سپاهیان روس به تدریج و بدون شتاب در متصرفات شمالی و شرقی خانات خوقند، واقع در قزاقستان و قرقیزستان کنونی پیش‌روی کردند. در این عملیات شهرهای پیشپک، ینگی قُرغان، اولیاآتا و ترکستان به تصرف آنان درآمد (نک: همو، 29-25). پشتیبان حرکات نظامی روسها در آسیای مرکزی خط دژهایی بود که میان سالهای ۱۲۷۰-۱۲۸۱ق/۱۸۵۴-۱۸۶۴م از محل قلعهٔ کازالینسک تا پِرُفسک و از آنجا در امتداد مرز شمالی خانات خوقند کشیده شده بود (نک: پاشینو، ۵۵ به بعد؛ نیز گیلبرت، ۷۰-۷۱). در ۱۸۶۴م جنگ روسیه و خوقند وارد مرحله‌ای نوین و پرشتاب شد. آتریاد سیبیری همراه آتریاد ارنبورگ در این سال مأمور پیش‌روی در خانات خوقند شدند و تحرکات تند نظامی پس از آن، «جریان جدید فتح خوقند» نام گرفت. آتریاد متحد سیبیری و ارنبورگ در ۱۸۶۴م چیمکنت را تصرف کرد و در ۲۲ محرم ۱۲۸۲ق/۱۷ ژوئن ۱۸۶۵م حاکمیت خود را بر تاشکند تثبیت نمود. کوشش خوقندیان برای بازپس‌گیری تاشکند بی‌ثمر ماند (سامی، ۶۶-۶۷). به دنبال استحکام مواضع در تاشکند، آتریاد فاتح از سیردریا گذر کرد و به قلمرو خانات بخارا درآمد. در اواخر سال ۱۲۸۲ق سپاه بخارا در منطقهٔ اِرجَر شکست سختی خورد و سرزمینهای خجند، اوراتپه و جیزک را از دست داد (همو، ۷۰-۷۱؛ حسنی، 30-29). در ۲۳ صفر ۱۲۸۴ق/۲۶ ژوئن ۱۸۶۷م (برابر با ۱۴ ژوئن در تقویم قدیم) تزار روسیه دستور تأسیس «ناحیهٔ نظامی ترکستان[2]» را در متصرفات جدید خود صادر کرد و ژنرال فون کاوفمان به عنوان نخستین فرماندار نظامی ناحیه منصوب شد (همو، 31-30؛ نیز وهابف، I/100: نظام اداری این ناحیه). سمرقند شهر دوم خانات بخارا و برخی مناطق دیگر این خانات نیز در ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م گشوده شد (همو، نیز سامی، همانجاها). در ۱۰ ژوئیهٔ همان سال سمرقند و مناطق فتح شدهٔ اطراف آن، با عنوان «ناحیهٔ زرافشان» به تقسیمات اداری روسیه افزوده شد (حسنی، همانجا). روسها که تصمیم نداشتند بیش از آن در قلمرو خانات بخارا پیش روند، خان بخارا را تحت الحمایهٔ خود ساختند و قرارداد صلحی با او امضا کردند. نظامیان روس در پی این صلح خان را در حل مسائل داخلی خودیاری کردند و ضمن گرفتن شهر قرشی از مخالفان خان و بازگرداندن آن به وی، مرزهای خود را با بخارا قطعی ساختند (نک: عالم‌خان، ۳۲، ۳۴؛ حسنی، 31-30، نیز 32-31: کمکهای مشابهی به بخارا در ۱۸۷۰م). قرارداد مشابهی که در ۱۸۶۸م میان روسیه و خانات خوقند منعقد شد و طی آن روسیه استقلال خوقند را به رسمیت شناخت، با توجه به نظام گسیختهٔ این خانات جدی تلقی نمی‌شد و دوامی نیز نیافت (نک: بارتولد، «خوقند»، 466).

در پی مصالحه با بخارا و خوقند، در ۱۸۶۹م حرکت قوای روسیه در سواحل دریای خزر آغاز شد و در همین سال بود که ژنرال استالتف[3] حوزهٔ کراسنوودسک را به تصرف درآورد (حسنی، 31) و جبهه‌ای جدید برای فشار آوردن به خیوه گشود. در سال بعد قوای روس تا مرز خیوه پیش رفتند (همو، 32-31). سپس در ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م حمله‌ای هماهنگ از چند سو به خیوه آغاز شد که در آن آتریادهای ترکستان، ارنبورگ، منقشلاق و ناوگان آرال حضور داشتند و سرانجام پایتخت خانات را در ۱۰ ژوئن ۱۸۷۳ تصرف کردند (همو، 33-32). در پی این شکست قرارداد صلحی با شرایط ویژه با خانات خیوه بسته شد و این خانات به تابعیت روسیه درآمد (نک: همانجا؛ نیز باخروشین، 414-415).

در ۱۸۷۵م از نو آتش جنگ در خانات خوقند افروخته شد و در پی جنگهایی که میان کاوفمان و ژنرال اسکابلف از یک سو و مردم آن سرزمین از سوی دیگر رخ داد، شهرهای خجند، اندیجان، نمنگان و خوقند تصرف شد و سرانجام خانات خوقند در ۳ مارس ۱۸۷۶ سقوط کرد و قلمرو این خانات با عنوان «ناحیهٔ فرغانه» به تقسیمات اداری روسیه پیوست (حسنی، 34-33) و شهرک مهاجرنشین روسی

1. Erofeev 2. Turkestanskoe General-Gubernatorstvo 3. Stoletov

مرغینان نو ـــ که بعداً به نام فاتح فرغانه اسکابلف نامیده شد ـــ به عنوان مرکز اداری ناحیه انتخاب گردید (میرزا سراج‌الدین، ۴۰؛ بارتولد، «خوقند»، همانجا). در همین سال مرزهای ناحیهٔ ترکستان با ولایت کاشغر نیز تعیین گردید (حسنی، 35-34). در طول ربع پایانی سدهٔ ۱۹م، قیامهای متعددی به ویژه در منطقهٔ خوقند بر ضد استیلای روسیه صورت گرفت که بسیاری از آنها صبغهٔ مذهبی داشت؛ از آن میان باید به این قیامها اشاره کرد: قیام اندیجان در ۱۸۷۶م که در آن یکی از رهبران دینی اعلام جهاد کرده بود؛ قیام اندیجان در ۱۸۷۸م به رهبری یتیم‌خان؛ قیام اندیجان و مرغینان در ۱۸۸۲م به رهبری درویش خان؛ قیام تاشکند در ۱۸۹۲م که بسیار گسترده بوده است و گروههای مختلف مردم در آن شرکت داشته‌اند؛ قیامی در منطقهٔ خوقند در ۱۸۹۳م به رهبری شاکرخان؛ قیام فرغانه در ۱۸۹۸م به رهبری ایشان دوکچی (نک: میرزا سراج‌الدین، ۴۱ـ۴۲؛ باخروشین، 370-357؛ مومنف، 156؛ طوغان، 332).

دربارهٔ خانات بخارا که از ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م تحت الحمایهٔ روسیه بوده‌اند، باید گفت که روسها در پی قرارداد صلح خود با بخارا، سلسلهٔ خانهای منغیت را بر قدرت ابقا کردند و امیر مظفرالدین که از ۱۲۷۷ق/ ۱۸۶۰م بر مسند خانی نشسته بود، تا ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م حکومت کرد. وی در دورهٔ تابعیت روس نیز سکه به نام خود ضرب می‌کرد (مثلاً نک: لین‌پول، X/116). پس از مظفر الدین، پسرش عبدالاحد (حک ۱۳۰۴ـ ۱۳۲۸ق) جانشین وی شد و در پی او فرزندش عالم‌خان (حک ۱۳۲۸ـ ۱۳۳۸ق) به فرمانروایی رسید؛ ولی بر اساس تشریفات تحت‌الحمایگی، ولیعهدی هر دو امیر از جانب تزار رسمیت یافت (نک: عالم‌خان، ۱۸؛ مختارف، ۴۰). در روزگار عالم‌خان برخی اصلاحات اجتماعی صورت پذیرفت. به عنوان نمونه، بیکها و میرها که در نظام سنتی، مناصب خود را به میراث می‌بردند، در زمان او از سوی مردم انتخاب می‌شدند (نک: عالم‌خان، ۳۳ـ۳۴؛ نیز وهابف، I/134؛ فراگنر، 154).

با سقوط حکومت تزاری در روسیه در ربیع الآخر ۱۳۳۵/ ژانویه ـ فوریهٔ ۱۹۱۷، در کوتاه زمانی عالم‌خان استقلال خود را بازیافت. وی از بدو استقلال در صدد تجهیز سپاهیان خود بود و در این باره مختصر کمکی نیز در ۱۹۱۸م از افغانستان دریافت کرد (نک: عالم‌خان، ۲۱ـ۲۲). در ۱۹۱۹م با حکومت خوارزم یک اتحاد ضد بلشویک تشکیل داد (همو، ۲۲). دولت عالم‌خان در بخارا سرانجام در ۱۷ ذیحجهٔ ۱۳۳۸ق/ ۱ سپتامبر ۱۹۲۰م سقوط کرد و خان در ولایات متواری شد (مختارف، ۹؛ نیز نک: عالم‌خان، ۲۴). در آبان ۱۲۹۹/نوامبر ۱۹۲۰ عالم‌خان از افغانستان کمک نظامی خواست، اما به ملاحظهٔ مصالح، خواستهٔ او تأمین نگردید (نک: مختارف، ۱۱ـ ۱۲: نقل سندی از بایگانی ملی افغانستان). او سرانجام ناچار شد در ۱۴ اسفند ۱۲۹۹ش/۴ مارس ۱۹۲۱م از آمو بگذرد و به افغانستان پناه برد.

در مورد خانات خیوه که از ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م تحت‌الحمایهٔ روسیه شد، گفتنی است که محمد رحیم‌خان (جلوس: ۱۲۸۲ق) پس از تنظیم قرارداد صلح بر منصب خانی ابقا گردید (بارتولد، ۵۷۶/۲ ـ۵۷۷) و سرانجام پس از حدود ۳۸ سال حکومت تحت الحمایه، اسفندیار خان (حک ۱۳۲۸ـ۱۳۳۶ق/۱۹۱۰ـ۱۹۱۸م) جانشین او شد. خیوه نیز همچون بخارا پس از سقوط دولت تزاری استقلال خود را بازیافت (کار، ۴۰۳/۱). در ۱۳۳۷ق از فردی به نام عبدالسیدم به عنوان واپسین خان خیوه نام برده شده که با تأسیس دولت جمهوری، در رمضان ۱۳۳۷/ژوئن ۱۹۱۹ خلع شده است (نک: بارتولد، ۵۷۷/۲؛ وهابف، I/145 به بعد).

به عنوان زمینه‌ای بر حوادث سالهای ۱۹۱۷ـ۱۹۲۰م/۱۲۹۶ـ ۱۲۹۹ش و اعمال حاکمیت بلشویکی بر ازبکستان، باید اشاره کرد که در اوایل سدهٔ ۲۰م در «ناحیهٔ ترکستان» و به ویژه در محیط بومی- روسی تاشکند، چندین گرایش ضدتزاری دیده می‌شد: نخست جریانی ملی- مذهبی که به دنبال احیای حاکمیت ملی با سنتهای اسلامی بود، دیگر جریان ملی تجددطلب که با عنوان «جدیدیسم» (جدید گرایی) شناخته می‌شد، و یک جریان دموکراتیک که از احقاق حقوق کارگران سخن می‌گفت و در عین حال با ادامهٔ دوستی آسیای مرکزی با روسیه موافق بود؛ در منابع شوروی از یک جریان مارکسیستی در میان روسهای مهاجر یا روسی مآبان نیز سخن به میان آمده است که دربارهٔ دامنهٔ نفوذ و شمار طرفداران آن باید با احتیاط برخورد گردد. در سالهای ۱۹۰۴ـ ۱۹۰۵م دو تشکل سیاسی با عنوانهای «سوسیال دموکرات» و «سوسیالیستهای انقلابی» در تاشکند وجود داشته است. در سالهای ۱۹۰۵ـ ۱۹۰۶م روزنامهٔ روسی سمرقند به سردبیری ماروزُف از مارکسیستهای بلشویک، نقش مهمی در تبلیغ تفکر مارکسیستی داشت و هم در این برهه برخی تشکیلات سوسیالیستی در تاشکند و سمرقند، از جمله «کمیتهٔ نظامی سوسیال دموکرات ترکستان» (تاشکند) تأسیس شده بود و به طور جسته و گریخته برخی تحرکات مخالف را سازمان می‌داد (نک: وهابف، I/243 به بعد؛ BSE^3, XXVI/489).

موج گستردهٔ اعتراضات مردم بومی ترکستان در ۱۹۰۶م دولت تزاری روسیه را وادار ساخت تا ۶ کرسی را در دومای دولتی اول و دوم روسیه به نمایندگان محلی ترکستان اختصاص دهد. به دنبال کودتای ماه ژوئن ۱۹۰۷ در روسیه، قانونی به تصویب رسید که حضور نمایندگان محلی ترکستان را در دومای دولتی منتفی ساخت و مردم ترکستان را از حق شرکت در انتخابات دوما محروم کرد. اوج سیاست فشار حکومت مرکزی روسیه بر ترکستان در ۱۹۱۰م بود؛ در این تاریخ، دومای دولتی سوم قانونی تصویب کرد که به موجب آن لازم بود «زمینهای مازاد» از بومیان ترکستان گرفته شود. بدیهی است که به دنبال تصویب این قانون، موجی گسترده از اعتراضات در ناحیهٔ ترکستان پدید آمد که تا ۱۹۱۲م/۱۲۹۱ش دوام یافت و حتیٰ دامنهٔ آن به بخارا نیز کشیده شد (نک: همانجا؛ باخروشین، 413؛ وهابف، I/206 به بعد، نیز 282 به بعد؛ مومنف، 170).

با آغاز جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ـ ۱۹۱۸م/۱۲۹۳ـ۱۲۹۷ش) روسیهٔ تزاری نیز درگیر جنگ شد و بحران سیاسی و اقتصادی ناشی از

آن، هم در روسیه و هم در ترکستان به اقتدار دولت تزاری پایان داد. در آغاز جنگ ناحیهٔ ترکستان که از میدانهای نبرد به دور بود و بیشتر به عنوان پشتیبان اقتصادی دولت روسیه عمل می‌کرد، به اقتصادی شکوفا دست یافته بود، اما این رونق با بر هم خوردن موازنات اقتصادی، در نیمهٔ دوم سال ۱۹۱۵م جای خود را به یک بحران گسترده داد. ناحیهٔ ترکستان که برای افزایش صادرات پنبه و دیگر محصولات خود زیر فشاری مداوم بود، برای دریافت نان و دیگر کالاهای مورد نیاز خود در مضیقه واقع شد و در مدتی کمتر از یک سال نرخ نان تا ۴ برابر افزایش یافت. موج احساسات سرکوب شدهٔ ملی در کنار فشار فزایندهٔ اقتصادی از جنگی ناخواسته، در ۱۹۱۶م یک قیام عمومی ضد روسیهٔ تزاری در سراسر ترکستان پدید آورد. انگیزهٔ اصلی این قیام فرمان تزار مبنی بر نام‌نویسی اجباری مردم بومی برای شرکت در جنگ بود و در پی این فرمان از منطقهٔ ازبکستان کنونی حدود ۱۲۰ هزار تن به خدمت فراخوانده شدند. یکی از نقاط اوج سرکوب این قیام در شهر جیزک بوده است (نک: همو، 183؛ وهابف، I/372 به‌بعد؛ بیلی، ۵۵؛ طوغان، 336؛ BSE³، همانجا).

به دنبال انقلاب ضد تزاری در مارس ۱۹۱۷ (فوریه در تقویم قدیم) و تشکیل دولت موقت در روسیه، در تاشکند نیز تا حدودی از این دولت موقت استقبال شد و نهادهای دولتی به فرمان دولت موقت درآمدند؛ در ۲۰ آوریل «کمیتهٔ دولت موقت ترکستان» در تاشکند تأسیس شد و قدرت دولت موقت را اعمال نمود. در همین اوان نهادی با عنوان «شورای نمایندگان کارگران و سربازان» در ناحیهٔ ترکستان تشکیل شده بود که منشویکها و «انقلابیان سوسیالیست» در آن قدرت داشتند، اما ریاست آن با بریدو از گروه بلشویک بود. به طور همزمان نیروهای مذهبی و ملی نیز نهادهایی را با عنوانهای «شورای اسلام» و «شورای علما» تأسیس کرده بودند و شوراهایی نیز با عنوان «شوراهای کارگران مسلمان» تشکیل شده بود (نک: همان، XXVI/490؛ بیلی، ۵۴؛ مومنف، 240 به بعد؛ وهابف، I/ 400؛ کار، ۱/ ۴۰۰-۴۰۱).

دولت موقت مرکزی در پتروگراد در زمان ریاست کرنسکی نماینده‌ای به بخارا فرستاد و پیمانی را با امیر بخارا به امضا رسانید که بر پایهٔ آن استقلال بخارا به رسمیت شناخته شده بود (نک: عالم‌خان، ۲۰). به دنبال این استقلال، امیر بخارا سفیری به افغانستان فرستاد و نماینده‌ای نیز به مشهد گسیل داشت تا در تماسی با کمیسیون انگلیسی مستقر در آنجا نظر مساعد آنان را در کمک به استقلال بخارا جلب کند (نک: همو، ۲۰، ۳۵). بلشویکها در جبهه‌های مختلف عملاً با دولت موقت کرنسکی وارد جنگ شده بودند و تاشکند نیز یکی از کانونهای این مقابله بود. سرانجام، آنان توفیق یافتند تا قدرت سیاسی را در تاشکند ــ البته با یاری متحدانی از گروههای دیگر ــ با یک حرکت سریع به دست گیرند؛ رهبری مؤتلف سوسیالیستهای انقلابی، منشویکها و بلشویکها با عنوان «شورای نمایندگان» در پی جنگی مسلحانه با دولت موقت در ۱۴ نوامبر در تاشکند به پیروزی رسید و بدین ترتیب نخستین حکومت شورایی (البته غیر بلشویکی) در ترکستان تشکیل شد (نک: BSE³، همانجا؛ بیلی، ۵۴-۵۵؛ کار، ۱/ ۴۰۱).

حکومت شورایی تاشکند که از سوی مهاجران روس حمایت می‌شد، نسبت به مسلمانان بومی ترکستان که ۹۵٪ از جمعیت را (در برابر ۵٪ جمعیت مهاجر) تشکیل می‌دادند، سیاست بی اعتنایی در پیش گرفته بود واین بی‌اعتنایی مفرط واقعیتی بود که در ۱۹۱۹م از سوی رهبران مسکو مورد انتقاد قرار گرفت و بعدها به عنوان یکی از اشتباهات اساسی تاریخی در منابع شوروی از آن یاد می‌شد (نک: همو، ۴۰۲-۴۰۸؛ BSE³، همانجا). در «کنگرهٔ سوم شوراهای ناحیه» که در ۲۸ نوامبر- ۵ دسامبر ۱۹۱۷ تشکیل گردید، حاکمیت دولت شورایی بر ناحیهٔ ترکستان اعلام شد و مجمعی با نام « شورای کمیسرهای مردمی ناحیه» به‌عنوان شورای حاکم به ریاست کولسف[1] از گروه بلشویک تعیین گردید. در مصوبات همین کنگره، بر این نکته تأکید شد که مسلمانان بومی حق احراز مقامات دولتی را نخواهند داشت (نک: همانجا؛ کار، ۱/ ۴۰۲).

حاکمیت دولت شورایی در عمل از تاشکند چندان فراتر نمی‌رفت و در دیگر نقاط ناحیهٔ ترکستان که جمعیت مهاجران روس به نسبت تاشکند بسیار اندک بود، چندان نفوذی نداشت. مسلمانان نقاط مختلف ترکستان همزمان، کوششهایی برای پایه‌گذاری حکومتی ملی به عمل می‌آوردند و در جهت همسو نمودن فعالیتهای خود نشستهای مشترکی ترتیب می‌دادند. در یکی از این گردهماییها در ۹-۱۲ دسامبر ۱۹۱۷ در شهر خوقند با عنوان «کنگرهٔ چهارم فوق‌العادهٔ اسلامی ناحیه» تشکیل یک حکومت ملی ـ اسلامی با عنوان «دولت خودگردان ترکستان» با مرکزیت خوقند اعلام گردید. این دولت از سوی برخی رجال متنفذ مسلمان چون محمد امین بیک از فرغانه و کیچکنه ایرگش از خوقند حمایت می‌شد و از سوی برخی دولتهای خارجی نیز به رسمیت شناخته شد (نک: بارتولد، «خوقند»، 466؛ باخروشین، 441؛ طوغان، 364؛ XXVI/489 ,BSE³؛ کار، همانجا).

دولت شورایی که در پی انقلاب اکتبر (۲۵ اکتبر در تقویم قدیم، برابر ۱۷ نوامبر) به رهبری لنین در روسیه ایجاد شده بود، تا ۱۹۲۰م تنها توانسته بود حاکمیت خود را بر روسیهٔ اروپایی اعمال کند. کنترل اوضاع در ترکستان به ویژه تا ۱۹۱۹م از کف آنان خارج بود (نک: همو، ۱/ ۴۰۱-۴۰۲). دولت خودمختار ترکستان (خوقند) در اوان تأسیس در مواضع خود نسبت به دولت مرکزی روسیه، برآن بود که اگر آن دولت، حکومت خوقند را به عنوان نمایندهٔ اکثریت قاطع ۹۵٪ مردم ترکستان به رسمیت بشناسد و دولت شورایی تاشکند را منحل اعلام کند، برای خوقند مانعی نخواهد بود که به عنوان یک دولت خودمختار با دولت فدرال روسیه متحد باشد (نک: بیلی، ۵۷-۵۸؛ کار، ۱/ ۴۰۲). شاید پاسخ مبهم رهبران روسیه به این درخواست (نک: بیلی، همانجا) برای دولت

---

1. F. I. Kolesov

شورایی تاشکند که روابط مستحکمی نیز با دولت مرکزی نداشت، زنگ خطری بود تا دولت رقیب را به قهر از میان بردارد.

به هر روی، با اینکه شورش گسترده‌ای از سوی بومیان مسلمان در آغاز سال ۱۹۱۸م/۱۲۹۷ش بر ضد دولت شورایی در تاشکند صورت گرفت (نک: همو، ۵۵)، دولت شورایی توانست در یک حرکت نظامی سریع بر ضد خوقند، دولت خودگردان ترکستان را مغلوب کند. در ۲۲ فوریهٔ ۱۹۱۸ قرارداد تسلیم خوقند امضا شد و به دنبال آن دولت شورایی عملاً به عنوان تنها دولت در ترکستان حاکمیت یافت (نک: بارتولد، «خوقند»، همانجا؛ طوغان، 388؛ کار، همانجا؛ نیز بیلی، ۵۸، ۷۳). «بخاراییان جوان» (یاش بخارالیکلر) که گروهی سیاسی ملی‌گرا با گرایش «جدیدیسم» بودند و کوشش داشتند تا با براندازی امیر بخارا یک جمهوری دموکراتیک در بخارا تأسیس کنند، بی‌درنگ پس از پیروزی دولت شورایی در ترکستان، آن دولت را به یاری طلبیدند و به دنبال آن قوای دولت شورایی ترکستان راهی بخارا شدند. در مارس ۱۹۱۸ قوای تاشکند به فرماندهی شخص کولسُف روی به خان‌نشین بخارا آوردند و در ۲۳ مارس منطقهٔ موسوم به ضیاءالدین را به تصرف درآوردند، اما مقاومت سخت از سوی بخاراییان کولسف را بر آن داشت تا با پذیرش شکست، در ۷ آوریل قرارداد صلحی با امیر بخارا امضا کند و استقلال دولت بخارا را به رسمیت شناسد (نک: عالم‌خان، ۲۱-۲۲، ۳۵؛ بیلی، ۸۴، ۳۴۵، ۴۳۸-۴۳۹؛ نیز کار، ۴۰۲/۱-۴۰۳؛ فراگنر، 154). در پی این واقعه مسکو نیز استقلال بخارا را به رسمیت شناخت و برویدو را به عنوان سفیر به بخارا فرستاد (نک: عالم‌خان، ۲۲-۲۳). با اینهمه، پذیرش استقلال بخارا از سوی تاشکند و مسکو، عملاً به حضور دولت شورایی ترکستان در مناطق پیرامون بخارا، پایان نداد، بلکه حضور عناصر این دولت به صورت متحد با نیروهای ارتش سرخ در منطقهٔ یاد شده (نک: بیلی، ۷۹)، از نظر حکومتی وضع عجیبی ایجاد کرده بود که به سختی قابل تشریح است. بر پایهٔ یکی از اسناد وزارت خارجهٔ ایران، در ۱۶ آوریل ۱۹۱۸ نیروهای ارتش سرخ به حریم مرزی ایران تجاوز کرده‌اند و به منظور حل و فصل رسمی این مسأله، جواد سینکی با عنوان «کنسول ایران در کل ترکستان» در شهر عشق‌آباد در ۲۲ آوریل، به گونه‌ای دور از انتظار با کمیسر امور خارجه و کمیسر امور نظامی «حکومت ترکستان» به مذاکره پرداخته است (نک: *اسنادی*، ۴۶۲-۴۶۵).

در ژوئن ۱۹۱۸ در زمانی که بلشویکهای ترکستان توانستند نخستین کنگرهٔ خود را تنها با حضور ۴۰ نماینده تشکیل دهند (نک: کار، ۴۰۳/۱)، در منطقهٔ ترکمنستان کنونی که پیش‌تر حوزهٔ نفوذ دولت ترکستان بود، یک حکومت ضد بلشویک تشکیل شد که ادارهٔ آن بیشتر در دست سوسیالیستها بود و البته از سوی قوای انگلستان نیز حمایت می‌شد (نک: کار، همانجا). در ژوئیهٔ همان سال دوتف[1] از نظامیان روسی ضدبلشویک، منطقهٔ ارنبورگ را که پل ارتباطی میان ترکستان و روسیهٔ مرکزی بود، تحت کنترل خود درآورد و بدین ترتیب دولت شورایی ترکستان از هر سو محاصره شد (نک: طوغان، 374-373؛ BSE³, XXVI/490؛ نیز بیلی، ۷۳، ۲۱۸). دول غربی به ویژه انگلستان و ایالات متحده، اگرچه در عمل سیاست محدود کردن نفوذ بلشویکها را دنبال می‌کردند، اما از فرستادن نمایندگان سیاسی به تاشکند نیز غافل نبودند. در حدود اوت - سپتامبر ۱۹۱۸ تردول به عنوان سرکنسول ایالات متحده و جرج مک کارتی به عنوان نمایندهٔ رسمی سفارت انگلستان در کاشغر، در تاشکند حضور داشته‌اند (نک: همو، ۶۱، ۸۲-۸۳). همچنین در حدود سپتامبر، دولت ترکستان هیأتی را به سرپرستی شخصی به نام بابوشکین برای مذاکره با فرماندهی قوای انگلستان در خراسان، به مشهد فرستاد (نک: همو، ۹۹).

عمده‌ترین مشکل داخلی دولت شورایی ترکستان، قیامی پردامنه از سوی بومیان مُعارض، معروف به «قیام باسماچیها» بود که در همین سال پای گرفت و نخستین نتیجهٔ جدی آن تصرف شهر پراهمیت اوش (اکنون در قرقیزستان) در سپتامبر ۱۹۱۸ بود و پس از آن نزدیک بود که باسماچیها اندیجان را نیز فتح کنند. این فاتحان در ماه اکتبر در مناطق محدودِ زیر نفوذ خود یک حکومت ملی با عنوان «حکومت موقت فرغانه» اعلام کردند، اما این استقلال دوامی نیافت و با ورود نیروهای تازه‌نفس بلشویک به منطقه، این حکومت ملغیٰ اعلام شد و قیام سرکوب گردید (نک: مومنف، 260 به بعد؛ طوغان، 388 به بعد). در همان ماه کنگرهٔ ششم شوراهای ناحیه در تاشکند، با اعلام تأسیس «جمهوری خودگردان شوروی سوسیالیستی ترکستان»، قانون اساسی این جمهوری را نیز تصویب کرد (مومنف، 255 به بعد؛ BSE³، همانجا)؛ اما این جمهوری جدید همچنان از جهات مختلف با خطر مواجه بود. علاوه بر دوام یافتن قیام باسماچیها در حد جنگهای پراکنده، اما پیگیر، نیروهای انگلستان نیز در مناطقی از ترکستان و حوزهٔ آمو پیش‌روی کرده بودند و تا ۱۹۱۹م کمابیش در این سرزمینها حضور داشتند (نک: همانجا؛ نیز *اسنادی*، ۴۳۱-۴۳۲؛ الیس، ۴۱ به بعد).

در ۱۹ ژانویهٔ ۱۹۱۹ یک حرکت مسلحانهٔ گسترده بر ضد حکومت شوروی صورت گرفت که بی‌درنگ سرکوب شد، اما در جریان آن ۱۴ تن از سران بلشویک ترکستان کشته شدند (نک: بیلی، ۷۳، ۲۱۸؛ کار، ۴۰۳/۱؛ BSE³، همانجا). پس از هشتمین کنگرهٔ حزب مادر در مارس ۱۹۱۹ در مسکو و عطف توجه رهبران مسکو به مسألهٔ ملیتها، مقدمات تجدید نظر دولت شورویِ تاشکند در برخورد با بومیان فراهم شد. در ۱۲ ژوئیه تلگرافی از کمیتهٔ مرکزی حزب به تاشکند رسید که رهبران بلشویک ترکستان را به ضرورتِ شرکت دادن گستردهٔ مردم بومی ترکستان در کارهای دولتی توصیه کرد و از آنان خواست که مصادرهٔ اموال مسلمانان بدون توافق سازمانهای محلی مسلمان متوقف شود، اما این توصیه‌ها از سوی مقامات تاشکند چندان جدی تلقی نگردید (نک: کار، ۴۰۵/۱-۴۰۶). در اوت ۱۹۱۹ بخشی از دسته‌های نظامی بلشویک

1. Dutov

از جبهۀ شرقی به جبهۀ ترکستان منتقل شدند و دولت شوروی ترکستان با کمک این نیروی تازه وارد توانست تا بهار ۱۹۲۰م/۱۲۹۹ش بخش عمدۀ منطقۀ خطرآفرین فرغانه را تحت فرمان درآورد (نک: BSE[3], XXVI/ 490-491؛ نیز برای بازتاب این تحول در اسناد ایرانی، نک: *اسنادی*، ۴۵۲ ـ ۴۵۵). در ماه اکتبر مسکو هیأتی را برای رسیدگی به امور دولت ترکستان و به ویژه متقاعد ساختن آنان به ترک سیاست منزوی کردن بومیان به تاشکند فرستاد (نک: بیلی، ۸۰؛ کار، همانجا).

همزمان با استقرار حاکمیت دولت بلشویک بر منطقۀ فرغانه، اوضاع در سرزمینهای غربی نیز به تدریج تحت کنترل بلشویکها درآمد. در مارس ۱۹۲۰/اسفند ۱۲۹۸ قوای بلشویک در حالی که مستقیماً از کمکهای مسکو برخوردار بودند، به سوی سمرقند تاختند و از آنجا تا مرو و عشق‌آباد پیش راندند (نک: *اسنادی*، ۴۷۲-۴۷۳؛ نیز طوغان، 390 به بعد). در آوریل همان سال دولت خان خیوه از سوی گروه «یاشلر» (= جوانان) با حمایت بلشویکها و ارتش سرخ سرنگون شد و دولتی با عنوان « جمهوری خلق خوارزم» اعلام موجودیت کرد (نک: طوغان، 424؛ کار، ۱/۴۰۶-۴۰۷؛ BSE[3], XXVI/491). به دنبال سقوط خیوه، بلشویکها با نقض پیمان صلح خود با امیرنشین بخارا، حمله‌ای همه جانبه به بخارا آغاز کردند که در داخل از سوی گروه «بخاراییان جوان» حمایت می‌شد و در اوایل سپتامبر به سقوط دولت امیر بخارا منتهی گردید. بخاراییان جوان در اتحاد با بلشویکها قدرت را در دست گرفتند و در همان اوایل سپتامبر ۱۹۲۰ حاکمیت «جمهوری خلق بخارا» را اعلام کردند (عالم‌خان، ۳۵؛ بیلی، ۴۳۹، ۴۴۲؛ کار، ۱/۴۰۷؛ فراگنر، 157؛ BSE[3] ، همانجا). بلشویکها در پیمانی با حکومت جدید بخارا استقلال این سرزمین را به رسمیت شناختند، اما عملاً در زمانی کوتاه ماهیت این حکومت را از درون بلشویکی کردند. رهبران جناح چپ بخاراییان جوان ـ خوجایف، قادری و محیی‌الدینُف ـ در همان سپتامبر رسماً به کمونیستها پیوستند و با یک تحول تدریجی در ماهیت، نام دولت را به «جمهوری شوروی خلق بخارا» تغییر دادند (نک: همان، XVI/1063؛ نیز نک: بیلی، ۴۴۲-۴۴۳؛ پذیرش رسمی استقلال جمهوریهای بخارا و خیوه از سوی بلشویکها در فوریۀ ۱۹۲۱).

همزمان با اقدامات بلشویکها در خیوه و سپس بخارا، و در پی فراخوانی ناگهانی مشمولان محلی برای خدمت در ارتش سرخ در تابستان ۱۹۲۰م، مرحله‌ای دیگر از قیام باسماچیها آغاز شد که با استقبالی گسترده از سوی مردم مسلمان مواجه گردید. در اوج این حرکت برای مدتی سراسر درۀ فرغانه در دست بومیان بود و چیرگی بلشویکها تنها به شهرهای بزرگ منحصر می‌شد. موج طرفداری از باسماچیها در این دوره تا بخارا و خیوه نیز گسترش یافته بود و حتیٰ در خیوه، رهبران حکومت جمهوری که بلشویکها را متحدان مناسبی برای دست یافتن به اهداف ملی خود نیافته بودند، به باسماچیها گرایش یافتند و همین امر در مارس ۱۹۲۱ انگیزۀ حملۀ بلشویکها به خیوه برای برانداختن دولت جمهوری شد. سران این دولت در پی شکست به جنیدخان از رهبران باسماچی در صحراهای خیوه پیوستند و بلشویکها حکومتی موافق با خود به عنوان «جمهوری شوروی خلق خوارزم» بر سر کار آوردند (نک: طوغان، 425-419).

در سالهای ۱۹۲۱ـ ۱۹۲۲م رهبران بلشویک تاشکند به رغم توصیه‌های سران مسکو، کمابیش بر سیاست منزوی کردن بومیان اصرار می‌ورزیدند (نک: کار، ۱/۴۰۹-۴۱۱). در اواخر سال ۱۹۲۱ و اوایل ۱۹۲۲م تشکیلاتی سیاسی در ترکستان پی‌ریزی شد که «اتحادیۀ جمعیتهای انقلابی ملی مردم مسلمان آسیای میانه» یا به اختصار «جمعیت» نام گرفت و از جملۀ اهداف آن تأمین استقلال ترکستان، ایجاد جمهوری دموکراتیک و تأمین آزادی مذهبی بود (نک: طوغان، 409-408). جمعیت به اتحادی با باسماچیها دست یافته بود که رهبری آنان با انور پاشا و ابراهیم بیک بود. باسماچیها در بهار ۱۹۲۲م بر بخش گسترده‌ای از قلمرو بخارا چیره شدند، اما عواملی چون کشته شدن انور پاشا در اوت ۱۹۲۲ و بروز اختلافات قومی در صفوف باسماچیها، قدرت آنان را کاهش داد. در پاییز همان سال نیروهای باسماچی در فرغانه و خیوه از بلشویکها شکست خوردند و در فوریۀ ۱۹۲۳ قوای بلشویک در نبردی سخت بر باسماچیهای بخارا چیره شدند. از این پس اگرچه تحرکات پراکندۀ باسماچیها تا ۱۹۳۳م/ ۱۳۱۲ش ادامه یافت، ولی سال ۱۹۲۲م را باید زمان اعمال حاکمیت قطعی شوروی بر منطقۀ ازبکستان تلقی کرد (نک: همو، 419 به بعد؛ نیز 485-474: فعالیتهای ضد شوروی ترکستانیان پس از این تاریخ در خارج از ترکستان؛ شهاب، ۷۷-۸۷؛ نیز عالم‌خان، ۳۲-۳۶).

جمهوری‌شوروی‌ازبکستان: اتحادجماهیرشوروی‌سوسیالیستی اگرچه در ۱۹۲۲م با عضویت روسیه، اوکرائین، بلاروسی و فدراسیون ماوراء قفقاز تشکیل گردید، اما در حیات لنین دولتهای شوروی آسیای مرکزی به این اتحاد پذیرفته نشده بودند (نک: ه‍ د، ۶/۵۳۰). با به قدرت رسیدن استالین و در پی تجدید نظری گسترده از سوی رهبری نظام شوروی در تشکیلات اداری مناطق تحت کنترل خود در ۲۷ اکتبر ۱۹۲۴م/۵ آبان ۱۳۰۳ش، از پیوستن قلمرو ۳ دولت ترکستان، بخارا و خیوه با اندکی جابه‌جایی در مرزها، دولت واحدی تأسیس گردید که «جمهوری شوروی سوسیالیستی ازبک» نام گرفت و مرکز آن تاشکند تعیین شد. این جمهوری در جنوب خود یک منطقۀ خودگردان، با عنوان «جمهوری خودگردان شوروی سوسیالیستی تاجیک» را نیز دربر می‌گرفت. البته تاجیکستان در ۱۹۲۹م/۱۳۰۸ش به عنوان یک جمهوری متحد شناخته شد و از ازبکستان مستقل گردید. تغییر بعدی در پی تغییر قانون اساسی در ۱۹۳۶م/۱۳۱۵ش روی داد که طی آن جمهوری خودگردان قره‌قالپاق در حوزۀ آرال به ازبکستان ملحق شد (نک: BSE[3], XXVI/492). در ۱۹۲۵م سومین کنگرۀ شوراهای سراسر کشور، الحاق جمهوری ازبک را به اتحاد شوروی پذیرفت (نک: ه‍ د، همانجا) و از آن پس تاریخ ازبکستان با تاریخ اتحاد شوروی پیوند یافت.

در اوایل دورهٔ رهبری استالین، نفوذ اجتماعی ـ اقتصادی نظام شوروی در ازبکستان عملاً رو به کاهش نهاد، اما از ۱۹۳۸م/۱۳۱۷ش مسکو با اتخاذ سیاستی تازه، از یک‌سو موجی جدید از مهاجران روسی و دیگر قومیتهای اسلاو را به این منطقه کوچ داد و از سوی دیگر با انتقاد شدید از سنتهای بومی به ترویج فرهنگ روسی پرداخت. در این دوره، در آسیای مرکزی و به ویژه ازبکستان سیاستی روسی‌گرا با نظام دوگانهٔ اجتماعی حاکم گردید که در آن یک جامعهٔ شهری روسی‌مآب با امتیازات ویژهٔ اجتماعی در مقابل اکثریتی مرکب از مردمان بومی قرار می‌گرفتند و گروه دوم می‌بایست زیر نظر گروه نخست که نمایندگان تفکر حزبی بودند، اداره و رهبری شوند (برای تحلیل، نک: کارلایل، 33-31). در منابع شوروی از سالهای ۱۹۲۵ـ۱۹۴۱م/ ۱۳۰۴ـ۱۳۲۰ش به عنوان دورهٔ سازندگی و استوارسازی جامعهٔ سوسیالیستی در تاریخ ازبکستان یاد شده است (مثلاً نک: مومنف، 349). در جریان جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹ـ ۱۹۴۵م/۱۳۱۸ـ۱۳۲۴ش) ازبکستان به عنوان بخشی از اتحاد شوروی رسماً درگیر جنگ بود (نک: مومنف، 405 به بعد)، اما اشتغال مسکو در جبهه‌های جنگ برای مخالفان نظام شوروی در آسیای مرکزی فرصتی برای فعالیت فراهم آورد. در ۱۹۴۲م تحرکاتی گسترده در ترکستان از سوی مخالفان صورت پذیرفت که در پی آن یک حکومت ملی محدود نیز با عنوان «جمهوری ترکستان» اعلام شد که بقایای آن در پایان جنگ (۱۹۴۵م) سرکوب گشت (نک: شهاب، ۱۲۸ـ۱۲۹).

از اواخر دههٔ ۱۹۵۰م در سیاستهای مسکو نسبت به ملیتها تجدید نظری اساسی دیده می‌شود؛ این حرکت جدید از جمله در مسألهٔ ملیتها به دادن آزادیهای بیشتر، دخیل کردن شخصیتهای منطقه‌ای در تصمیم‌گیریها و شعار برابری ملل در حق حاکمیت گرایش داشت، اما میزان تحقق یافتن این سیاستها در ازبکستان معلوم نیست؛ چه، در عمل از ۱۹۳۸ تا ۱۹۸۳م/۱۳۱۷ تا ۱۳۶۲ش همهٔ افرادی که به دبیر اولی حزب کمونیست ازبکستان رسیده‌اند، به نسل پیشین تعلق داشتند.

به هر تقدیر، همزمان با تغییرات قهری حاصل شده در سیاست مسکو نسبت به استقلال نسبی جمهوریها در دههٔ ۱۹۷۰م شخصیتهایی مقتدر در داخل جمهوری بانفوذ در مجموعهٔ اتحاد شوروی خود نمودند (برای تحلیل، نک: کارلایل، 38-34). در دورهٔ رهبری گورباچف (۱۹۸۵ـ ۱۹۹۱م/۱۳۶۴ـ۱۳۷۰ش) تحولاتِ رخ‌داده در نظام شوروی بسیار سریع و غیر قابل پیش‌بینی بود (نک: همو، 47-46؛ نیز هـ د، ۵۳۳/۶ـ۵۳۴) و در اواخر این دوره و در زمانی که اتحاد شوروی آخرین سال حیات خود را در پیش داشت، در پی کنگرهٔ ژوئن ۱۹۹۰ سیاستهای جدید حزب کمونیست ازبکستان اعلام شد. در این کنگره نه تنها تغییر در مواضع حزب، بلکه تغییرات اساسی در اعضای نهادهای تعیین کنندهٔ حزبی دیده می‌شد (نک: کارلایل، 51-49).

دولت ازبکستان حدود ۴ ماه پیش از فروپاشی اتحاد شوروی، در اول سپتامبر ۱۹۹۱، تصمیم خود مبتنی بر استقلال از اتحاد شوروی را اعلام کرد و به دنبال فروپاشی اتحاد شوروی در ۲۶ دسامبر، این استقلال مفهومی جدید به خود گرفت. در ۲۹ دسامبر همان‌سال یک همه‌پرسی برگذار شد و در دسامبر ۱۹۹۲/آذر ۱۳۷۱ مجلس عالی ازبکستان قانون اساسی جدید این کشور را به تصویب رسانید و بر پایهٔ تصویب همین مجلس، اسلام کریموف به عنوان رئیس جمهور بر مقام خود ابقا گردید (نک: ویتیکر، 1054-1053).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌بطوطه،محمد، *رحلة*، بیروت،۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ابن‌حوقل، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸ـ ۱۹۳۹م؛ ابن‌خردادبه، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن،۱۸۸۹م؛ ابن‌خلدون، *العبر*؛ ابن‌فقیه همدانی، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابوالحسن قزوینی، *فواید الصفویه*، به کوشش مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ابوالحسن گلستانه، *مجمل التواریخ*، به‌کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابوالغازی بهادرخان، *شجرهٔ ترک*، به کوشش دمزون، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ ابوالقاسم حکیم سمرقندی، اسحاق، *السواد الاعظم*، ترجمهٔ کهن فارسی، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ استرابادی، محمد مهدی، *جهانگشای نادری*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اسکندر بیک منشی، *ذیل تاریخ عالم آرای عباسی*، به‌کوشش سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۱۷ش؛ همو، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *اسنادی از روابط ایران با مناطقی از آسیای مرکزی*، وزارت امور خارجهٔ ایران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ الیس، ج.هـ.، *دخالت نظامی بریتانیا در شمال خراسان*، ترجمهٔ کاوهٔ بیات، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ ایرج نوبخت، تهران، ۱۳۶۹ـ ۱۳۷۰ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، به کوشش بوریج، لندن، ۱۹۷۱م؛ باربارو،ج.، «سفرنامه»، *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بارتولد،و.و. و دیگران، *تاریخ الدول الاسلامیة*، به کوشش و ترجمهٔ احمد سعید سلیمان، قاهره، دارالمعارف؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بیلی، ف.م.، *مأموریت به تاشکند*، ترجمهٔ پرویز محبت، تهران، ۱۳۶۹ش؛ پاشینو، پ.، *سفرنامهٔ ترکستان*، ترجمهٔ مادروس، به کزشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۷۲ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، قاهره، ۱۳۵۷ق/ ۱۹۳۸م؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی ، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ذهبی، محمد، *الامصار ذوات الآثار*، به کوشش قاسم علی سعد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *مکاتبات رشیدی*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۴ق/ ۱۹۴۵م؛ روملو، حسن، *احسن‌التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سامی، عبدالعظیم، *تاریخ سلاطین منغیتیه*، به کوشش بیقانوا، مسکو، ۱۹۶۲م؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ‌التواریخ*، سلاطین قاجار، تهران، ۱۳۴۴ش؛ *سفرنامهٔ بخارا* (مربوط به ۱۲۵۹ـ ۱۲۶۰ق)، به کوشش حسین زمانی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شاملو، ولی‌قلی، *قصص‌الخاقانی*، به کوشش سادات ناصری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شهاب، محمد اسد، *کفاح ترکستان*، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ عالم‌خان، *تاریخ حزن الملل بخارا*، به کوشش احرار مختارُف، تهران، ۱۳۷۳ش؛ غفور، محمدعلی، *روزنامهٔ سفر خوارزم*، به کوشش کاووسی عراقی و نصیری مقدم، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فرامکین، گ.، *باستان‌شناسی در آسیای مرکزی*، ترجمهٔ صادق ملک شهمیرزادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فریدون‌بک، *مجموعهٔ منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۴ق؛ فضل‌الله بن روزبهان، *مهمان‌نامهٔ بخارا*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ش؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قمی، احمد، *خلاصة‌التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ کار، ا.هـ.، *تاریخ روسیهٔ شوروی*، ترجمهٔ نجف دریابندری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ کلاویخو، *سفرنامه*، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ کتارینی، آ.،

«سفرنامه»، سفرنامه‌های ونیزیان... (نک: هم، باربارو)؛ گیلبرت، مارتین، *اطلس تاریخی روسیه و شوروی*، ترجمهٔ فریدون فاطمی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ محمد کاظم، *عالم‌آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ محمد معصوم اصفهانی، *خلاصة‌السیر*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مختارُف، احرار، مقدمه بر *تاریخ حزن الملل* (نک: هم، عالم‌خان)؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *مآثر سلطانیه*، تبریز، ۱۲۴۱ق؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ملا جلال منجم، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیف‌الله وحید نیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ میرزا سراج‌الدین، *سفرنامهٔ تحف بخارا*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ واله، محمدیوسف، *خلدبرین*، به‌کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ وامبری، آ.، *تاریخ بخارىٰ*، ترجمهٔ احمد محمود ساداتی، قاهره، شرکة الاعلانات الشرقیة؛ وحید قزوینی، محمدطاهر، *عباس‌نامه*، اراک، ۱۳۲۹ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراطوری عثمانی*، ترجمهٔ زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیان فر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ *یشتها*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Ahmedov, B., *Uzbek ulusi*, Tashkent, 1992; Bakhrushin, S.V. et al., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1947, vol. II; Barthold, V. V., « Fergana», « Kokand», *Sochineniya*, Moscow, 1965, vol. III; BSE[3]; Carlisle, D.S., « Uzbekistan and the Uzbeks», *Problems of Communism*, 1991, vol. XL, no. 5; Cook, J.M., «The Rise of the Achaemenids...», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1985, vol. II; Dughlát, M. H., *Tarikh- i- Rashidi*, tr. E . Denison Ross , Patna, 1973 ; Fragner, B ., « Sowjetmacht und Islam: Die Revolution von Buchara», *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit* , Beirut , 1979 ; Frye , R. N., « The Political History of Iran under the Sasanians», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol. III(1); Gumilev, L.N., *Drevnie Tyurki*, Moscow, 1967; Hasanii, M., *Turkiston bosqini*, Tashkent, 1992; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, London, 1880; Kent, R.G., *Old Persian*, New Haven, 1953; *Kitaiskie dokumenty i materialy po istorii Vostochnogo Turkestana...*, ed. G.S. Sadvakasov et al., Almaty, 1994; Lane - Poole, S., *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, London, 1890; *The Letter of Tansar*, ed. Boyce,Rome,1968; Mallowan, M., « Cyrus the Great» , *The Cambridge History* ... (vide : Cook) ; Marquart , J . , *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Muminov, I.M. et al., *Istoriya uzbekskoĭ SSR* , Tashkent , 1974 ; *Qazaqtyn könetarikhy*, Almaty , 1993 ; *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, ed. E. Combe et al., Cairo, 1943-1944; Springling, *Shapur and Kardir* , Chicago , 1953; Togan, A. Z. V ., *Bugünkü türkili Türkistan ve yakın tarihi*, Istanbul, 1981; Tolstov, S.P.,«La Chorasmie antique», ed. R. Ghirshman, *Artibus Asiae*, 1953, vol. XVI; Vohobov, M.G. et al., *Istoriya uzbekskoĭ SSR*, Tashkent; 1957; *Whitaker's Almanack*, London , 1995 ; Zeimal , E .V ., «The Political History of Transoxiana» , *The Cambridge History...* (vide: Frye).

احمد پاکتچی

اَزْد، نام عمومی مجموعه‌ای از قبایل کهن عرب. از نظر کاربرد تاریخی واژه، ازد نامی است که در آثار سده‌های نخست هجری غالباً به‌صورت منفرد و گاه به شکل ترکیبهای اضافی مانند ازدِ سَرات، ازد شَنوئه و ازد عُمان به‌کار رفته است، اما در شجره‌نامه‌های نسب‌شناسان و داستانهای قومی، ازد عنوان قبیله‌ای بسیار کهن و فراگیر است که چندین قبیلهٔ مهم، از جمله اوس، خزرج و خُزاعه از فروع آن دانسته شده‌اند، بی‌آنکه نام ازد در تداول عام بر آنها اطلاق گردد.

نام ازد در روزگاران کهن به‌صورت «اَسْد» نیز تلفظ می‌شده است (مثلاً نک: ابن‌هشام، *السیرة...*، ۱/۱۰) و برخی از لغویین متقدم این تلفظ را فصیح‌تر دانسته‌اند (نک: ابن سکیت، ۱۸۵؛ جوهری، ۱/۴۴۰؛ نیز سمعانی، ۱/۲۱۳-۲۱۴). این نام اشتقاق روشنی ندارد و اگرچه برخی کوشیده‌اند تا وجوهی چون مشتق شدن آن از فعل «آسِدَ» (به معنی تشبه کردن به شیر، نک: ابن درید، *الاشتقاق*، ۴۳۵) یا فعل «آسدیٰ» (نک: سمعانی، همانجا) را بیابند، اما هیچ‌یک از این وجوه قابل تکیه نمی‌تواند بود.

برخی از محققان چون اشترنسیوک[1] معتقدند که هیچ‌گونه رابطهٔ نَسَبی میان ازدها قابل اثبات نیست؛ وی بر آن است که ازد عمان و ازد سرات در عصر آغازین اسلامی در محیطهای بصره و خراسان با یکدیگر متحد شده‌اند و همین اتحاد زمینهٔ پدید آمدن داستانهایی دربارهٔ پیشینهٔ مشترک آنان بوده است (نک: EI^2). بدون داوری دربارهٔ این نظریه باید خاطر نشان کرد که منابع عربی ـ اسلامی، اعم از کتب انساب، تاریخ و اخبار و دیگر نوشته‌ها بر وجود این خویشاوندی اصرار ورزیده‌اند و همدانی نسب شناس یمانی آن را نزد پیشینیان امری برخوردار از پذیرش عام دانسته است (نک: *الاکلیل*، ۱/۲۰۴؛ نیز ابن‌درید، همان، ۱۵۹).

بخش یکم ـ ازد پیش از اسلام

دربارهٔ تاریخ باستانی ازد یا ازدها، تنها منبع مستقیم روایات پرشمار در آثار عربی ـ اسلامی است که با پردازش داستانی همراهند و این روایات تنها با تحلیل برپایهٔ دانسته‌های جنبی از منابع تاریخی و یافته‌های باستان‌شناختی قابل ارزشیابی هستند؛ با در نظر داشتن این نکته که‌روایات موجود دربارهٔازدهای‌باستانی،به‌اتفاق ازدیان را قومی با خاستگاه‌واحد شمرده‌اند،به‌ناچار باید سرگذشتِ تاریخی ـ داستانیِ ازد تا عصر ظهور اسلام را به عنوان جریانی پیوسته بررسی کرد، بی‌آنکه حکمی قطعی دربارهٔ پیوند این قبایل صادر شود.

برپایهٔ منابع نسب‌شناسی، ازد نام نیای مشترک این قبایل بوده است که با سلسلهٔ نسبی به صورت «ازد بن غوث بن نبت بن مالک بن زید بن کهلان بن سبأبن یشجب بن یعرب بن قحطان»، به قحطان منتهی می گردد (مثلاً نک: ابن رسول، ۶، ۱۹). در برخی از منابع واژهٔ ازد لقبی برای این جد تلقی گشته، و نام اصلی او به صورتهای دِراء، دِرء و دَرّة ثبت شده است (نک: سمعانی، ۱/۲۱۳؛ ابن رسول، ۲۰؛ نویری، ۲/۳۱۱؛ قس: سهیلی، ۱/۱۱۱).

ازد در میان عرب به عنوان یکی از قبایل قحطانی برخاسته از یمن و به تعبیری دیگر از «عربِ عاربه» شناخته می‌شود، اما ناگفته نماند که برپایهٔ حدیثی منتسب به رسول اکرم(ص) به این مضمون که خطاب به تیراندازانی از انصار (برپایهٔ منابع انساب اوس و خزرج از فروع ازد) آنان را «بنی اسماعیل» خوانده است (نک: بخاری، ۲/۲۴۰، ۲۶۶؛ حاکم، ۲/۹۴)، شمار اندکی از نسب‌شناسان، تبار ازد را به‌طور خاص و قحطان را عموماً به حضرت اسماعیل (ع) بازگردانیده‌اند (نک: ابن هشام، *السیرة*، ۱/۸؛ مسعودی، ۲/۴۴؛ سهیلی، ۱/۱۰۲-۱۰۳؛ نیز نک: همدانی، همان، ۱/۱۰۳-۱۰۴؛ ابن هشام، *التیجان...*، ۳۶۲).

---

1. G. Strenziok

بر پایهٔ تلقی عام که در متون انساب و دیگر منابع کهن عربی بازتاب یافته است، ازد شاخص‌ترین نمایندهٔ تیرهٔ کهلان بن سبأ بوده (مثلاً نک: ابن رسول، ۱۹) که همواره به عنوان رقیب و همتای حمیر، دیگر فرزند سبأ، مطرح شده است. اگرچه در فهرست پادشاهان داستانی یمن، یادی از شاهان ازد به میان نمی‌آید، اما در برخی از این فهرستها، به رقابتی میان حمیر و کهلان در نشستن بر تخت نیای مشترک سبأ دیده می‌شود و نامهایی از پادشاهان کهلانی در میان حمیریان به چشم می‌خورد (نک: یعقوبی، ۱۹۵/۱؛ مسعودی، ۴۸/۲-۴۹). داستان هیأت فرستادگان ازد به حضور سلیمان(ع) نیز با وجود نامعقول بودن از دیدگاه تاریخی، نشانی دیگر از این تلقی قدیم در میان عرب است که ازد در درون حکومتهای مقتدر سبأ، از تشخص و اهمیتی ویژه برخوردار بوده است (برای داستان، نک: ابن عبدربه، ۱۵۷/۱؛ نیز زمخشری، ۲۸۱/۱).

در داستانها، در سخن از قدیم‌ترین رؤسای ازدی، نام ثعلبة بن مازن ابن ازد ملقب به عنقاء، نام پسرش امرؤ القیس ملقب به بطریق و نواده‌اش حارثة بن امرئ القیس ملقب به غِطریف به میان می‌آید که پادشاهیِ ازد در فرزندان آنان دست به دست می‌شده است (برای این ۳ تن، نک: کلبی، جمهرة ...، ۶۱۶؛ حمزه، ۹۰؛ سهیلی، ۱۱۰/۱؛ نیز با تفاوتی در ضبط القاب، ابن رسول، ۲۰). در نخستین یادکردها از پادشاهی قدیم ازد در منطقهٔ مأرب که موطن اصلی ازدیان شمرده می‌شد، نام عامر بن حارثه ملقب به ماءالسماء و پسرش عمرو بن عامر ملقب به مُزَیقیاء یاد می‌شود که دربارهٔ دورهٔ فرمانروایی فرد اخیر داستانهایی سروده شده است (مثلاً نک: همانجاها).

شعری از زبان یک سرایندهٔ ازدی حکایت از آن دارد که به روزگار پادشاهی عمرو بن عامر در منطقهٔ مأرب، ازدیان در رفاه و نیک‌روزی می‌زیسته‌اند (نک: همدانی، صفة ...، ۳۲۷)، اما بر پایهٔ داستانها، آگاهی یافتن عمرو بر خرابی قریب‌الوقوع سد مأرب، پایانی بر این روزگار بهروزی بود. دربارهٔ چگونگی آگاهی یافتن او بر این نکته، روایات از کهانت عربی سخن آورده، و آن را از دریافته‌های کاهنان دانسته‌اند؛ در این‌باره گاه نام کاهنه‌ای موسوم به طریفه (مثلاً نک: ازرقی، ۹۲/۱؛ میدانی، ۲۷۶/۱) و گاه نام برادر بزرگ پادشاه، عمران بن عامر به میان می‌آید که کاهنی چیره دست بوده است (نک: ابن هشام، همان، ۲۶۴) و حتیٰ درباره‌ای از روایات این کاهن دورنگر شخصِ عمرو بن عامر دانسته شده است (نک: یعقوبی، ۲۰۳/۱؛ سیوطی، ۲۳۱/۵-۲۳۲). عمرو ابن عامر در پی آگاهی یافتن بر این نکته که هنوز از دیگران پنهان بود، حیله‌ای اندیشید تا زمینهای پهناور ازد را به فروش رساند و سپس با ازدیان احشام و نقود را برگرفته، برای دست یافتن بر مسکنی مناسب به راه افتاد (نک: همانجاها).

در مقام جست‌وجو از مقطعی قابل مقایسه از تاریخ تمدنهای جنوب عربستان با دورهٔ داستانیِ پادشاهیِ ازد در مأرب، باید اشاره کرد که بر پایهٔ اسناد تاریخی و یافته‌های باستان‌شناختی، با حملهٔ رومیان و نبطیان به یمن در سالهای ۲۵-۲۴ق‌م و وارد شدن آسیبی شدید بر شبکهٔ آبیاری مأرب، دوره‌ای از انحطاط نسبی در تمدن مأرب آغاز گردید. در سدهٔ ۱م، عربستان جنوبی اتحاد سیاسی خود را از دست داده، و میان بخشی از سبائیان در غرب با حمیریان در شرق دشمنی پدید آمده بود. در این دوره در منطقهٔ سبأ از ۴ پادشاهی کوچک آگاهی داریم که فرمانروایان آنها هریک خود را «پادشاه سبأ» می‌خوانده‌اند و به تناوب زمام امور مأرب را به دست گرفته‌اند. همچنین تغییر راههای تجاری مشرق زمین به باختر و جایگزین شدن راه دریایی به جای راه زمینی یمن به شام، از مسائل غیرمنطقه‌ای بوده که به تدریج از رونق مأرب می‌کاسته است (نک: مولر، 561). در تحلیلی تاریخی بر داستان عمرو بن عامر مزیقیاء و داستانهای پیوسته به آن (نک: سطور بعد)، وجود یک پادشاهی کوچک و کوتاه مدت در منطقهٔ مأرب در سدهٔ ۱م و شاید بخشی از سدهٔ ۲م امکان‌پذیر می‌نماید.

افتراق ازد: بر پایهٔ داستانها، ازدیان پس از جلای موطن خود مأرب، به همراه فرمانروای خود عمرو بن عامر کوتاه زمانی به رسم دوستی در سرزمینهای قبیلهٔ همسایه، عَکّ منزل گرفتند و در همین اوان بود که مرگ عمرو فرا رسید و پسرش ثعلبه را به جانشینی خود تعیین کرد (نک: ابن هشام، *التیجان*، ۲۷۰-۲۷۱؛ نیز ابن رسول، ۲۰). اما چندان نگذشت که عکیان با ایشان بنای ستیز نهادند و ازدیان که از نخست نیت ماندن در آن دیار را نداشتند، پای به راه نهادند (نک: ابن هشام، همان، ۲۷۵، *السیرة*، ۱۲/۱؛ بلاذری، ۲۹). پس از ترک دیار عکیان، اقامتهای کوتاه ازدیان در مجاورت دیگر قبایل یمانی چون خولان، عنس و همدان حاصلی جز افزونی دشواریها به‌بار نیاورد و منابع این سرزمینها، حتیٰ درصورت مساعدت همسایگان برای جمعیت بزرگ ازد و انبوهی از دامهای همراه ایشان کفایت نداشت (نک: همدانی، همان، ۳۲۶؛ نیز بلاذری، ۳۰).

روایات در ادامهٔ داستان کوچ، چنین آورده‌اند که ازدیان به امید یافتن زیستگاهی ماندنی روی به شمال آوردند و مدت زمانی در تهامه به سر آوردند (همدانی، همان، ۳۲۸-۳۲۹؛ نیز ابن قتیبه، ۶۴۵)، اگرچه اشاراتی در منابع حکایت از آن دارند که گروهی کوچک از آنان از جمله کسانی از اولاد عمرو بن عامر در یمن باقی ماندند و راه مهاجرت را بر خود هموار ندیدند (نک: ابن هشام، همان، ۱۱/۱؛ ابن سعد، ۳۸۲/۵). در متون داستان اشارهٔ روشنی به مدت درنگ ازدیان در تهامه دیده نمی‌شود، اما به هر روی سخن از آن است که مدت زمانی نه چندان دراز پس از ورود ازدیان به دیار تهامه، افتراق اصلی قبیلهٔ ازد آغاز گشت.

طوایف پرجمعیت ازد که از فرود آمدن خود در تهامه ناخشنود بودند و دیگر به یافتن زیستگاهی مناسب برای تمامی طوایف ازد امیدی نداشتند، به چند جانب متفرق شدند و هریک سرنوشتی مستقل در پیش گرفتند. بر پایهٔ قصیدهٔ جماعهٔ بارقی از شعرای متقدم ازدی، به دنبال این افتراق، گروهی از ازدیان به عراق، گروهی به شام و جماعتی به عمان، یمامه و بحرین روی آوردند و گروهی نیز در تهامه، بخشی در سرات و

بخشی در نواحی مکه اقامت گزیدند (نک: همدانی، *صفة*، ۳۲۸-۳۲۹). همدانی در توضیح چگونگی افتراق، ازدیان مهاجر به عراق (حیره) را از تیرهٔ دوس، مهاجران به شام را از آل حارثِ مُحَرِّق و آل جَفنه دو پسر عمرو بن عامر، ازدیان راهی عمان را از تیره‌هایی چون یحمد، حدّان، عتیک و جُدید دانسته، و در ادامهٔ سخن از سکنای تیره‌های اوس و خزرج در یثرب (نام قدیم مدینه)، تیرهٔ خزاعه در نواحی مکه، گروهی در منطقهٔ طائف و سرانجام تیره‌هایی چون حجر بن هنو، لهب و غامد در سرات یاد کرده است. او حتیٰ می‌افزاید که بخشی از اخلاف نصر بن ازد به مناطق ساحلی شِحر و ریسوت در جنوب و نیز به اطراف سرزمین فارس کوچیده‌اند (نک: همان، ۳۳۰-۳۳۱)؛ اما باید در نظر داشت که برپایهٔ داستانها، این مهاجرتها همگی به‌طور همزمان صورت نگرفته‌اند.

افسانه یا تاریخ: افتراق بزرگ ازد به عنوان اسطوره‌ای غبار در فرهنگ ازدیان ریشه دوانیده، و در دورهٔ متقدم اسلامی این اسطوره در اشعار سرایندگان ازدی، چون عبدالله بن عبدالرحمان ازدی و جماعهٔ بارقی بازتاب یافته است (برای نمونه‌ای از اشعار، نک: همان، ۳۲۶-۳۳۰). همچنین همین اسطوره و اخبار متداول در پیرامون آن، دست‌مایه‌ای برای تألیف اثری با عنوان *تفرق ازد* از سوی هشام بن محمد کلبی (د ۲۰۴ق) بوده است (نک: ابن ندیم، ۱۰۹) که تاکنون نسخه‌ای از آن شناخته نشده است (نیز برای اثری با عنوان *رایات الازد*، از عبدالعزیز بن یحییٰ جلودی، نک: نجاشی، ۲۴۳). افتراق ازد در فرهنگ عربی شاخص‌ترین نمودِ تفرق قبایل سبائی پس از «سیل عرم» (اشاره به آن در *قرآن کریم*، سبأ/۳۴/۱۵-۱۶) بوده است (نک: حمزه، ۹۰)؛ افتراقی که نزد عرب ضرب‌المثل گشته بود و به هنگام اشاره به افتراقی پیوندناپذیر، به تفرقِ «ایدی سبأ» مثل زده می‌شد (نک: میدانی، ۲۷۵/۱؛ زمخشری، ۸۸/۲-۹۰؛ نیز نک: *نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۹۵).

یاد ازدیان مهاجر به حیره و شام با یاد دو سلسلهٔ پادشاهی مهم در تاریخ آن سرزمینها، یعنی سلسلهٔ آل لخم در حیره و غسانیان در شام پیوند خورده است. استیلای ازدیان و به‌طور دقیق‌تر رؤسایی از تیرهٔ ازدی دوس بر حیره، در آستانهٔ شکل‌گیری سلسلهٔ ساسانی (۲۲۴م)، برپایهٔ روایات ادامهٔ نفوذ ازدیان در منطقهٔ عمان و بحرین بوده که بَجِر آن‌را در حدود سال ۱۹۰م تخمین زده است (نک: ص 7؛ نیز شطی، ۲۷۴-۲۷۵). در روایات مربوط به تسلط گروهی از ازدیان بر حیره چنین آمده است که مالک بن فهم از تیرهٔ دوس، رئیس این گروه از مهاجران پس از شکست دادن فرمانداران تابع ایران در عمان و بحرین (برای توضیح، نک: ازد عمان در همین مقاله)، بر منطقهٔ حیره نیز مسلط شد و پادشاهی مستقلی را در آنجا بنیاد نهاد که پس از او به فرزندش جذیمه ملقب به ابرش (د ح ۲۶۸م) از مشهورترین پادشاهان تاریخی حیره منتقل شد (نک: طبری، ۶۱۱/۱-۶۱۲؛ نیز ابن رسول، ۳۳). بجر برپایهٔ استنباط از مجموع روایاتِ مربوط به حیره و عمان، بر آن است که به روزگار مالک ابن فهم، عمان از توابع پادشاهی حیره محسوب می‌شده است (نک: همانجا). جذیمه که از او پسری برجای نمانده بود، وصیت کرد پس از درگذشت، خواهرزاده‌اش عمرو بن عدی از قبیلهٔ لخم حکومت حیره را به‌دست گیرد و بدین‌ترتیب پادشاهی پر دوامِ حیره از قبیلهٔ ازد خارج شد. جالب توجه است که نام دو پادشاه نخستین ازدی تنها در برخی از فهرستهای ارائه شده از شاهان حیره دیده می‌شود (نک: ابن قتیبه، ۶۴۵؛ حمزه، ۷۴؛ خوارزمی، ۱۱۰؛ مسعودی، ۶۵/۲-۶۶).

در سخن از سلسلهٔ غسانیان شام، در روایات و انساب، جَفنه پسر عمرو بن عامر نخستین پادشاه این سلسله دانسته شده، و بدین‌ترتیب پادشاهی عمرو بن عامر در مأرب، بدون انقطاع به پادشاهی فرزندش در شام پیوند خورده است (نک: ابن رسول، ۲۰). داستانها حکایت دارند که پس از تفرق ازد، گروهی از آنان به فرمانروایی ثعلبه پسر و جانشین عمرو بن عامر از تهامه روی به بادیهٔ شام آوردند، اما ثعلبه پس از اندکی در شام درگذشت و پسرش حارثه که ثعلبه او را به عنوان جانشین خود برگزیده بود، با پسرانش اوس و خزرج و بسیاری از ازدیان که شام را منزلگاهی ماندنی برای خویش نمی‌دیدند، به یثرب درآمده، در آنجا مسکن گزیدند (نک: ابن‌هشام، *التیجان*، ۲۸۳، ۲۸۶؛ حمزه، ۸۹؛ مسعودی، ۸۳/۲). در میان بخش برجای مانده از ازدیان در شام، ریاست با جفنه برادر ثعلبه بود که به عنوان نخستین پادشاه غسانی شناخته شد و این پادشاهی تا قرنها در نسل او ادامه یافت (نک: ابن هشام، همانجا؛ یعقوبی، ۲۰۴/۱-۲۰۵؛ حمزه، ۸۹ به بعد).

اما دربارهٔ سکنای ازدیان در یثرب، روایات سخن از آن دارند که حاکمیت در آن‌دیار پیش‌تر با مهاجرانی از یهود بوده که پس از کشمکشهایی میان ازدیان تازه وارد به ویژه دو تیرهٔ اوس و خزرج (هـ مم)، فرزندان حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر، مهاجران یهود در یثرب مغلوب ازدیان گشتند (نک: ازرقی، ۹۶/۱؛ بلاذری، ۳۰؛ یعقوبی، ۲۰۳/۱-۲۰۴؛ همدانی، *صفة*، ۳۲۹).

ازد در تهامه: برپایهٔ روایات حاکی از جریان افتراق بزرگ ازد، بعد از آنکه طوایف گوناگون ازدیان، تهامه را ترک گفتند، طوایفی از آنان نیز در آن سرزمین باقی ماندند و در قلمروی گسترده در تهامه جای گرفتند. دربارهٔ ماندگار شدن ازدیان در شمال تهامه و گسترش نفوذ آنان در دو شهر مهم منطقه، مکه و طائف، روایات نشان از آن دارند که این امر با رقابتها و گاه جنگهایی همراه بوده است. در مکه قبیلهٔ باستانی جُرهُم مسلط بر امور بودند و تنها پس از جنگهای پی‌گیر بود که ازدیان آنها را شکست دادند و حاکمیت خود را بر مکه و نواحی آن تثبیت کردند. فرمانروای ازدیان تهامه در جریان این جنگها ربیعة بن حارثه نوادهٔ عمرو بن عامر بوده است (نک: ازرقی، ۹۰/۱ به بعد؛ بلاذری، یعقوبی، همدانی، ابن رسول، همانجاها).

ازدیان تیرهٔ خزاعه که بر نواحی مکه غالب بودند، پس از راندن جرهم از مکه، پرده‌داری و ادارهٔ رسوم خانهٔ کعبه را که پیش از آن در دست جرهمیان بود، در اختیار گرفتند (نک: همانجاها). سیادت خزاعه بر مکه، برپایهٔ تخمین زمانی پیش یاد شده دربارهٔ خروج عمرو بن عامر از مأرب، از نیمهٔ دوم سدهٔ ۲م آغاز گشته، و با تکیه بر منابع مربوط به

آغاز اقتدار قریش در مکه، این چیرگی خزاعیان تا نیمهٔ نخست سدهٔ ۵م ادامه یافته است؛ این گمانه‌ها با نقل قول ازرقی (۱۰۳/۱) در یک روایت آمیخته از ابن جریج و ابن اسحاق با این مضمون که استیلای خزاعه بر مکه ۳۰۰ سال دوام داشته است، به خوبی همخوانی دارد. مطابق روایتها، بنی مضر از اعراب عدنانی که به عنوان اقلیتی قومی در مکه ساکن بوده‌اند، در جریان جنگهای خزاعه با جرهم جانب بی طرفی را نگاه داشتند و به روزگار استیلای خزاعیان امکان یافتند که در جوار آنان به آشتی بزیند (نک: همو، ۹۶/۱).

با قدرت گرفتن تدریجی بنی مضر، به ویژه شاخهٔ قریش، در مکه به‌طور طبیعی رابطهٔ پیشین دوستانهٔ آنان با خزاعه دچار تیرگی می‌شد و برخی قراین و روایات نیز حکایت از آن دارند که این مناسبات تا سدهٔ ۵م به تدریج روی به سردی نهاده بوده است. اوج خصومت در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵م به صورت کشمکشی شدید میان قریش و خزاعه رخ نمود و شرایطی فراهم آمد تا قریش توانستند بسیاری از خزاعیان را از آن دیار بیرون سازند. در همین اوان قُصی بن کلاب بزرگ قریشیان تولّی امور کعبه را که پیش‌تر خزاعیان در اختیار داشته‌اند، به دست گرفت و از آن پس این منزلت در فرزندان او باقی ماند؛ البته باید اشاره کرد که در برخی از روایات، انتقال عهده‌داریِ امور کعبه از خزاعه به قصی به شیوه‌ای دوستانه دانسته شده است (نک: ابن هشام، *السیرة*، ۱۰۹/۱، ۱۱۴-۱۱۵؛ ازرقی، ۱۰۳/۱ به بعد؛ سهیلی، ۳۲/۲-۳۳).

به هر تقدیر، خزاعه با بودن رقیبانی چون قریش و تا حدی قبیلهٔ کنانه از بنی مضر، در سدهٔ ۶م به طور جدی نفوذ خود را در مکه از کف داده بود و تنها در ابعادی محدود حضور خود را در آن دیار تا هنگام ظهور اسلام و البته پس از آن حفظ نمود (نک: ازرقی، همانجا؛ بلاذری، ۳۰). آنچه شرایط را برای بقای محدود خزاعیان در مکه فراهم می‌آورد، پدید آمدن رقابتها و منازعات داخلی میان تیره‌های قریش پس از درگذشت قصی بن کلاب بود که زمینه را برای به وجود آمدن اتحادهایی میان تیره‌های مختلف قریش با طوایف گوناگون از ازد و دیگر قبایل مهیا می‌ساخت (برای اشاره‌ای کلی، نک: ابن هشام، همان، ۱۳۰/۱-۱۳۱؛ ابن حبیب، ۱۶۶-۱۶۷).

در سدهٔ ۶م در مکه پیمانهای حِلفی میان قریش و به ویژه فرزندان متنازع قصی با تیره‌های مختلف ازد تهامه وجود داشته است که از نمونه‌های گزارش شدهٔ آن می‌توان حلف تیرهٔ ازدی اسلم با شعبه‌ای از قریش (ابن ندیم، ۱۰۸)، حلف بخشی از ازدیان با بنی عبدالدار (ابن سعد، ۴(۱)/۹۱) و حلف برخی از ازدیان از تیرهٔ دوس و غیر آن با بنی عبد شمس (نک: واقدی، ۹۳۸/۳؛ ابن سعد، ۴(۱)/۸۶) را برشمرد. در این میان چنین می‌نماید که مناسبات خزاعه با تیرهٔ بنی‌هاشم دوستانه‌تر بوده است؛ روشن‌ترین دلیل بر این مدعا وجود حلفی میان خزاعه و عبدالمطلب است (نک: ابن ندیم، همانجا). افزون بر آن باید به ازدواجهای میان دو طایفه، مانند ازدواج هاشم بن عبدمناف با قیله بنت عامر از خزاعه، عبدالمطلب بن هاشم با لبنی بنت هاجر از خزاعه (نک: ابن هشام، همان، ۹۸/۱، ۱۰۰) و اجحم بن دِندنهٔ خزاعی با حیه بنت هاشم (سهیلی، ۴۳۴/۱-۴۳۵) اشاره کرد. دربارهٔ جریان نفوذ ازد در شهر طائف و به‌طور کلی نواحی اطراف آن ــ یعنی سرات شمالی ــ توضیحات روشنی در داستانها به چشم نمی‌خورد؛ روایتی مهم دربارهٔ سکنای ازدیان در طائف، سخنرانی ظَبیان مرادی در حضور پیامبر اکرم(ص) برای دادخواهی در برابر ثقیف است که برپایهٔ آن، ازدیان خود را جانشینان حمیر در آن دیار می‌شمردند و بر آن بودند که پس از خروج عمرو بن عامر و افتراق ازد، نیاکان ایشان به طائف درآمده، و در آنجا آبادانی بسیار نموده‌اند (نک: ابن عبدربه، ۳۷/۲؛ همدانی، *صفة*، ۳۳۰-۳۳۱؛ نیز برای حمیریان در طائف، نک: یاقوت، ۴۹۶/۳).

در جنوب، در سخن از شهر نجران هرگز اشاره‌ای به غلبهٔ ازدیان بر آن دیار دیده نمی‌شود (قس: ابن خلدون، ۵۱۵/۲: روایتی غریب)؛ تنها در داستان خروج عمرو بن عامر از مأرب، در یاد کرد از گذر جماعت ازد از منطقهٔ نجران، آورده‌اند که شمار اندکی از آنان در این شهر ماندگار شده‌اند (نک: بلاذری، ۳۰؛ همدانی، همان، ۳۲۶). در منابع نسب شناختی، ازدیان ساکنِ نجران از تبار ذُهل بن عمرو بن عامر دانسته شده‌اند (نک: کلبی، *جمهرة*، ۶۱۷؛ ابن درید، *الاشتقاق*، ۴۳۵؛ ابن حزم، ۳۳۱).

بررسی سرگذشت ازدیان سرات که حتیٰ روایات داستانی حکایت منتظمی از آن نیاورده‌اند، بسیار دشوار و پیچیده است؛ تنها جمع و تحلیل اطلاعات و روایات جنبی چون اطلاعات مربوط به مهاجرتهای ازد به عمان، آگاهیهای مربوط به بتهای عرب، روایات مربوط به مناسبات ازد با قبایل بنی مضر و سرانجام اطلاعاتی که از شرح حال و ابیات برجای مانده از حاجز بن عوف شاعر ازدی به‌دست می‌آید، می‌تواند برخی نقاط عطف را در جریان تاریخ کهن این قوم نمایان سازد. گفتنی است که در تحلیل این روایتهای پراکنده، اطلاعات نسب شناختی به کمک گرفته شده، و در برداشت از آنها از شیوهٔ توالی نسلها برپایهٔ طبقات ۳۰ ساله استفاده شده است.

در روایات مربوط به عُمان از مهاجرت گروه بزرگی از ازدِ سرات به رهبری مالک بن فهم از تیرهٔ دوس، به عمان و بحرین گفت و گو می‌شود که زمان آن در اواخر سدهٔ ۲م تخمین زده شده است (نک: ازد عمان در همین مقاله). آگاهی ما دربارهٔ تاریخ ازد سرات در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲م و نیز در سدهٔ ۳ م با بُتِ مَنات پیوندی ویژه دارد. برپایهٔ روایات عربی-اسلامی، منات که در عصری نزدیک به ظهور اسلام مورد احترام قبایل گوناگون حجاز و تهامه بوده است (نک: کلبی، *الاصنام*، ۱۵؛ نیز به اشاره در *قرآن کریم*، نجم/۵۳/۲۰)، در دوره‌ای متقدم معبود شعبه‌های ازد، از جمله ازد سرات بوده است (نک: ادیان ازد در همین مقاله). بررسی نخستین گرایشهای غیرازدی به پرستش منات می‌تواند به عنوان شاخص در تعیین مناسبات ازدیان سرات شمالی با همسایگان خود از بنی مضر به کار آید. نخستین نمونه به اُدّ بن طابخة بن الیاس بن مضر (زیست او به تخمین در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ م) بازمی‌گردد که یکی از

فرزندان خود را «عبد مناة» نام نهاده است (نک: کلبی، همان، ۱۸؛ ابن قتیبه، ۷۴). نمونهٔ دیگر تسمیهٔ یکی از پسران کنانه از نوادگان الیاس بن مضر به همان نام است (نک: همو، ۶۵، ۱۱۲) که نسب‌شناسان او را ثمرهٔ همسری کنانه با هاله بنت سوید، دختر یکی از رؤسای ازد شنوئه [ازد سرات] دانسته‌اند (نک: ابن هشام، *السیرة*، ۸۶/۱؛ نیز برای تسمیه به «زید مناة» در نوادگان اُد، نک: کلبی، همانجا؛ برای رواج منات پرستی نزد بنی‌هذیل از فروع الیاس بن مضر، نک: همان، ۱۴).

تاریخ سرات در سدهٔ ۴م با بروز تفرقه در میان طوایف ازدی و چند قطبی شدن ریاستهای دینی و سیاسی همراه است. در این سده دست کم ۴ قطب دینی ـ سیاسی در میان ازدیان قابل تمییز است که همه به دو شاخهٔ مهم بنی زهران و دوس بازمی‌گردند: نخست باید به سلسلهٔ غطاریف اشاره کرد که به عامر بن بکر بن یشکر بن مبشر، مشهور به «غِطریف اکبر» منتسبند؛ این سلسله که تا اواخر سدهٔ ۵م پر نفوذترین قطب ریاست ازد را در دست داشته‌اند، نسل اندر نسل سدانت بت منات، بت اصلی ازدیان را عهده‌دار بوده‌اند (نک: ابن حبیب، ۳۱۶). از قطب دیگر، یعنی بنی جُعثُمه که به جعثمة بن یشکر بن مبشر نسب می‌برده‌اند، به عنوان فرد شاخص باید از عمرو [یا عامر بن عمرو] بن جعثمه نام برده شود که در خدمت به خانهٔ کعبه اهتمام ورزید و از آنجا که نسبت به بازسازی دیوار کعبه اقدام نموده بود، خود به «عمرو جادِر» و فرزندانش به «جَدَره» شهرت یافتند (نک: ابن هشام، همان، ۹۷/۱؛ ازرقی، ۸۶/۱؛ ابن سعد، ۱(۱)/۳۶؛ یعقوبی، ۲۰۴/۱).

قطب سوم مربوط به خاندان حارث بن یشکر بن مبشر بود که به پرستش بتی قبیله‌ای به نام ذوالشّریٰ روی آورده بودند (نک: کلبی، همان، ۳۸)، اما بعدها بسیاری از ازدیان دوس نیز در پرستش ذوالشریٰ با آنان هم‌آواز گردیدند (نک: ابن سعد، ۴(۱)/۱۷۶؛ نیز نمونهٔ نام «عبد ذی الشریٰ» در میان دوسیان: ابن حجر، ۲۰۲/۴). قطب چهارم از آنِ بنی مُنهب از شعبه‌های دوس است که بتی دیگر به نام «ذوالکفین» را عبادت می‌کردند و از رجال نامی آنان عمرو بن حُمَمَهٔ دوسی بود که تا عصر ظهور اسلام به عنوان مروج آن بت شناخته می‌شده است (نک: کلبی، همان، ۳۷؛ ابن سعد، ۲(۱)/۱۱۳-۱۱۴، ۴(۱)/۱۷۷؛ سیوطی، ۷۶/۱).

جهت‌گیریهای یاد شده افزون بر چهرهٔ دینی، نمایشی از تفرقه‌ها و اتحادهای سیاسی در میان طوایف ازدی سرات نیز بوده است، چنانکه در بیتی منقول از زبان یکی از غطاریف، رویارویی خونین آنان با پرستندگان ذوالشریٰ بازتاب یافته است (نک: کلبی، همان، ۳۸). در همین دوره چنانکه از مآخذ بر می‌آید، جعثمه با بنی دیل از شعب کنانه پیمان حلفی منعقد کرد که در نسلهای بعدی ازدواجهای مکرر پایداری آن‌را تضمین می‌کرد (نک: ابن‌هشام، همان، ۹۶/۱؛ ابن‌سعد، ۱(۱)/۳۶). در میان قطبهای دیگر در ازد سرات، چنین می‌نماید که تا اواخر سدهٔ ۵م اقتدار دیگر طوایف، کمابیش تحت‌الشعاع ریاست دینی و سیاسی غطریفان بوده است، تا حدی که برپایهٔ روایات، طوایف گوناگون ازد سرات ملزم بوده‌اند تا ربعی از غنایم برگرفتهٔ خود را به آنان بپردازند (نک: ابوالفرج، ۵۰/۱۲).

در سدهٔ ۵م، منازعات داخلی و فشار فزایندهٔ قبایل همسایه، به‌ویژه طوایفی از قیس‌عیلان، زیستگاههای ازدیان در سرات را به‌شدت محدود کرده بود. پیش‌روی طوایف قیس عیلان، به ویژه عَدوان و ثقیف که جمعیت آنان در شمال تهامه به سرعت روی به افزایش بود، به تدریج ازدیان را از سرات شمالی و سپس سرات میانی دور راند و قلمرو آنان را در سرات جنوبی محدود نمود. اگرچه به سختی بتوان تاریخهایی دربارهٔ این جابه‌جایی معین کرد، اما اجمالاً می‌توان اوج تهاجم عدوان را در سدهٔ ۵م تخمین زد و بر این نکته تأکید کرد که در جریان این جابه‌جایی، ایفای نقش عدوان چند نسلی پیش از ثقیف بوده، و بعدها عدوان خود با تهاجم ثقیف با همان جهت‌گیری روی به جنوب، پس رانده شده است. گزارشهای مربوط به استیلای ثقیف بر طائف و راندن عدوانیان از سرات شمالی (نک: سهیلی، ۲۶۴/۷؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۶۸۴/۱-۶۸۷؛ قلقشندی، ۳۶۴/۱) و گزارشی کهن حاکی از غالب آمدن ثقیف بر سرات شمالی، سکنای عدوان در سرات میانی، در نواحی معدن البُرم، و محدود بودن ازدیان به سرات جنوبی در حدود یمن (نک: یاقوت، ۶۶/۳-۶۷) نشانگر لایه‌هایی از تاریخ است که معرّف مراحل تاریخی این عقب‌نشینی می‌تواند بود.

استیلای عدوان بر طائف و به‌طور کلی سرات شمالی، در واقع به مفهوم پایان یافتن نفوذ ازدیان در سرزمینهای واقع در شمال طائف و مکه نیز بود و غطاریف که درگذشته از سویی سدانت منات در منطقهٔ مشلّل (نزدیک بندر ینبع کنونی) در سمت شمال مکه و از سوی دیگر محافظت از کاروانهای تجاری در مسیر یمن به شام را برعهده داشتند، در اواخر سدهٔ ۵م به نیرویی نه چندان مقتدر در سرات جنوبی تبدیل شده بودند. این نکته که در شماری از منابع در یاد از پرستندگان منات تنها بر اوس و خزرج تأکید شده است (مثلاً نک: کلبی، *الاصنام*، ۱۳-۱۴؛ ابن هشام، *السیرة*، ۷۹/۱؛ نیز سیوطی، ۱۲۷/۶)، حکایت از آن دارد که ازدیان محدود شده در سرات جنوبی، بتهای قبیله‌ای خود را جانشین منات ساخته بودند.

بخشی از ازدیان سرات شمالی نیز در پی این فشارهای فزاینده روی به خاور نهاده‌اند؛ به تخمین در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵م از مهاجرت بزرگی از ازدیان سرات به شمال عمان نشان داریم که گویا عبدعز بن معوله جلودار آنان بوده است (نک: ازد عمان در همین مقاله). جریان تفرقهٔ داخلی ازد و اتحاد با قبایل دیگر در سدهٔ ۵م نیز همچون پیش‌تر دیده می‌شود که از نمونه‌های آن باید به ازدواجهایی میان تیره‌های ازدی بارق و جدره با بزرگان قریش چون مرة بن کعب و کلاب بن مره اشاره شود (نک: ابن هشام، *السیرة*، ۹۶/۱؛ ابن حبیب، ۵۲؛ ابن درید، *الاشتقاق*، ۴۰). در اواخر سدهٔ ۵م غطاریف به سبب جنگهای سخت با کنانه چنان در تنگنا قرار گرفته بودند که حارث بن عبدالله رئیس آنان ناچار شد تا با دادن امتیازاتی به تیرهٔ ازدی بنی سلامان، از ایشان مدد جوید (نک:

ابوالفرج، ۵۰/۱۲).

در سدۀ ۶م، سرات جنوبی نیز برای ازدیان دیگر مسکنی آرام نبود، چه دو قبیلۀ برادر خَثعَم و بَجیله که خاستگاهی یمانی داشتند، عرصه را بر ازد سرات تنگ کرده بودند (نک: قلقشندی، ۳۳۰/۱؛ نیز طبری، ۳۲۰/۳). در برخی از منابع از تاخت و تاز خثعم برضد ازد سخن به میان آمده است (مثلاً نک: همو، ۱۳۱/۳) و برخی از تیره‌های ازد چون بنی سلامان، خثعم را به عنوان دشمن درجۀ اول خود می‌شناخته‌اند (نک: ابوالفرج، ۴۹/۱۲، ۵۱-۵۲)، اما معلوم نیست که این خصومت تند نسبت به خثعم دربارۀ عموم ازد سرات صادق بوده باشد. در شهر تَباله در سرات جنوبی، بُت ذوالخَلَصه معبود مشترک ازدیان (به ویژه تیرۀ دوس)، خثعم و بجیله، و خود عاملی برای استحکام دوستی میان آنان بود (نک: کلبی، همان، ۳۵؛ ابن هشام، همان، ۷۹/۱؛ طبری، ۳۲۲/۳) و اتحاد بخشی از ازد با خثعم و بجیله در وقایع‌ردّه پس از وفات رسول اکرم(ص)، نیزنشانه‌ای‌ازیک‌تفاهم‌ریشه‌داراست(نک:همو،۳۲۰/۳).

از تیره‌های پرنفوذ ازد سرات در این سده باید از بنی سلامان یاد کرد که جولانگاه آنان در نواحی تباله بوده است (نک: ابومسحل، ۲۲۴/۱). این تیره که خود را رقیب غطاریف می‌دانست (نک: ابوالفرج، ۵۰/۱۲)، برخلاف جهت‌گیری معمول غطاریف در محافظت از راههای تجاری قریش (برای نمونه‌ای از پیمانهای آنان با تجار قریش، نک: کلبی، نسب...، ۵۰۴/۲)، کاروانهای قریش را در راه گذر از منطقۀ سرات غارت می‌کرد (مثلاً نک: ابوالفرج، ۸۰/۲)، اما خود مستقلاً با تیرۀ بنی مخزوم از قریش پیمان حلفی منعقد کرده بود (همو، ۴۹/۱۲). بنی‌سلامان به جز خثعم با برخی از قبایل شمالی هوازن چون بنی هلال ابن عامر نیز درگیر جنگ بوده‌اند (همو، ۵۰/۱۲، ۵۲).

ازد سرات از مدتها پیش از ظهور اسلام، شاید از سدۀ ۵م که بیشتر به سرات جنوبی محدود شده بود، «ازد شنوئه» خوانده می‌شد که در آثار عصر نخستین اسلامی گاه به عنوان معادلی برای «ازد سرات» و گاه به عنوان بخشی از آن به کار رفته است (مثلاً نک: ابن هشام، *التیجان*، ۲۸۲؛ مبرد، ۳۳/۴؛ جاحظ، ۳۱۴/۱؛ همدانی، *صفة*، ۳۲۶؛ ابوالفرج، ۹۵/۱۹). این برداشت که ازد شنوئه شعبه‌ای در عرض ازد سرات و متباین با آن بوده، نادقیق و متأخر است (نک: یاقوت، ۳۳۰/۳؛ قس: جوهری، ۴۴۰/۱). ارائۀ نظراتی نااستوار دربارۀ اشتقاق واژۀ شنوئه (مثلاً نک: ابن هشام، *السیرة*، ۸۶/۱؛ نیز ابن منظور، مادۀ شنأ) و پذیرش نسبت شَنَئی به عنوان نسبتی خلاف قیاس به شنوئه (نک: ابن سکیت، ۱۴۶؛ ازهری، ۴۲۲/۱۱؛ ابن منظور، همانجا) از سوی عالمان دورۀ متقدم اسلامی، از کهنه بودن این نام و از یاد رفتن اشتقاق آن در آن روزگار حکایت دارد. اگرچه برخی چون اشترنسیوک «شنوئه» را یک نام شخصی پنداشته، و آن را به جدی از اجداد ازدی بازگردانده‌اند (نک: EI²؛ برای چنین نظری در آثار متقدم، نک: ابن هشام، همانجا)، اما به منابعی که شنوئه را نام منطقه‌ای در یمن دانسته‌اند (مثلاً نک: طبری، ۳۲۰/۳؛ یاقوت، ۳۲۰/۳)، نیز باید به جد نگریسته شود.

ازد عُمان: در مطالعۀ تاریخ باستانی عمان، با وجود کشف آثاری از هزاره‌های ۳ و ۲ ق‌م، فقدان یافته‌های باستان‌شناختی و کمبود گزارشهای تاریخی از هزارۀ نخست ق‌م تا ظهور اسلام، بررسی این دوره از تاریخ تحولات عمان را با مشکلات جدی مواجه می‌سازد. به هر تقدیر روایات عربی ـ اسلامی حکایت از آن دارند که به روزگاری پیش از ورود ازدیان به عمان، گروههایی از دیگر طوایف اعراب جنوبی تحت تابعیت فرمانروایانی از سوی ایران روزگار می‌گذرانیده‌اند (برای این روایات، نک: بجر، 6؛ نیز نک: *کشف الغمة*...، ۲۱۳).

هم برپایۀ روایات، همزمان با آغاز نخستین مهاجرتهای ازدیان در پی خروج عمرو بن عامر از مأرب، گروهی محدود از تیرۀ بنی نصر ازد رُوی به عمان نهادند و با پذیرش تابعیت حکمرانان ایرانی، در آن دیار اقامت گزیدند (نک: بجر، 6). این همان کوچی است که همدانی به اشاره از آن یاد کرده، و خاطر نشان کرده است که بخشی از اخلاف نصر بن ازد در جریان خروج به مناطق ساحلیِ شِحر و ریسوت تا اطراف سرزمین فارس کوچیده بوده‌اند (صفة، ۳۳۰-۳۳۱). بجر برپایۀ تحلیل روایات، زمان این مهاجرت را در حدود سال ۱۲۰م تخمین زده (ص 6)، و شطی به طور کلی دربارۀ داستانهای مهاجرت ازد به عمان، زمان آنها را با سده‌های ۱ و ۲م تطبیق کرده است (ص ۲۷۴-۲۷۵؛ نیز نک: ویلکینسون، 73).

نخستین مهاجرت گستردۀ ازدیان به عمان و سرزمینهای شمالی آن که طبق روایات به ریاست مالک بن فهم از رؤسای تیرۀ دوس صورت پذیرفت، به چند گاهی پس از درنگ ازدیان در تهامه بازمی‌گردد. اگرچه منابع داستانی، انگیزۀ خروج مالک از سرات را به صورت شگفت‌آوری تغیّر او در برابر کشته شدن سگی از آن همسایه دانسته‌اند، اما آشکار است که جماعتی از ازدیان ساکن در سرات، پس از چندی درنگ در آن سرزمین، عرصه را برخود تنگ یافته، برای دست یافتن بر زیستگاهی مناسب روی به خاور نهاده‌اند (برای داستان، نک: ابن هشام، *التیجان*، ۲۸۲؛ جاحظ، همانجا؛ یعقوبی، ۲۰۴/۱؛ طبری، ۶۰۹/۱-۶۱۲؛ ازدی، ۹۶-۹۷؛ *کشف الغمة*، ۲۱۱-۲۱۳). اشارۀ کاملاً افسانه‌ای کلبی به اینکه این مهاجرت به روزگار دارا صورت گرفته است (نک: همان، ۲۱۳)، با توضیح صریح طبری تصحیح می‌گردد که جریان این کوچ به روزگار «ملوک طوایف» [یعنی اشکانیان] و پیش از ظهور اردشیر بابکان بوده است (نک: طبری، ۶۱۰/۱). بجر نیز در تحلیل خود، استیلای ازدیان به رهبری مالک بن فهم بر منطقۀ عمان و بحرین را در حدود سال ۱۹۰م، یعنی حدود ۳ دهه پیش از پایه‌گذاری سلسلۀ ساسانی تخمین زده است (ص 7).

حکایت صاحب *کشف الغمه* که دست کم آغاز آن به روایت از کلبی است، مفصل‌ترین متن روایی دربارۀ مهاجرت ازدیان سرات به منطقۀ عمان است که در آن از جنگهای ازدیان با حکمرانان ایرانی عمان به شرح و بسط سخن رفته است (ص ۲۱۱-۲۱۹). مؤلف پس از پرداختن به استقرار حاکمیت مالک بر عمان با تفصیل به مهاجرتهای پیاپی

طوایف ازدی به عمان پرداخته، و یادآور شده است که پس از انبوهیِ جمعیت آنان در عمان، بخشی از ایشان در نواحی بحرین و هَجَر سکنیٰ یافتند (ص ۲۱۹ـ۲۲۰).

برخلاف روایت طبری از کلبی که قرارگاه مالک بن فهم را به‌صراحت در نزدیکی انبار در عراق گفته، و عمان را از توابع مُلک او دانسته است (نک: ۶۱۲/۱)، در روایت مؤلف عمانی کشف الغمه (ص ۲۲۲) به وضوح سخن از آن است که قرارگاه اصلی مالک در منطقهٔ قلهات در جنوب عمان بوده است. روایت اخیر در این حد قابل توجه است که از قراین گوناگون دانسته می‌شود که ازدیان مهاجر با مالک از طریق ساحل جنوبی عربستان به یمن آمده، و در نواحی جنوبی عمان اسکان یافته بوده‌اند (برای توضیح، نک: ویلکینسون، 75، جم ؛ شطی، ۲۷۵).

برپایهٔ روایات، مالک بن فهم پس از حکومتی دراز، به خطا به دست یکی از پسرانش به نام سلیمه کشته شد و سلیمه که نتوانست در مُلک پدر بماند، روی به سواحل ایران و سپس کرمان آورد و چند گاهی نیز به فرمانروایی کرمان برداشته شد. وی تا پایان عمر در کرمان به عزت زیست و اولاد او در آن دیار فزونی گرفتند (برای تفصیل داستان، نک: کشف الغمة، ۲۲۴ـ۲۳۰؛ نیز نک: ازدی، ۹۹ـ۱۰۱). همچنین ازدی از مهاجرت گروهی از اخلاف مالک بن فهم ــ هم از شاخهٔ سلیمه و هم دیگر فرزندان ــ به عراق و موصل در نسلهایی نزدیک به مالک یاد کرده است (ص ۷۸، ۸۷ـ۸۷، ۹۶، ۱۰۱؛ نیز نک: ابن حزم، ۳۸۰).

در منابع روایی شمار فرزندان مالک به ۱۵ تن رسیده است که از متنفذین آنان باید هناة نزدیک‌ترین برادر به سلیمه و معن خصمِ او را نام برد، اما در روایات نشانی روشن از انتقال پادشاهی مالک به یکی از پسران عمانی او دیده نمی‌شود (نک: ازدی، ۹۸ـ۹۹؛ ابن حزم، ۲۷۹؛ کشف الغمة، ۲۲۶ـ۲۲۷؛ نیز سیابی، ۱۰۱/۱ـ۱۰۴). بجز پادشاهی جذیمهٔ ابرش پسر مالک در حیره، از پادشاهی فردی از تبار سلیمه به نام جلندی بن کرکر در «سواحل کرمان» آگاهی داریم که سواحل جنوب شرقی عمان را نیز در تصرف داشت (نک: کشف الغمة، ۲۲۳: در حد اشاره؛ برای توضیح، نک: سیابی، ۱۰۳/۱؛ ویلکینسون، بنو الجلندی...، ۸). در روایات از پادشاهی فرزند جلندیٰ به نام مندله (صورتهای دیگر: منواه، مسدله) نیز سخن به‌میان آورده‌اند (مثلاً نک: ثعلبی، ۲۲۷؛ کشف الغمة، همانجا). پادشاهی آل جلندیٰ که مورد تأیید ساسانیان نیز قرار داشت، حکومتی دیرپا بوده است که با تغییراتی در وسعت قلمرو و افت و خیزی در اقتدار، تا ظهور اسلام و حتیٰ چند سده‌ای پس از آن دوام یافته است (برای اشارات، نک: اصطخری، ۱۴۰ـ۱۴۱؛ ابن حزم، ۳۸۴؛ یاقوت، ۷۱۱/۲، ۹۷۴/۴؛ نیز برای توضیح، نک: علی، ۶۲۳/۲؛ ویلکینسون، همان، ۵، ۸). از فروع متنفذ آل جلندیٰ در جنوب ایران در عصری نزدیک به ظهور اسلام آل صَقّاق و آل عماره نامبردارند (نک: کلبی، نسب، ۴۹۰/۲؛ ابن درید، الاشتقاق، ۴۹۱؛ اصطخری، همانجا؛ یاقوت، ۲۱۷/۳؛ کشف الغمة، نیز سیابی، همانجاها).

ازدیان عمان در طول سده‌های ۲ و ۳م با مهاجرتهای پی در پی تیره‌های غیر ازدی به عمان نیز مواجه بوده‌اند؛ نقطهٔ عطف این کوچها، مهاجرت قبیلهٔ کهلانیِ طییء به نجد شمالی و حدود عمان است که از نیمهٔ دوم سدهٔ ۳م فشار روزافزونی را بر بافت جمعیتی ازد در عمان وارد می‌ساخت (نک: کشف الغمة، ۲۲۰ـ۲۲۲؛ نیز بجر، 9-8؛ ویلکینسون، 77-74؛ شطی، ۲۷۵). با وجود این، ناگفته نماند که به تصریح منابع کهن اسلامی، به هنگام ظهور اسلام، هنوز ازدیان جمعیت غالب در عمان بوده‌اند (نک: بلاذری، ۸۷؛ قدامه، ۲۷۸).

دربارهٔ سلسله‌های حاکم بر عمان در عهد متأخر ساسانی باید گفت که برپایهٔ تحلیل ویلکینسون در این دوره افزون بر بخش مرکزی عمان مشتمل بر صُحار و رستاق که مستقیماً تحت حاکمیت فرمانروایان ایرانی قرار داشت، دو حکومت نسبتاً مستقل ازدی در عمان فرمان می‌رانده‌اند که حکومت آنها از سوی شاهنشاهی ساسانی حمایت می‌شده است. نخست حکومت پرسابقهٔ آل جلندیٰ از تیرهٔ ازدی سلیمه که به احتمال همچون گذشته بر سواحل جنوب شرقی عمان حاکمیت داشته‌اند و دیگر حکومت جوان و مقتدر بنی شُمس از مهاجران ازد شنوئه که در منطقهٔ دبا حکم می‌رانده‌اند و تختگاه آنان شهر تُوام بوده است (نک: ویلکینسون، 78؛ نیز همو، صحار...، ۶ به بعد؛ شطی، ۲۷۵؛ بازورث، 604-603).

تاریخ تأسیس سلسلهٔ اخیر به مهاجرت جماعتی از ازد شنوئه به شمال عمان بازمی‌گردد که در اواخر سدهٔ ۵م صورت گرفته است. در این مهاجرت که بخشی از قبایل کنده نیز با ازدیان همراه گشتند، شاخهٔ معاول از بنی شُمس از تیره‌های بنی زهران ازد فزونی داشته است. عبد عز بن معوله که گویا جلودار این مهاجرت بوده است، پس از رسیدن به منطقهٔ یمامه بر آن سرزمین غالب شد و امیرانی از بنی‌یحمد را بر آن دیار گمارد. اگرچه قلمرو حکومت عبد عز در آغاز تا بخشهای وسیعی از یمامه و نیز بحرین امتداد داشته، اما محدودهٔ اصلی قلمرو خاندان او سواحل شمالی عمان بوده است (نک: ویلکینسون، بنوالجلندی، ۵ـ۷). ظاهراً پادشاهی عبد عز پس از او به صورت موروث به فرزندش جرار و فرزند او مسعود و سپس مستکبر بن مسعود منتقل شده است (برای اشاراتی، نک: ابن حزم، همانجا؛ کشف الغمة، ۲۲۳)، اما دانسته‌های ما دربارهٔ جلندی بن مستکبر نسبتاً بیشتر است. قلمرو ازدیان بنی شمس در روزگار وی افزون بر قلمرو سنتی خاندان در عمان شمالی، بخش ایرانی در عمان میانه را نیز در برمی‌گرفت و به‌طور همزمان دو بندر مهم دبا در شمال و صحار در میانه تحت فرمان او قرار داشت. برپایهٔ منابع، رابطهٔ جلندیٰ با شاهنشاهی ایران بسیار مستحکم بود و چنین می‌نماید که ادارهٔ منطقهٔ عمانِ میانی به روزگار او یا قدری پیش‌تر در چارچوب توافقی از سوی ایرانیان به پادشاهی بنی شمس سپرده شده است (برای گزارشهایی در این باره، نک: ابن حبیب، ۲۶۵ـ۲۶۶). در روزگار فرمانروایی جیفر بن جلندیٰ، معاصر رسول اکرم(ص)، تختگاه بنی شمس در صحار قرار داشته (نک: بلاذری، ۸۷؛ قدامه، ۲۷۶)، و چنین

می‌نماید که این پادشاهی قادر به اعمال حاکمیت در مناطق شمالی، یعنی دبا نبوده است. این نکته از آنجا مستفاد می‌گردد که با وجود ارتباطی مستقیم میان پیامبر اکرم (ص) و جیفر بن جلندیٰ، ازدیان دبا به‌طور مستقل، وفدی را برای اعلام پذیرش اسلام به محضر پیامبر(ص) گسیل داشتند و آن حضرت نیز حذیفة بن یمان ازدی را به عنوان مصدِّق و نمایندهٔ خویش به سرزمین دبا گسیل فرمودند (نک: ابن سعد، ۷(۱)/۷۲؛ نیز ابن حجر، ۳۱۸/۱، به نقل از واقدی). اندک زمانی بعد به دنبال وفات پیامبر اسلام (ص) و در رویدادهای ردّه، ازدیان دبا کوتاه زمانیٰ صحار را نیز به تصرف درآوردند و جیفر بن جلندیٰ را مغلوب ساختند، اما به زودی این شورش سرکوب گردید (نک: طبری، ۳۱۴/۳ به بعد).

ادیان ازد پیش از اسلام: در نگرشی کوتاه بر ادیان ازدیان، نخست باید به رواج دین مسیح(ع) در میان گروههایی از ازدیان در نقاط گوناگون شبه جزیرهٔ عربستان اشاره کرد. در شمال غسانیان از اواخر سدهٔ ۳م دین مسیحیت را پذیرفته، و تحت نفوذ کلیسای روم قرار گرفته بودند (نک: هـ د، غسان). در جنوب جزیرة العرب، نجران یکی از مراکز مسیحیت با گرایش نسطوری بود و ازدیان ماندگار در نجران این آیین را پذیرفته بودند (برای یادداشتهای پراکنده در این باره، نک: کلبی، *جمهرة*، ۶۱۷؛ ابن درید، *الاشتقاق*، ۴۳۵؛ ابن حزم، ۳۳۱). برخی منابع از رواج مسیحیت در میان ازدیان عمان نیز سخن به‌میان آورده، و جیفر بن جلندیٰ پادشاه ازدی عمان را نیز مسیحی شمرده‌اند (نک: حارثی، ۸).

دو تن از کاهنان معمر مسیحی به نامهای سطیح و عبدالمسیح که در جریان إخبارها به بعثت پیامبر اکرم(ص) در منابع کهن اسلامی از آنان یاد می‌شود، از قبیلهٔ ازد دانسته شده‌اند (برای سطیح، نک: ابوحاتم، ۶؛ یعقوبی، ۸/۲؛ ابن درید، همان، ۴۸۷؛ ابن بابویه، ۱۹۶/۱؛ برای منابعی دربارهٔ عبدالمسیح، نک: هـ د، ۱۳۰/۳-۱۳۱). در برخی روایات، پس از پیوند طریفه، کاهنهٔ ازدیِ معاصر عمرو مزیقیاء با دانش فرزانگان سلف، سطیح و همتای دیگر او از ازد به نام شقّ کاهن به عنوان خلفای طریفه شناخته شده‌اند که تولد آنان با درگذشت طریفه مصادف بوده، و او آنان را تبرک کرده است (نک: سهیلی، ۱۳۵/۱).

بر پایهٔ روایات، همچنین اقلیتی از ازدیان ساکن در نواحی یثرب به دین یهود در آمده بودند؛ در منابع نسب شناختی از کسانی به نامهای سموأل بن حیا و فطیون، هر دو از تبار ثعلبة بن مازن بن ازد، یاد شده که فرد نخست فرمانروای تیماء بوده، و آن دیگر چندی بر یثرب فرمان می‌رانده است و هر دو کیش یهودی داشته‌اند (نک: کلبی، *جمهرة*، ۶۱۹-۶۲۰؛ ابن درید، همان، ۴۳۶؛ ابن حزم، ۳۷۲).

دربارهٔ تدین گروهی از ازدیان به دین زرتشتی، اگرچه گزارشی صریح به دست نرسیده است، اما سخن از گرویدن جماعتی از ازد عمان در عهد ساسانی به دین زرتشت و به ویژه ازدیان ساکن در جنوب ایران امری فراتر از فرض و گمان است. افزون بر آنچه گفته شد، باید ادعای مشهور نزد گروهی از ازدیان را یاد آورد که عمرو بن حَجر بن عمران بن عمرو مزیقیاء به پیامبری مبعوث بوده است (نک: کلبی، *نسب*، ۴۷۰/۲؛ ابن درید، همان، ۴۸۴).

بخش مهمی از ازدیان تا پیش از پذیرش اسلام، به آیینهای جان‌گرای[1] رایج در میان عرب باور داشتند؛ مطابق روایات، قدیم‌ترین بت در منطقهٔ حجاز و تهامه، یعنی بت منات که در ساحل دریای سرخ در میانهٔ مکه و یثرب در محلی به نام مشلّل نصب شده بود، در اصل معبود شعبه‌های گوناگون ازدی اعم از اوس و خزرج، خزاعه، غسان (نه غسانیان مسیحی) و ازد شنوئه بوده است (نک: کلبی، *الاصنام*، ۱۳-۱۴، ۶۱-۶۲؛ ابن هشام، *السیرة*، ۷۹/۱؛ ازرقی، ۱۲۵/۱؛ ابن حبیب، ۳۱۶). در روایات مشهور چنین است که نخستین مروج بت‌پرستی در نواحی مکه عمرو بن لحی خزاعی نوادهٔ عمرو مزیقیاء بوده (مثلاً نک: کلبی، همان، ۸؛ ابن هشام، همان، ۷۰/۱-۷۱)، و حتیٰ گاهی به صراحت، وی ناصب منات و بانی پرستش آن دانسته شده است (نک: ازرقی، ۱۲۴/۱؛ نیز کلبی، همان، ۱۳). از دیگر بتان ازد باید به ذوالشریٰ، ذوالخلصه، ذوالکفین (برای توضیح، نک: ازد در تهامه در همین مقاله)، عائم از بتان ازد سرات (نک: همان، ۴۰)، سعید، معبود برخی از ازدیان از جمله بنی‌عجلان، قرار گرفته در اُحد (نک: ابن حبیب، ۳۱۶-۳۱۷) و باجَر (یا باجِر) از بتان مشترک ازد عمان با مجاوران ایشان از قبیلهٔ طیء (نک: ابن درید، *جمهرة*...، ۲۰۹/۱؛ ابن اثیر، مبارک، ۹۷/۱؛ *کشف الغمة*، ۲۳۳) اشاره کرد.

در پایان این بخش در یک بررسی گذرای تاریخی دربارهٔ کاربرد نام قومیِ ازد در آستانهٔ ظهور اسلام باید یادآور شد که در این دوره بیشتر قبایلی که از نظر عالمان انساب، تبار از ازد داشته‌اند، با نام ازد شناخته نمی‌شده‌اند. کاربرد عنوان ازد بر شعبه‌هایی چون غسان، اوس و خزرج و خزاعه آن اندازه به فراموشی سپرده شده بود که آنها تنها خویشاوندان دور محسوب می‌گشتند؛ چنانکه مثلاً قبیلهٔ غسّان شام در حدیثی منتسب به پیامبر اکرم(ص) به عنوان قبیله‌ای در عرض ازد شناخته شده است (نک: ترمذی، ۳۶۱/۵؛ نیز سیوطی، ۲۳۱/۵؛ منابع دیگر). همچنین در روایتی دیگر مشاهده می‌شود چگونه مردی در عصر پیامبر(ص) که میراثی از یک متوفای ازدی در دست دارد، برای یافتن خویشاوندی که آن میراث را به دست آرد، از نایاب بودن ازدیان در مدینه شکویٰ دارد و به ناچار روی به خزاعه می‌آورد، گویی خزاعه در خویشاوندی با ازدیان از اوس و خزرج نزدیک‌تر بوده است (برای روایت، نک: ابوداود، ۱۳۴/۳). در آن دوره حتیٰ برخی از قبایل فرعی ازد سرات چون بارق و دوس نیز صورت قبایلی مستقل یافته بودند و در جریان وفود قبایل، هیأتهایی مستقل به حضور پیامبر اسلام (ص) گسیل داشته‌اند (نک: ابن سعد، ۱(۲)/۸۱-۸۲).

به واقع در آستانهٔ ظهور اسلام، تنها قبایل ازدی در عمان و سرات با عنوان ازد شناخته می‌شده‌اند و در مواردی که نیاز به تمییز آنان بوده، از نامهای مرکبِ ازد عمان و ازد شنوئه استفاده می‌شده است (برای

1. animism

انعکاسی از آن، نک: نصر بن مزاحم، ۱۶۸، ۲۷۰؛ نیز سمعانی، ۱/۱۸۰-۱۸۱؛ یاقوت، ۳/۲۳۰). ویلکینسون این دو نام متقابل را عنوان دو ساختار قومی انگاشته، و برای آنها تمایز نسبی یا جغرافیایی را اساس ندانسته است (نک: ص 75).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اثیر، مبارک، *النهایة*، به‌کوشش محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن بابویه، محمد، *کمال‌الدین و تمام النعمة*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۵ق؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به‌کوشش لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ همو، *جمهرة اللغة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق؛ ابن رسول، عمر، *طرفة الاصحاب فی معرفة الانساب*، به‌کوشش سترستن، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به‌کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ ابن سکّیت، یعقوب، *اصلاح المنطق*، به‌کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به‌کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هشام، عبدالملک، *التیجان فی ملوک حمیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۷ق؛ همو، *السیرة النبویة*، به‌کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابوحاتم سجستانی، سهل، *المعمرون و الوصایا*، به‌کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ق؛ ابومسحل اعرابی، عبدالوهاب، *النوادر*، به‌کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ازدی، یزید، *تاریخ الموصل*، به‌کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ازرقی، محمد، *اخبار مکة*، به‌کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون و دیگران، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، همراه با حاشیهٔ سندی، قاهره؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به‌کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به‌کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م به بعد؛ ثعلبی، احمد، *عرائس المجالس*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به‌کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ حارثی، سالم، *العقود الفضیة*، مسقط، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *مستدرک الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به‌کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ زمخشری، محمود، *المستقصی فی امثال العرب*، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به‌کوشش عبدالرحمان معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ سهیلی، عبدالرحمان، *الروض الانف*، به‌کوشش عبدالرحمان وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ سیابی، سالم، *عمان عبر التاریخ*، مسقط، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ شطی، نورالضحی، «بدو عمان الوسطی»، *حصاد ندوة الدراسات العمانیة*، مسقط، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م، ج ۶؛ طبری، *تاریخ*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت/بغداد، ۱۹۶۸م؛ قدامة بن جعفر، *الخراج و صناعة الکتابة*، به‌کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ *قرآن کریم*؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ *کشف الغمة الجامع لاخبار الامة*، به‌کوشش احمد عبیدلی، نیکوزیا، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ کلبی، هشام، *الاصنام*، به‌کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۴م؛ همو، *جمهرة النسب*، به‌کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ همو، *نسب معد و الیمن الکبیر*، به‌کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، همراه با شرح مرصفی، تهران، ۱۹۷۰م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به‌کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ میدانی، احمد، *مجمع الامثال*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به‌کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به‌کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، وزارة الثقافه؛ *نهج البلاغة*؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به‌کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ ویلکینسون، جان، *بنو الجلندیٰ فی عمان*، مسقط، ۱۹۸۲م؛ همو، *صحار، تاریخ و حضارة*، مسقط، وزارة التراث القومی؛ همدانی، حسن، *الاکلیل*، به‌کوشش محمدعلی اکوع، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ همو، *صفة جزیرة العرب*، به‌کوشش محمدعلی اکوع، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:

Badger, G. P., introd. *History of the Imâms and Seyyids of 'Omân*, London, 1871; Bosworth, C.E., «Iran and Arabs before Islam», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol. III(1); EI²; Müller, W.W., «Mārib», EI², vol. VI; Wilkinson, J. C., *The Imamate Tradition of Oman*, Cambridge etc., 1987.

احمد پاکتچی

بخش دوم- ازد در دورهٔ اسلامی:

نقش قبیلهٔ قحطانی ازد در دو شهر کوفه و بصره و منطقهٔ شرقی خراسان دست کم در سدهٔ ۱ ق به عنوان یک قبیلهٔ پرنفوذ چشمگیر است. در سرتاسر سالهای سدهٔ ۱ ق و خاصه در نیمهٔ دوم آن سده، ازدیان در شاخه‌های گوناگون در حوادث نقش داشتند و بررسی جزئیات هر یک از حوادث، ناچار تاریخ پرحادثهٔ تمامی آن سالها را شامل خواهد شد. با اینهمه، در اینجا کوشش بر آن است تا به نقش ازدیان به طور کلی در حوادث عمدهٔ آن دوره ــ یعنی تا زمانی که می‌توان نفوذ نظام قبیلگی را پی گرفت ــ به کوتاهی اشاره شود.

دربارهٔ اسلام آوردن قوم ازد روایات گوناگون است و بخشی از این موضوع به مهاجرت ازدیان به نقاط مختلف باز می‌گردد. بنابر یک روایت، صُرَد بن عبدالله ازدی با گروهی از قوم خود در هیأتی به حضور پیامبر(ص) رسیدند و اسلام آوردند و پیامبر(ص) او را به مجاهدت در اشاعهٔ اسلام در منطقهٔ خود مأمور فرمود (ابن سعد، ۱/۳۳۷-۳۳۸). در روایتی دیگر از وَفدِ ابوظَبیانِ اعرج ازدی به نزد پیامبر(ص) سخن به میان آمده است (کلبی، ۲/۴۸۳). در روایتی منقول از ابومخنف که به اسلام آوردن جدّ او، مخنف و دیگر اقوامش اشاره شده، آمده است که پیامبر به ابوظبیان ازدی نامه نگاشت و ابوظبیان با گروهی از قومش که در مکه ساکن بودند و از آن جمله مخنف بن سلیم (نک: هـ د، ابومخنف) اسلام را پذیرفتند (ابن سعد، ۱/۲۸۰؛ ابن حجر، ۲/۴۲۷-۴۲۸) و این با روایتی که نشان می‌دهد، کسانی از قبیلهٔ ازد در مکه سکنیٰ گزیده بودند، سازگار است (بلاذری، فتوح...، ۷۶-۷۷). بنابر روایتی دیگر، هیأتی از ازدیان شهر دَبا در عمان (یاقوت، ۲/۵۴۳-۵۴۴) بر پیامبر(ص) وارد شدند و چون اسلام آوردند، پیامبر(ص) حُذَیفة بن یمان ازدی را با ایشان گسیل کرد (ابن سعد، ۷/۱۰۱؛ کلاعی، ۱۴۷؛ نیز نک: عبیدلی، ۱۱۶-۱۱۸، که روایتهای گوناگونی آورده است).

از مجموع روایات چنین به نظر می‌رسد که ازدیان به ویژه ازدیان ساکن عمان هیأتهایی به مدینه گسیل می‌کردند و سپس اسلام می‌آوردند و اسلام آوردن ایشان به سالهای پایانی زندگانی پیامبر(ص) مربوط می‌شود. به هر حال، گروهی از ازدیان اهل دبا که پیامبر(ص) حذیفة بن

یمان را با ایشان برای تعلیم و ستاندن زکات فرستاده بود، پس از به خلافت نشستن ابوبکر با دیگر قبایل سر به شورش برداشتند و از دادن زکات خودداری کردند. ابوبکر، عکرمة بن ابی جهل را به سوی ایشان فرستاد و در جنگی که در نزدیکی دبا درگرفت، عکرمه پیروز شد و به دنبال تصرف شهر، کسانی را دستگیر کرده، با حذیفة بن یمان به مدینه فرستاد. آنان منکر بازگشت خود از اسلام شدند و گفتند که تنها از دادن زکات به خلیفه خودداری کرده‌اند. با اینهمه، سرانجام گروه مهاجر در مدینه ماندند و در زمان عمر به بصره کوچ کردند و برخی از ایشان نیز به وطن خود بازگشتند (ابن سعد، همانجا؛ کلاعی، ۱۴۷ـ۱۵۰؛ ابن حجر، ۳۱۷/۱، به نقل از واقدی در کتاب *الردة*؛ نیز نک: عبیدلی، ۱۲۱، ۱۲۲).

با پیش آمدنِ دورهٔ فتوح، به خصوص در سرزمینهای عراق و ایران، نقش ازد پررنگ‌تر جلوه می‌کند؛ با اینهمه، روایات موجود نقش بسیار گسترده‌ای از ایشان، در فتوح نشان نمی‌دهند، زیرا نباید از نظر دور داشت که بخش عمده‌ای از روایات مربوط به فتوح ــ خاصه مربوط به مناطق ایران ــ منقول از سیف بن عمر تمیمی است و تمیم چنانکه خواهیم دید، مهم‌ترین قبیلهٔ رقیب ازد بود. همچنین در روایتی مربوط به حوادث سال ۱۳ق به نقل از سیف بن عمر آمده است که ازدیان خواستار آن بودند تا برای فتوح به شام بروند، ولی عمر آنان را به رفتن به سوی عراق ترغیب کرد (بلاذری، همان، ۲۵۳؛ طبری، ۴۶۳/۳). با اینهمه، ازدیان بجز این نواحی، در مناطق گوناگون دیگری نیز پراکنده شده بودند، چنانکه از اقامت آنان پس از فتح مصر، در آن منطقه آگاهی داریم (نک: ابن عبدالحکم، ۱۱۷، ۱۱۹؛ عبدالحلیم، ۳۹، ۴۰) و وجود آنان در مصر یکی از عوامل ترویج مذهب اباضی در آن ناحیه بوده است (نک: همو، ۳۹ به بعد). همچنین باید از شرکت ازدیان در فتوح شام به خصوص واقعهٔ یرموک نام برد (ازدی، ۲۲۲، ۲۲۵).

ولی اهمیت و انتشار و نیرومندی قبیلهٔ ازد در کمتر جایی به اندازهٔ دو شهر کوفه و بصره نمودار شد. بصره از آغاز تأسیس، شامل ۵ گروه از قبایل مختلف بود که به آنها «أخماس» گفته می‌شد. نخستین ساکنانِ ازدی بصره، از نیاکانِ آل مهلب (ه م) بودند، از بقایای اسیرانی که عکرمه از عمان به مدینه فرستاده بود؛ اما ساکنان بیشتر بصره قبیلهٔ تمیم یعنی رقیب اصلی ازد بودند (پلا، ۵۶ ـ۵۷). دربارهٔ زندگی ازدیان در بصره، البته روایات بسیار گوناگون است و باید گفت که شمار ایشان در این شهر، تنها از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ ق به سبب مهاجرت ازدیان عمان فزونی گرفت (نک: دنبالهٔ مقاله). همچنین روایتی از ابوالحسن مداینی نشان می‌دهد که ازدیان هنوز در حدود سال ۲۰ ق به طور چشمگیری در بصره ساکن نشده بودند (بلاذری، همان، ۳۷۳).

تقسیمات قبیلگی در کوفه نیز بر ۷ گروه مبتنی بود که ازدیان با قبایل یمانی دیگر نظیر قضاعه و غسان و کِنْده در یک گروه قرار می‌گرفتند و این تقسیم‌بندی تا زمانی که امیرالمؤمنین علی(ع) پس از پیکار جمل به کوفه درآمد، باقی بود (طبری، ۵۰۰/۴؛ نیز نک: ماسینیون، ۱۰ـ۱۱). با شکل‌گیری دو شهر بصره و کوفه و تجمع قبایل در این دو شهر، اندک‌اندک تعصب بومی جایگزین تعصبات قبیلگی شد: ازد کوفه و ازد بصره یا تمیم کوفه و تمیم بصره. این احساسات نوین تا بدانجا بود که احنف بن قیس (ه م)، مردی که سالیان دراز، بزرگ تمیمیان بصره بود، در اوج یک جنگ قبیلگی میان ازد و تمیم گفت که ازد بصره نزد آنان والاتر و بهتر از تمیم کوفه است (جاحظ، ۱۱۲/۲؛ بلاذری، *انساب*...، ۴(۲)/۱۱۴؛ نیز نک: خلیف، ۳۷). میان ازد بصره و کوفه تفاوت دیگری نیز مشهود بود: نگاهی به یاد کردهای کلبی از ازدیان کوفه، نشان می‌دهد که غالب ایشان از هواداران علی(ع) بوده‌اند (۴۸۲/۲ـ۴۸۶)، حال آنکه چنین گرایشی به طور جدی در ازد بصره دیده نمی‌شود، زیرا این به ساختار فرهنگی شهر بصره و موازنهٔ قدرت میان قبیلهٔ ازد و قبایل رقیب همچون ربیعه و تمیم باز می‌گردد.

با به خلافت رسیدن امیرالمؤمنین علی(ع) و پیکارهای این دوره، نقش ازد به اوج خود رسید. درواقع در همین دوران، ازد کوفه و ازد بصره در برابر یکدیگر قرار گرفتند. در پیکار جمل که طلحه و زبیر و عایشه برای جلب حمایت و همکاری دیگر قبایل ساکن عراق به بصره آمدند، ازد بصره بر عکس ازد کوفه از ایشان حمایت کرد. در صف‌آرایی دو لشکر از یک سو فرماندهی ازد کوفه با مخنف بن سلیم بود (طبری، همانجا) و فرماندهی ازد بصره با صبرة بن شیمان ازدی (کلبی، ۵۰۰/۲؛ قس: ابراهیم بن محمد، ۲۶۹). در طول جنگ نیز ازد بصره، به خصوص در حمایت و دفاع از عایشه پایداری کردند (طبری، ۵۲۳/۴) و چنانکه از برخی قراین پیداست، شمارشان در لشکر بصره اندک نبوده است (بلاذری، همان، ۲۶۴/۲). ازد بصره در نخستین نقش سیاسی خود، دست‌آورد چندانی نداشت، چنانکه بعدها نیز بزرگ ایشان، از پیکار قوم خود در جمل با امیرالمؤمنین علی(ع) با ناخشنودی سخن گفته است (ابراهیم بن محمد، ۲۷۹). البته پیش از آغاز جنگ نیز ازدیان را از مداخله در نزاع مُضَر و دیگر قبایل بر حذر داشته بودند. با اینهمه، آنان تصمیم به حمایت از فتنه جویان گرفتند (بلاذری، همان، ۲۳۷/۲؛ طبری، ۵۰۳/۴). اما به هر حال با پایان یافتن جنگ و شکست بصره، ازدیان از علی(ع) حمایت کردند، چندانکه بعدها به صراحت گفتند، ترجیح می‌دهند که با علی(ع) کنار آیند و نه با معاویه (ابراهیم بن محمد، ۲۶۹، ۲۷۰). و این البته به موضعگیری امام علی(ع) در برابر ایشان باز می‌گردد؛ اما رویارویی ازدیان بصره و کوفه با بخش دیگری از ازدیان شام در جریان صفین دوباره روی داد. این بار ازد کوفه و بصره هر دو در لشکر امیرالمؤمنین (ع) حضور داشتند، ولی با فرماندهانی جداگانه برای ازد کوفه و ازد بصره (نصر بن مزاحم، ۱۱۷، ۲۰۵؛ دینوری، ۱۷۲). در طول جنگ نیز تا حد ممکن، هر قبیله‌ای از عراق در برابر هم قبیلهٔ خود از شام قرار می‌گرفت (نصر بن مزاحم، ۲۲۷، ۲۲۹؛ بلاذری، همان، ۳۰۵/۲).

پس از پایان جریان صفین، مهم‌ترین مسأله‌ای که ازدیان بصره در آن دست داشتند، ماجرای ابن حضرمی (ه م) است. پس از قتل محمد بن ابی‌بکر در مصر، معاویه، ابن حضرمی را برای جلب نظر قبایل،

به‌خصوص ازدیان به بصره فرستاد. دراین زمان ابن عباس که والی بصره بود، در شهر حضور نداشت و زیاد به جای او حکومت می‌کرد. ابن حضرمی نخست با تمیمیان طرح دوستی ریخت (ابراهیم بن محمد، ۲۵۹)، ولی کوشش او برای جلب نظر ازدیان به جایی نرسید (همو، ۲۶۶). زیاد که نگران اوضاع بود و به خصوص از اتحاد قبایل وحشت داشت، منتظر بود تا کفه به کدام سو سنگین‌تر می‌شود. سرانجام چون از بی‌میلی ازدیان به ابن حضرمی آگاهی یافت، از ایشان پناه خواست. ازدیان پذیرفتند و زیاد در خانهٔ بزرگ قبیله، صبرة بن شیمان، پناه گرفت تا از شر کینه‌توزیهای قبیلگی محفوظ بماند (همو، ۲۶۷). در نامه‌ای که او برای ابن عباس نوشت تا وی را از اوضاع آگاه کند، گفت که بیشتر اهالی بصره از ابن حضرمی حمایت کرده‌اند و او ناچار به ازدیان پناه آورده است و تأکید کرد که ازدیان بصره در این جریان از موضع علویان حمایت می‌کنند و در برابر ابن حضرمی و خونخواهان عثمان از قبایل دیگر صف آرایی کرده‌اند. سرانجام نزاعی که بر سر تصرف قصر شهر ــ که خالی از حاکم بود ــ درگرفت، با وساطت احنف بن قیس بزرگ تمیم پایان یافت (همو، ۲۶۸). اخبار نزاعهای بصره به کوفه رسید و میان سران ازد و تمیم‌کوفه در حضور خود امیرالمؤمنین علی(ع) نیز اختلاف درگرفته بود. سرانجام جارية بن قدامهٔ سعدی به عنوان پیکی بی‌طرف از مُضَر، از سوی علی(ع) به بصره رفت و با حمایت ازدیان، زیاد دوباره به دارالاماره بازگشت (همو، ۲۸۰-۲۸۱). توفیق ازدیان و جاریه در به انجام رسانیدن این مهم، از سوی امام علی(ع) قدردانی شد (همو، ۲۸۳).

ماجرای پناهندگی زیاد به ازدیان، سرآغاز پیوند محکمی شد میان او و این قوم (ولهاوزن، ۳۱۹)، چنانکه بعدها عبیدالله فرزند او نیز در ماجرایی مشابه همچون پدرش به ازدیان متوسل شد (نک‍: دنبالهٔ مقاله). یکی از شعرای ازدی به ماجرای پناهندگی زیاد به ازد تفاخر کرده است (طبری، ۱۱۲/۵-۱۱۳). اگرچه موضع ضد اموی زیاد و خاندانش، پس از شهادت امام علی(ع) دگرگون شد، اما این تغییر جهت به روابط آنان با ازد خللی وارد نساخت. پس از دست یافتن معاویه به خلافت، زیاد به حکومت بصره و کوفه منصوب شد و در روش مستبدانهٔ حکومت او تغییر مهمی روی نداد. در حدود سال ۴۵ ق، زیاد گویا بیشتر برای تقویت موضع عربان در فتوحات جدید، به خصوص در شرق ایران، قبایلی از جمله ازد را به خراسان کوچانید (بلاذری، فتوح، ۴۱۰؛ طبری، ۲۲۶/۵؛ نیز نک‍: شعبان، ۷۵).

با مرگ معاویه در ۶۰ ق و خلافت پسرش یزید، اوضاع در سرزمینهای عراق و شام دستخوش ناآرامی شد. بزرگان کوفه امام حسین(ع) را به کوفه دعوت کردند و امام در نامه‌ای که به سران کوفه و بصره نوشت، از جمله از مسعود بن عمرو عَتَکی رئیس ازد هم نام برد (دینوری، ۲۳۱). اما به هر حال نقش ازد در واقعهٔ کربلا بیشتر و پررنگ‌تر از قبایل دیگر نبود.

از سال ۶۰ق به بعد، ازد در عراق چندان قدرت یافته بود که کمتر حرکت سیاسی بی‌یاری آنها امکان‌پذیر بود. با مرگ یزید و اغتشاش در شام، ابن زیاد که والی بصره و کوفه بود، موقعیت خویش را در بصره متزلزل یافت؛ بنابراین برای تقویت قبایل حامی خود کوشید تا ازدیان را با دشمن دیرینه‌شان ربیعه سازش دهد. داستان هم پیمانی دو قبیلهٔ ازد و ربیعه در بصره در ۶۴ق یعنی اندکی پس از مرگ یزید، یادآور رسوم جاهلی است، چنانکه در خود روایات نیز به این موضوع تصریح شده است (طبری، ۵۱۵/۵). ابن زیاد ناچار با توجه به تزلزل وضع موجود، بنا به سنت خانوادگی و هم به سبب توصیهٔ پیشین پدرش، بهتر آن دید که به ازدیان پناهنده شود (بلاذری، *انساب*، ۴(۲)/۹۷-۹۸). او منتظر بود تا تکلیف خلافت روشن شود، ولی بصریان سرِ ناسازگاری داشتند. به هر حال مسعود بن عمرو عتکی رئیس ازدیان او را با ناخشنودی پذیرفت (همان، ۴(۲)/۱۰۳). ابن زیاد در این میان برای ایجاد پیوند حلف میان دو قبیلهٔ ازد و ربیعه از بذل مال هم دریغ نکرد (ابن اثیر، ۱۳۶/۴)، و البته کوتاهی احنف بن قیس بزرگ تمیم به‌رغم اصرار بستگانش در قبیلهٔ تمیم برای پیشدستی در انعقاد حلف با مهاجران عمانی ازد، در تسریع حلف میان آن دو بی تأثیر نبود (بلاذری، همان، ۴(۲)/۱۰۶-۱۰۷؛ طبری، ۵۱۶/۵، ۵۱۸). پیوند میان ربیعه و ازد با شگفتی و ریشخند تلقی شد (جاحظ، ۲۶۱/۳). سرانجام رأی بصریان و از آن جمله ازد به امارت عبدالله بن حارث هاشمی، معروف به «بَبّه» قرار گرفت (بلاذری، همان، ۴(۲)/۱۲۰).

مسعود بن عمرو عتکی در مسجد بصره بود که در نزاع میان ازدیان و تمیمیان به قتل رسید و با قتل مسعود نزاع بالا گرفت، چندانکه ازد و تمیم با هم پیمانانشان در برابر هم ایستادند (همان، ۴(۲)/۱۱۲). اما احنف بن قیس، رئیس هوشمند تمیم، در سخنانی که نشانگر غلبهٔ تعصب بومی بر تعصب قبیلگی است و مهاجران تازه از راه رسیدهٔ ازدی کمتر بدان می‌اندیشیدند، گفت که ازد و ربیعهٔ بصره نزد تمیمیان بر تمیم کوفه برتری دارند. با گفتار او و پیشنهاد صلح، نزاع فروکش کرد و ازدیان به گرفتن دیهٔ مسعود راضی شدند (همان، ۴(۲)/۱۰۶، ۱۲۲-۱۲۳). در این میان، عبیدالله بن زیاد از بصره مخفیانه به سوی شام گریخت (۶۴ ق) و بنا بر برخی روایتهای تاریخی، مسعود بن عمرو افرادی از ازد را با او گسیل کرده بود (طبری، ۵۲۱/۵-۵۲۲؛ ابن اثیر، ۱۳۹/۴-۱۴۰؛ دربارهٔ روایات مختلف، نک‍: ولهاوزن، ۳۲۶). اما نزاعهای قبیلگی همچنان ادامه داشت تا آنکه رأی قبایل بصره و از آن جمله ازد بر آن قرار گرفت تا مدعی خلافت یعنی عبدالله بن زبیر کسی را برای امارت شهر مأمور کند (بلاذری، همان، ۱۸۸/۵).

در این زمان، مختار بن ابی عبید ثقفی توانسته بود، به انگیزهٔ خونخواهی شهدای کربلا، رؤسای کوفه را با خویش همراه کند (همان، ۲۱۸/۵ به بعد)، اما تکیهٔ بیش از حد مختار بر موالی، اعراب کوفه را بر ضد او برانگیخت و ایشان و از آن جمله عبدالرحمان بن مخنف ازدی، از بزرگان ازد کوفه، به مخالفت با او برخاستند (همان، ۲۳۱/۵-۲۳۲). ابن زبیر برادر خویش مُصعب را به امارت عراق گمارد و وی نخست به

بصره درآمد و مهلب بن ابی صفرۀ ازدی را که مشغول فرونشاندن فتنۀ ازارقه در فارس بود، به بصره خواند. البته مهلب بن ابی صفره را تا حدودی باید از کل جریان قبیلۀ ازد جدا دانست، به خصوص اینکه نسب اونیز از حیث انتساب به این قبیله، چندان اصالتی نداشت (نک: هـ د، آل مهلب، شم ۱). ماجرای فرماندهی او در جنگ با ازارقه نیز بر اثر اصرار بسیار بصریان پیش آمد، چه مهلب از سوی ابن زبیر امارت خراسان یافته بود، ولی خطر هجوم ازارقه چنان بصره را تهدید می‌کرد که بصریان با شرایط مهلب برای جنگ با ازارقه موافقت کردند (نک: طبری، ۶۱۳/۵ـ۶۱۶). به هر حال، سپاهی گران فراهم آمده از غالب قبایل، قیام مختار را در هم کوبیدند (بلاذری، همان، ۲۷۳/۵)؛ اما چندی برنیامد که سران کوفه و بصره و به‌خصوص ازدیان، بجز مهلب، باعبدالملک بن مروان ــ که پس از پدرش در شام خلیفه شده بود ــ بنای مکاتبه گذاشتند و او را به تسخیر عراق ترغیب کردند و مالی که مصعب به اشارۀ احنف بن قیس به زیاد بن عمرو عتکی، بزرگ ازدیان، رساند تا دست از مکاتبه و فتنه‌جویی بردارد، سودی نبخشید (همان، ۳۳۲/۵ـ ۳۳۳، ۳۳۷) و سرانجام مصعب از عبدالملک شکست خورد و به قتل رسید (همان، ۳۳۱/۵).

از این زمان قبیلۀ ازد در خراسان نفوذ و قدرت بیشتری می‌یابند. چنانکه از اخبار فتوح برمی‌آید، قبیلۀ مهمی که در فتح خراسان نقش عمده داشت، تمیم بود که فرماندهی آنان را احنف بن قیس بر عهده داشت؛ البته از ازد و بکر و مذحج و دیگر قبایل نیز در فتح خراسان شرکت داشتند، ولی حضور آنان نمایان نبود (نک: شعبان، ۶۶). چون عبدالله بن عامر که عامل بصره بود و از سوی عثمان در خراسان تاخت و تاز می‌کرد، آن ناحیه را ترک کرد، غالب عربهای برجای مانده از قیس بودند، یا افرادی از قبایل تمیم و خزاعه و ازد. در دوران ولایت زیاد بر کوفه و بصره در حدود سال ۵۰ ق، زیاد همزمان با سازماندهی مجدد قبایل در بصره، گروههای بسیاری از قبایل کوفه و بصره را برای پشتیبانی از فتوحات خراسان به آن دیار گسیل کرد (بلاذری، فتوح، ۴۱۰؛ نیز نک: شعبان، ۷۴). تعصبات قبیلگی در خراسان نیز همچون عراق ادامه داشت. در ماجرای ابن زبیر که از خراسان نیز بیعت می‌خواست، میان مضریان و ربیعه نزاع درگرفت، ولی ازدیان به نزاع آنان وقعی ننهاده، از ناحیۀ مرو کناره گرفتند (همو، ۹۰).

در نزاعهای دوران ابن زبیر و عبدالملک حمایت تمیمیها که اکثریت عرب منطقه را تشکیل می‌دادند، به سود امویان تمام شد. بـا ولایت مهلب بن ابی صفره قهرمان جنگ با خوارج، از سوی حجاج بر خراسان، ازدیان خواه ناخواه در خراسان قدرت یافتند و چنانکه به درستی گفته‌اند، حجاج در این کار به کاهش قدرت تمیمیان نظر داشته است (همو، ۱۰۷). خراسان که از نظر حکومتی زیر نظر والی بصره بود، از نظر قبایل و درگیریهای قبیلگی به همان بصره شباهت داشت و در اینجا نیز ۳ قبیلۀ ازد و تمیم و بنی‌نزار با یکدیگر کشاکش داشتند و هر بار با ورود والی جدید هر یک از آنها که به قدرت می‌رسیدند، با دیگری به نزاع می‌افتادند. در ۹۶ق ازد و هم پیمانان آنان، بر قتیبة بن مسلم شوریدند و او را کشتند (ابن اثیر، ۱۲/۵ به بعد). خلیفۀ جدید، سلیمان بن عبدالملک، یزید بن مهلب را به امارت عراق منصوب کرد و اندکی بعد نیز خراسان را به قلمرو حکومت او افزود. یزید در ۹۸ق به سوی جرجان و نواحی شمالی ایران تاخت و جرجان را تصرف کرد. از این پس گروهی از ازدیان در جرجان ساکن شدند و مسجدی را نیز به نام خود خواندند (سهمی، ۵۶؛ نیز نک: هـ د، ابوعون).

از حدود سال ۱۰۰ ق در خراسان دوره‌ای از تغییر سریع والیان دیده می‌شود. تغییر والیان به حکومت عراق بستگی داشت و طبیعی بود که گاه یمانیها نیرو می‌گرفتند و گاه مضریها. ازد و ربیعه در خراسان روابط بهتری داشتند و گاه در برخی درگیریها بر ضد دشمن با هم متحد می‌شدند (ابن اثیر، ۱۲۷/۵ـ ۱۲۸). در حدود سال ۱۱۴ق، حارث بن سریج تمیمی در ادامۀ درگیریهای قبیلگی خراسان سر به شورش برداشت و نخست جمعی از ازدیان را نیز با خود همراه کرد (همو، ۱۸۳/۵ـ۱۸۴). در همین سالها ازدیان رهبری به نام جدیع بن علی یافته بودند که به سبب تولدش در کرمان شهرت کرمانی یافته بود (همو، ۳۰۳/۵). جدیع کرمـانی خیلی زود در خراسـان پایگاهی بلند یـافت و اسد بن عبدالله قسری (هم) والی خراسان، در سرکوب برخی شورشها به او تکیه داشت (مثلاً نک: همو، ۱۹۷/۵ـ۱۹۸).

پس از مرگ اسد، جدیع کرمانی چندان نیرو یافته بود که وی را برای امارت خراسان پیشنهاد کردند، ولی هشام، نصر بن سیار کنانی را ترجیح داد (همو، ۳۰۴/۵). سرانجام در ۱۲۶ق اختلافات مضری ـ یمانی چنان بالا گرفت که نصر بن سیار، کرمانی را به زندان افکند و کوشش ازدیان برای آزادی او به جایی نرسید، اما وی سرانجام از زندان گریخت (همو، ۳۰۴/۵ـ ۳۰۵). در ۱۲۸ق در نزاعی که میان حارث بن سریج و نصر بن سیار در مرو درگرفت، نزاع به سود جدیع کرمانی تمام شد و او بر مرو غلبه یافت و سرانجام توانست حارث بن سریج و یارانش را به قتل آورد (همو، ۳۴۲/۵ـ۳۴۷). در همین ایام داعیان عباسی در خراسان، از نزاع قبیلگی به نفع خود استفاده کرده، مشغول فعالیت بودند و با ورود و قدرت یافتن ابومسلم خراسانی، هر یک از قبایل مهم از او یاری می‌طلبیدند. ابومسلم با آنکه آشکارا به دستور ابراهیم امام از یمانیها طرفداری می‌کرد، هوایی دیگر در سر داشت که بیرون از مسائل قبیلگی رایج بود. سرانجام جدیع کشته شد و ابومسلم از پسران او برای تسخیر مرو و نیز اتحاد قبایل عرب و گروه ایرانیان برای سقوط دولت بنی‌امیه در خراسان و سپس عراق و شام سود بسیار جست (برای تفصیل، نک: هـ د، ابومسلم خراسانی، بخش ۱).

با سقوط دولت بنی‌امیه، تعصبات قبیلگی تا حدود بسیاری فروکش کرد و روابط سیاسی دیگری جایگزین آن شد. با اینهمه، احساسات قبیلگی و حتیٰ بومی همچنان دیده می‌شد، چنانکه می‌توان از ابوداوود سجستانی، عالم بزرگ ازدی نام برد که در خراسان به دنیا آمد، اما وقتی به عراق رفت، بصره را از آن جهت که ازدیان در آن تجمع داشتند، برای

اقامت اختیار کرد. نگاهی به فهرست شیوخ او نیز که اغلب از رجال بصری و ازدی بودند، مؤید این نکته است (عبدالحمید، ۵/۱؛ نیز نک: هـ د، ابوداوود سجستانی). از دیگر دانشمندان مشهور ازدی می‌توان به ابوالعباس مبرّد، ابن درید (هـ م) و خلیل بن احمد فراهیدی اشاره کرد. در بین رجال شیعی نیز ازدیان اندک نبودند و از آن جمله می‌توان اسماعیل بن ابی خالد ازدی، حسین بن محمد بن علی ازدی و احمد بن حسین ازدی را نام برد (نجاشی، ۲۵، ۶۵، ۸۰، جم). مشهورترین دانشمند شیعی ازدی، فضل بن شاذان نیشابوری است (نک: هـ د، ابن شاذان)، همچنین شایان یادآوری است که روایاتی نیز از پیامبر(ص) در فضایل قبیلهٔ ازد نقل شده است (نک: متقی، ۳۰۲/۵).

سرانجام دربارهٔ قبیلهٔ ازد در سرزمین عمان باید اشاره کرد که بخشی از ازدِ عمان با آنکه کم‌کم به سوی مناطق دیگر، به ویژه بصره، هجرت کردند، اما بخش مهمی از ایشان همچنان در عمان بر جای ماندند. از سالهای پایانی سدهٔ ۱ق، قبیلهٔ ازد عمان، با دعوت اباضی پیوندی مستحکم یافت، تا آنجا که در طول سده‌های اسلامی همواره، ازد از یک سو با سرزمین عمان، و از سوی دیگر با مذهب اباضی قرین بوده است. از رجال مشهور اباضی وابسته به ازد عمان و حتیٰ دیگر ازدها، می‌توان ازابوالشعثاء جابر بن زید، ابوحمزه مختار بن عوف (هـ م) و جُلَندی بن مسعود نام برد (برای تفصیل، نک: هـ د، اباضیه).

مآخذ: ابراهیم بن محمد ثقفی، *الغارات*، به کوشش عبدالزهرا حسینی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حجر، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، به کوشش توری، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ازدی، محمد، *تاریخ فتوح الشام*، به کوشش عبدالمنعم عبدالله عامر، قاهره، ۱۹۷۰م؛ بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۲، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م، ج ۴(۲)، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت‌المقدس، ۱۹۳۸م، ج ۵، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۶۳م؛ پلا، شارل، *الجاحظ فی البصرة و بغداد و سامراء*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۸۶م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ خلیف، یوسف، *حیاة الشعر فی الکوفة*، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ سهمی، حمزه، *تاریخ جرجان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شعبان، محمد عبدالحی، *الثورة العباسیة*، ترجمهٔ عبدالمجید حسیب قیسی، دارالدراسات الخلیجیه؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالحلیم، رجب محمد، *الاباضیة فی مصر و المغرب*، عمان، مکتبة ضامری؛ عبدالحمید، محمد محیی‌الدین، مقدمه بر سنن ابوداوود، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ عبیدلی، احمد، مقدمه بر *کشف الغمة الجامع لاخبار الامة*، قبرس، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ کلاعی، سلیمان، *تاریخ الردة*، اقتباس خورشید احمد فارق از *الاکتفاء* وی، قاهره/دهلی، دارالکتاب الاسلامی؛ کلبی، هشام، *نسب معدّ و الیمن الکبیر*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ ماسینیون، لویی، *خطط الکوفة*، ترجمهٔ مصعبی، صیدا، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ متقی هندی، علی، «*منتخب کنز العمال*»، همراه مسند احمد بن حنبل، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش محمدعبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ ولهاوزن، یولیوس، *الدولة العربیة و سقوطها*، ترجمهٔ یوسف عش، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۵۶م؛ یاقوت، بلدان.

علی بهرامیان

اِزْدِواج، نک: نکاح.

اَزْدی، ابوزکریا یزید بن محمد بن ایاس (د ۳۳۴ق/۹۴۶م)، مورخ و محدث موصلی. ابوزکریا از قبیلهٔ یمانی ازد بود. سال تولد او دانسته نیست. با توجه به نسبت وی، می‌توان گفت که ازدی احتمالاً در موصل زاده شده، و در همانجا پرورش یافته بود. در برخی منابع آمده که او به ابن زَکّره (یا زُکَّره) نیز مشهور بوده است (ابن جمیع، ۳۷۹؛ ذهبی، *تاریخ*...، ۲۱۰؛ سیوطی، ۳۶۶؛ نیز نک: مسعودی، ۱۶/۱).

ازدی در موصل نزد استادانی چون محمد بن احمد بن ابی مثنیٰ موصلی، عبیدالله بن غنّام، اسحاق بن حسن حربی، و جز آنان استماع حدیث کرد (ذهبی، سیر...، ۳۸۷/۱۵، *تاریخ*، همانجا). از میان کسانی که از ابوزکریا روایت کرده‌اند، می‌توان مظفر بن محمد طوسی، ابوالحسین محمد بن احمد ابن جمیع، نصر بن ابی نصر طوسی عطار را برشمرد (ابن جمیع، همانجا؛ ذهبی، سیر، نیز *تاریخ*، همانجاها؛ سیوطی، ۳۶۷). وی مدتی در موصل بر منصب قضا بود (نک: ابن جمیع، ذهبی، همانجاها).

آثار: ۱. *تاریخ الموصل*. بیشتر شهرت ازدی به این کتاب است. از این اثر تاکنون جز یک نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ چستربیتی لندن، شناخته نشده، و همان نسخه اساس تصحیح علی حبیبه (قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م) قرار گرفته است. گویا ازدی اثر خود را در ۳ جلد نوشته بود. از آنجا که مجلد کنونی از ۱۰۱ق/۷۱۹م آغاز، و به ۲۲۴ق/ ۸۳۹م پایان می‌یابد، احتمال آنکه کتاب حاضر، جلد دوم *تاریخ الموصل* باشد، بسیار است. چه، محتملاً مؤلف کتاب را تا حوادث روزگار خود نوشته بوده است و می‌توان حدس زد که جلد سومی نیز وجود داشته است. گرچه فقدان دو جلد دیگر این اثر تا حد بسیاری بررسی شیوه‌های تاریخ نگاری ازدی را دشوار می‌کند، با اینهمه، شاید مجلد موجود برای بررسی رویدادهای آن سالها و نیز طرز نگارش ازدی به عنوان نمونه مفید باشد.

ازدی همانند طبری، اساس نگارش تاریخ خود را بر سال شماری نهاده، و در ذیل هر سالی، به اختصار به اوضاع عمومی آن سال پرداخته، و سپس به طور خاص اخبار شهر موصل را مورد توجه قرار داده است. از آنجا که وی معاصر طبری است و در جاهایی از کتاب، صریحاً سند خود را به او متصل کرده (نک: ص ۶، ۱۰، ۲۸۱)، می‌توان گفت که وی از تأثیر طبری برکنار نبوده است.

ازدی خود یادآور شده است که *تاریخ الموصل* را از کتابی خاص در باب موصل اخذ نکرده، بلکه آن را از مآخذ گوناگونی گردآورده است و آنچه یافته، یاد کرده و بر آن بوده است که جزییان حقیقت سخنی نگوید (ص ۲۵۰). ازدی، افزون بر روایات شفاهی، به برخی منابع مکتوب نیز اشاره کرده است (مثلاً نک: ص ۱۱۳، ۲۱۴-۲۱۵). وی در این اثر، به بیان اخبار و رویدادهای سیاسی مناطق جزیره و موصل و اسامی علما و محدثان موصل که بر اساس شیوهٔ کتب رجالی تنها به ذکر اطلاعات محدودی از ایشان اکتفا شده است، می‌پردازد. همچنین بیان اخبار والیان و کارگزاران و قاضیان موصل، بیان اصلاحات انجام شده توسط

آنان، چگونگی انتصاب یا استیلای آنان و نیز انساب بعضی از قبایل یمنی ساکن موصل و پیرامون آن، شرح حال بزرگان و شعرای این قبایل، محل زندگی و موطن اصلی آنان، نیز نمونه‌هایی از اشعارشان، نقش آنان در جنبشهای سیاسی، رشادتها و تاریخ وفات آنان مورد توجه ازدی بوده است (نک: ص۷۸ـ۱۰۲، ۱۴۵ـ۱۵۵، جم).

به رغم اهمیت *تاریخ الموصل*، نام ازدی و نیز دیگر آثارش به دست فراموشی سپرده شده است، بـا اینهمه، مؤلفـان و مورخـانی چون مسعودی (همانجا) و ذهبی (سیر، ۲۸۲/۹، ۲۵۲/۱۲، جم) به او استناد کرده‌اند.

۲. *طبقات المحدّثین*. این کتاب که گاه به نام *طبقات العلماء بالموصل* نیز خوانده شده (نک: مزّی، ۵۱۲/۲۵؛ ابن حجر، *لسان*...، ۲۶۲/۳)، هنوز به دست نیامده، اما ازدی خود در *تاریخ الموصل* از آن یاد کرده است (ص ۳۰۱). با توجه به استناد فراوانی که در مآخذ گوناگون رجالی به این کتاب شده، می‌توان به اهمیت آن پی برد. خطیب بغدادی از طرق روایی خود به این کتاب بسیار استناد کرده است (مثلاً نک: ۴۱۷/۵، ۱۳۲/۶، ۴۲۸/۸، ۲۲۸/۱۳، جم). ابن اثیر نیز آن را از مآخذ خود شمرده است (۱۱/۱). ابن ماکولا (۱۷۶/۱)، یاقوت (۶۵۸/۴) و ابن حجر عسقلانی (تهذیب...، ۴۱۴/۳، *لسان*، ۲۵۹/۳، ۲۶۱، ۲۶۲ـ۲۶۲) از آن نقل کرده‌اند.

اثر دیگری که ازدی (ص ۹۶) خود از آن نام برده است، اما در مآخذ شناخته شده نامی از آن به میان نیامده، کتابی است به نام *القبائل و الخطط* که گویا در آن به شرح قبایل ساکن در شهر موصل پرداخته بوده است.

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، بولاق، ۱۲۸۰ق؛ ابن جمیع، محمد، *معجم الشیوخ*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ ابن حجر، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ق؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ازدی، یزید، *تاریخ الموصل*، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث و وفیات ۳۳۱ـ۳۵۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سیوطی، *طبقات الحفاظ*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مزّی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عوّاد معروف، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ یاقوت، *بلدان*.

عزت ملاابراهیمی

اَزْرَقی، شهرت افراد خاندانی از مردم مکه که دو تن از آنان به عنوان راوی و مؤلف در سدۀ ۳ق/۹م نامبردارند. این خاندان اصلاً به ازرق، غلام رومی آهنگری از آن حارث بن کلدۀ ثقفی، طبیب مشهور عرب، نسب می‌برد. ازرق در غزوۀ طائف از جمله بندگانی بود که به خدمت پیامبر(ص) آمد و سپس آزاد شد. نوادگان وی از نسل فرزندش سلمه، بعدها خود را از نسل حارث بن ابی شَمِر غسانی خواندند. این حارث از امرای غسان بود و گفته‌اند که از جمله امیرانی بود که پیامبر (ص) در سال ۶ق آنان را به اسلام دعوت کرد (نک: طبری، ۶۴۴/۲). به هر حال، انتساب بنی ازرق به حارث موجب شد که در مکه از اشراف قلمداد شوند، تا آنجا که برخی از آنان با بنی امیه پیوند خانوادگی یافتند (ابن سعد، ۲۶۱/۱، ۲۴۷/۳؛ بلاذری، ۱۵۷/۱). از میان بنی‌ازرق دو تن از شهرت بیشتری برخوردارند:

۱. احمد بن محمد (د ۲۲۲ق/۸۳۷م). وی را زرقی نیز نامیده‌اند (بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۱(۲)/۳). دربارۀ کنیۀ وی اختلاف است: بخاری (همانجا) و به پیروی از او برخی از محدثان و رجال شناسان بعدی (نک: ابن حجر، *تهذیب*...، ۷۹/۱) کنیۀ او را ابومحمد آورده‌اند، در حالی که مزی (۴۸۰/۱) کنیه‌اش را ابوالولید دانسته، و گفته که او را ابومحمد نیز می‌خوانده‌اند. ابن حجر در *تهذیب* (همانجا) افزون بر ابوالولید، ابوعبدالله را نیز آورده است. سبکی (۶۴/۲) هم جز ابوالولید، او را مکنیٰ به ابو محمد و ابوالحسن نیز دانسته است. وی در مکه می‌زیست (ابن حبان، ۷/۸) و از بزرگانی چون ابراهیم بن سعد زهری، ابراهیم بن محمد بن ابی یحییٰ اسلمی، حماد بن شعیب حِمّانی کوفی، داوود بن عبدالرحمان عطّار مکی، سفیان بن عُیَینه، فضیل بن عیاض، مالک بن انس و محمد بن ادریس شافعی حدیث روایت کرده است (مزی، ۴۸۰/۱ـ۴۸۱). محدثانی چون بخاری، حنبل بن اسحاق شیبانی، سعد بن عبدالله بن عبدالحکم مصری، ابوحاتم رازی، محمد بن سعد کاتب واقدی، ابوبکر محمد بن اسحاق صاغانی، یعقوب بن سفیان بسوی و ابوالولید محمد بن عبدالله ازرقی نواده‌اش نیز از او روایت کرده‌اند (ازرقی، ۳۱/۱، جم؛ مزی، ۴۸۱/۱).

ابن سعد (۵۰۲/۵) او را ثقه و کثیر الحدیث دانسته است. ابن حبان (همانجا) نیز او را در زمرۀ ثقات آورده است و همچنین ابوحاتم رازی و ابو عوانۀ اسفراینی نیز او را توثیق کرده‌اند (مزی، همانجا). ابوزرعۀ رازی گفته است که ازرقی را دیده، ولی از وی حدیث ننوشته است (نک: ابن ابی حاتم، ۱(۱)/۷۰). ازرقی از اوصیای شافعی بوده است (ابن حجر، همانجا) و نویسندگان شافعی وی را «فقیه أهل مکه» دانسته، و یکی از اقران محمد بن ادریس شافعی برشمرده‌اند (نک: بیهقی، ۱۹۹/۱ـ۲۰۰، ۳۲۹/۲؛ ابن کثیر، ۱۱۵؛ سبکی، همانجا).

بخاری که از ازرقی در *صحیح* خود حدیث نقل کرده (نک: کلاباذی، ۴۱/۱ـ۴۲)، گفته است که بعد از ۲۱۲ق او را ندیده (*التاریخ الصغیر*، ۲۹۷/۲)، و ابن حبان (همانجا) یادآور شده که ازرقی در همین سال درگذشته است (نیز نک: سمعانی، ۱۸۴/۱). در حالی که به گفتۀ مزی (همانجا)، ازرقی در ۲۱۷ق زنده بوده است و شاید بر همین اساس ابن حجر در *تقریب التهذیب* (۲۵/۱) سال درگذشت او را در همان تاریخ ذکر کرده است. با اینهمه، ذهبی به نقل از حاکم نیشابوری، سال درگذشت ازرقی را ۲۲۲ق آورده (ابن حجر، *تهذیب*، همانجا)، و سبکی (همانجا) این تاریخ را دقیق‌تر دانسته است.

از ازرقی نوشته‌ای برجای نمانده است، اما می‌توان گفت که بیشتر بخشهای کتاب *اخبار مکه* اثر نواده‌اش ابوالولید، مدیون روایات وی

است و از این رو می‌توان این کتاب را به یک اعتبار، از احمد بن محمد ازرقی دانست. با این حال، به روشنی دانسته نیست که آیا احمد بن محمد ازرقی خود این روایات را نوشته، یا تنها بر اساس شنیده‌های نواده‌اش از وی، در این کتاب جمع آمده است. به هر حال بعید است که مجموعهٔ این روایات پرشمار از سوی احمد بن محمد ازرقی نوشته نشده باشد (نک: دنبالهٔ مقاله).

۲. ابوالولید محمد بن عبدالله بن احمد بن محمد (د ح ۲۵۰ق/۸۶۴م). از زندگی وی آگاهی چندانی در دست نیست و بیشتر شهرت او، چنانکه گفته شد، به سبب گردآوری کتاب *اخبار مکه* است. وی افزون بر جدش، از کسانی چون علی بن هارون بن مسلم عجلی، مهدی بن ابی مهدی، محمد بن یحیی بن ابی عمر عَدَنی که از شیوخ موثق مکه بودند، حدیث شنید. شمار فراوانی از روایات او، از آنان در کتاب *اخبار مکه* آمده است (ذهبی، ۹۷/۱۲؛ نیز نک: ابن ماکولا، ۱۵۲/۱؛ سمعانی، ۱۸۵/۱). تاریخ دقیق درگذشت او نیز چندان روشن نیست. در *الانساب* سمعانی، جای تاریخ وفات او، پس از رقم دویست خالی است (همانجا). فاسی (۴۹/۲) بنابر اطلاعی که ازرقی از خلافت المنتصر عباسی (۲۴۷-۲۴۸ق) ذکر کرده، و او را امیرالمؤمنین خوانده، به درستی حدس زده که او دست کم تا ۲۴۸ق/۸۶۲م زنده بوده است. اگرچه ازرقی در *اخبار مکه*، به حوادث پس از ۲۴۰ق نیز اشاره کرده (مثلاً نک: ۲۹۴/۱، ۲۹۸، ۳۰۷)، ولی واپسین تاریخی که ذکر کرده، ۲۴۴ق است (۲۶۴/۱). به نظر می‌رسد که وی در همین حدود، یعنی اوایل خلافت المنتصر عباسی درگذشته باشد، زیرا یک مورد از اخبار افزودهٔ ابومحمد خزاعی در کتاب (نک: دنبالهٔ مقاله)، مربوط به ۲۶۳ق است و می‌توان حدس زد که مؤلف اصلی، سالیانی پیش وفات کرده بوده است (نک: همو، ۲۶۴/۱-۲۶۵).

اخبار مکة: ابن ندیم (ص ۱۲۵) این کتاب را چنین نامیده: *کتاب مکة و اخبارها و جبالها و اودیتها*، و آن را کتابی بزرگ خوانده است. ابن ماکولا (همانجا) نیز در شرح احوال ازرقی از آن نام برده، و سمعانی (۱۸۴/۱)، وی را به سبب تصنیف کتابی چنین نیکو ستوده است، اما بر خلاف گفتهٔ حاجی خلیفه (۳۰۶/۱) که آن را نخستین اثر در تاریخ شهر مکه برشمرده است، دست کم از یک تألیف دیگر به همین عنوان از واقدی آگاهی داریم (نک: ابن ندیم، ۱۱۱). این کتاب از دیرباز مورد استفادهٔ کسانی بوده است که به تاریخ شهر مکه از ادوار کهن تا روزگار مؤلف و اندکی پس از آن توجه داشته‌اند (مثلاً نک: یاقوت، ۵۰۰/۳، ۶۲۹/۴، ۸۰۲-۸۰۳، ۸۱۳؛ ابن فضل الله، ۶۷/۱).

در کتاب *اخبار مکه*، جز آنجا که مؤلف به مسائل خاص عهد خود می‌پردازد، بقیهٔ اخبار به سلسلهٔ اسناد منتهی می‌شود. بخش اعظم روایات *اخبار مکه*، از احمد بن محمد ازرقی نقل شده است (مثلاً نک: ۲۲۳/۱، ۳۱۱، ۳۹/۲، ۱۰۷، ۱۱۸، جم) و روایاتی که به خود ابوالولید ازرقی می‌رسد، اندک است و چنانکه برخی محققان به درستی حدس زده‌اند، محتملاً ازرقیِ بزرگ کتابی در تاریخ مکه داشته که نواده‌اش آن را تکمیل کرده است (نک: GAS, I/344).

بخشهای نخستین کتاب *اخبار مکه* با قصه‌ها و اسطوره‌های متداول در سده‌های نخستین هجری دربارهٔ آفرینش جهان و خاصه شهر مکه به عنوان نخستین جایگاه مقدس بر زمین، پیوند خورده است. به همین سبب، اسناد فراوانی در این مواضع، هم از سوی ازرقی بزرگ و هم از جانب ابوالولید ازرقی به برخی روایات معروف به «مبتدا» منتهی می‌شود. از جمله سرچشمه‌های بسیار مهم برای اینگونه روایات، می‌توان به کتاب *المبتدای* ابن اسحاق اشاره کرد که بخش دنبالهٔ آن، یعنی سیره و مغازی حضرت رسول (ص) شهرت بیشتری یافته است (نک: ابن ندیم، ۱۰۵).

از روایات مفصل در بخشهای آغازین این کتاب بر می‌آید که مجموعهٔ روایات ابن اسحاق درباب مبتدا به طور وسیعی مورد استفاده و استناد نویسندهٔ *اخبار مکه* قرار داشته است. نمونه‌های کم و بیش مشابهی از روایات مستند به ابن اسحاق را می‌توان در *اخبار مکهٔ* ازرقی و همچنین در روایات طبری از ابن اسحاق یا قطعه‌های بازمانده از یونس بن بکیر بازجست: مثلاً دربارهٔ بنای کعبه به دست ابراهیم (ع) (ازرقی، ۶۴/۱؛ نیز نک: طبری، ۲۵۳/۱)؛ اقامت ابراهیم و خانواده‌اش در زمین بیت الحرام (ازرقی، ۵۴/۱؛ نیز نک: طبری، ۲۵۴/۱)؛ ولایت قصی ابن کلاب بر بیت الحرام (ازرقی، ۱۰۳/۱؛ نیز نک: طبری، ۲۵۸/۲)؛ حدیث الفیل (ازرقی، ۱۳۶/۱؛ نیز نک: ابن اسحاق، ۳۸، ۴۱) و نیز روایاتی دربارهٔ حفر چاه زمزم (ازرقی، ۴۴/۲؛ نیز نک: ابن اسحاق، ۳). همچنین باید به روایات اخباریان بزرگ سدهٔ ۳ق اشاره کرد که وهب بن منبه یکی از حلقه‌های بسیار مهم در انتقال اینگونه اساطیر و قصص بوده است (نک: GAS, I/305-307) و روایات بازمانده از او را می‌توان با اسنادی که به ازرقی بزرگ منتهی می‌شود، در *اخبار مکه* بازیافت (مثلاً نک: ازرقی، ۴۰/۱، ۴۶، ۵۱، ۶۱). نیز محمد بن سائب کلبی که روایات وی در این باره (GAS, I/269)، گرچه کمتر از دیگر اخباریان به چشم می‌خورد، ولی مؤلف *اخبار مکه* اسناد خود را گاه در همین موضوعات به او رسانده است (مثلاً نک: ۴۹/۱، ۱۲۵-۱۲۶، ۲۸۳، جم). نیز هر دو ازرقی به روایتهای واقدی از طرق خود استناد کرده‌اند؛ گرچه روشن نیست که آیا آنان، روایات مذکور را از کتاب *المغازی* واقدی و یا از اثر دیگر وی *اخبار مکه* دریافته‌اند، اما چند روایت منقول در *اخبار مکه* از قول واقدی را می‌توان در کتاب *المغازی* او بازجست (مثلاً نک: ازرقی، ۱۲۲/۱-۱۲۳؛ نیز نک: واقدی، ۸۴۱/۲-۸۴۲؛ ازرقی، ۱۲۷/۱؛ نیز نک: واقدی، ۸۶۹/۲-۸۷۰). ازرقی نواده نیز از طریق محمد بن یحیی بن ابی عمر عدنی به واقدی روی آورده است (مثلاً نک: ۴۴/۱، ۱۰۲، ۱۲۰، جم). بجز اینها، مؤلف گاه به منابع اطلاعاتی دیگری همچون گفته‌های پرده‌داران کعبه نیز استناد کرده است (مثلاً نک: ۲۴۷/۱).

کتاب *اخبار مکه* بجز آنکه مجموعه‌ای گزیده از اخبار رایج دربارهٔ تاریخ آن شهر در سدهٔ ۱ق است، مأخذ بسیار مهمی دربارهٔ حوادث خاص مربوط به مکه در عصر هر دو ازرقی به شمار می‌رود. زیرا هردو،

و حتیٰ کسانی که بر آن مجموعه اطلاعاتی افزوده‌اند (نک: دنبالۀ مقاله)، حین وصف خصوصیات و تزیینات مسجد الحرام و کعبۀ معظمه، به برخی حوادث خاص هم به اجمال اشاره کرده‌اند (مثلاً نک: ۲۱۳/۱، ۲۶۴-۲۶۵). مؤلفان گاه به نقل برخی احکام و عهد نامه‌هایی که به ضرورت به دیوار کعبه آویخته می‌شد، اشاره کرده، و در مواردی به نقل کامل عهدنامه یا نامه‌ای پرداخته‌اند که برخی از آنها به صورت کامل در مآخذ دیگر دیده نشده، و از این رو حاوی اطلاعات بسیار مهم تاریخی است؛ مانند لوحی که اصپهبد کابل شاه پس از پذیرش به اسلام، در روزگار مأمون عباسی همراه با تختی تقدیم کعبه کرد (نک: ۲۲۷/۱ به بعد)؛ همچنین عهدنامۀ هارون الرشید دربارۀ ولایت عهدی امین و سپس مأمون که به دیوار کعبه آویخته شد (نک: ۲۳۵/۱ به بعد).

کتاب *اخبار مکه* همچنین حاوی اطلاعات بسیار دقیقی از وضع معماری و تعمیرات مسجدالحرام و کعبه است، و نیز دربردارندۀ اهتمامی است که خلفا و حکمرانان برای باشکوه ساختن و تزیین آن با تقدیم هدایا به کار برده‌اند. کوشش مؤلفان برای ثبت دقیق تاریخ این کارها بسیار ارزشمند است (مثلاً نک: ۲۳۵/۱، ۲۹۳، ۲۹۸، ۳۰۱-۳۰۷، ۷۸/۲، جم). از وصفهایی که در این کتاب، از تزیینات و اشیاء درون کعبه شده، به نظر می‌رسد که مؤلفان به ثبت دقیق آن اهمیت وافر می‌داده‌اند (مثلاً نک: ۲۹۲/۱، ۲۹۴، ۲۹۸، جم).

اخبار مکه بعدها توسط دو راوی بزرگ این کتاب، یعنی ابومحمد اسحاق بن احمد خزاعی و یکی از نزدیکانش، ابوالحسن محمد بن نافع خزاعی تا حدودی تکمیل شد (نک: ۳۱/۱). ابومحمد خزاعی (د ۳۰۸ق) گاه به تغییرات احتمالی در وصفهای ابوالولید محمد بن عبدالله ازرقی اشاره کرده، چنانکه گزارشهای مربوط به ۲۶۳ق به بعد از آنِ اوست (مثلاً نک: ازرقی، ۲۶۵/۱، ۸۹/۲، ۱۰۹-۱۱۰، ۱۶۰، ۱۸۰، ۲۵۳). از ابوالحسن خزاعی نیز افزوده‌های اندکی در کتاب دیده می‌شود؛ گرچه تعیین دقیق تاریخ این افزوده‌ها دانسته نیست، تنها در یک جا به مناسبتی از کسی به نام محمد بن موسیٰ نام می‌برد و می‌گوید: اینک «(امر بلد)» با اوست، ولی شخص مذکور شناخته نیست و فاسی (۳۷۴/۲) نیز به تقریب، تاریخ این روزگار را در ۳۰۶ یا ۳۰۷ق دانسته است.

بجز کسانی که به طور مستقیم از *اخبار مکه* بهره برده‌اند، چند مؤلف نیز کتاب را تلخیص کرده‌اند: مثلاً یکی رزین بن معاویۀ سرقسطی و دیگری سعدالله بن عمر اسفراینی است که *زبدة الاعمال و خلاصة الافعال* در فضائل مکه و مدینه چنانکه اسفراینی خود در مقدمۀ آن گفته، خلاصۀ کتاب ازرقی است (نیز نک: سخاوی، ۲۸۰-۲۸۱؛ برای تفصیل در این باب، نک: ملحس، ۱۷-۲۰).

اخبار مکه را نخستین بار ووستنفلد در لایپزیگ (۱۸۵۸م) همراه مجموعۀ چند جلدی در باب تاریخ مکه به چاپ رساند و مقدمه‌ای بر آن نوشت. پس از او، رشدی صالح ملحس، آن را با نام *اخبار مکة و ما جاء فیها من الآثار* در مکۀ مکرمه (۱۳۵۲-۱۳۵۷ق) همراه مقدمه‌ای، بر اساس نسخه‌های تازه یابِ کتاب، منتشر کرد؛ بعدها نیز تصحیح او مبنای چاپهای تازه‌ای از کتاب قرار گرفت. کتاب *اخبار مکه*، به وسیلۀ محمود مهدوی دامغانی به فارسی ترجمه، و در ۱۳۶۸ش در تهران منتشر شده است.

مآخذ: ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن اسحاق، محمد، *سیرة*، به کوشش محمد حمیدالله، رباط، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تقریب التهذیب*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن فضل الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *طبقات الفقهاء الشافعیین*، به کوشش احمد عمرهاشم و محمد غریب، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیه؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ازرقی، محمد، *اخبار مکة*، به کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بخاری، محمد، *التاریخ الصغیر*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ بیهقی، احمد، *مناقب الشافعی*، به کوشش احمد صقر، قاهره، مکتبة دارالتراث؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سخاوی، محمد، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ فاسی، محمد، *العقد الثمین*، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ کلاباذی، احمد، *رجال صحیح البخاری*، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ملحس، رشدی صالح (نک: هم، ازرقی)؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAS.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اَزْرَقیِ هَرَوی، ابوبکر زین‌الدین (یا افضل‌الدین) بن اسماعیل وراق، از شعرای سدۀ ۵ق/۱۱م. اصل او از هرات، و پدرش از وراقان این شهر بود (نظامی، ۸۰؛ خواندمیر، ۳۹۷/۲؛ کازرونی، ۳۵؛ قس: دولتشاه، ۵۸، که اصل او را از مرو دانسته است) و به گفتۀ نظامی عروضی، همو فردوسی را هنگام فرار از غزنین به هرات ۶ ماه در خانۀ خویش پناه داد (همانجا). اگرچه به سبب اختلاف‌نظر دربارۀ سفر فردوسی، در درستی این روایت جای تردید است، اما نسبت دادن آن به پدرِ ازرقی حکایت از جایگاه ویژۀ خاندان او در میان اهل فضل و ادب دارد.

از جزئیات زندگی و تحصیلات ازرقی آگاهی چندانی در دست نیست، اما بی‌تردید پیشۀ پدر دسترسی به کتاب را برای وی آسان ساخته، و او را به کسب دانش ترغیب کرده است، چنانکه بعدها او را «حکیم ازرقی» خوانده‌اند (نک: رازی، ۱۳۸؛ اوحدی، ۶۹؛ آذر، ۱۴۷؛ آفتاب رای، ۵۱/۱). با اینکه در اشعار او اندیشه‌های عرفانی دیده نمی‌شود، وی را از مریدان خواجه عبدالله انصاری دانسته‌اند (آذر، آفتاب رای، همانجاها؛ زنوزی، ۷۹۰؛ هدایت، ۳۵۲/۱).

ازرقی چنانکه خود نیز اشاره دارد، از جوانی به چکامه‌سرایی

پرداخت و از همان زمان نیز به دربار سلجوقیان راه یافت (ص ۵۱). بیشتر قصاید او در ستایش طغانشاه بن الب ارسلان سلجوقی است که بیش از شاهان دیگر سلجوقی دوستدار شعر فارسی بود و چند تن از شعرای نام‌آور پارسی‌گوی نیز در دربارش گرد آمده بودند (نک: نظامی، ۶۹). ازرقی، چند قصیده نیز در ستایش از ابوالمظفر بن امیرانشاه، از سلجوقیان کرمان، سروده است. وی در دربار طغانشاه به منصب ملک‌الشعرایی نائل شد و نه‌تنها به عنوان شاعر دربار، که چون مشاور و ندیمی خاص در رفع مشکلات او می‌کوشید (نک: عوفی، ۸۷/۱؛ علیشیر، ۳۲۵؛ جامی، ۹۵-۹۶؛ زنوزی، همانجا). از این‌رو طغانشاه لطف و عنایت خاصی به او داشت. نامه‌هایی که طغانشاه در سفرهای خویش برای وی ارسال داشته (نک: ازرقی، ۹۳)، حاکی از این توجه است (صفا، ۴۳۳/۲).

ازرقی در هرات درگذشت (آفتاب رای، ۵۲/۱؛ آذر، زنوزی، همانجاها). دربارهٔ تاریخ درگذشت او اختلاف‌نظر بسیار است. تقی‌الدین کاشی آن را در ۵۲۷ق/۱۱۳۳م (نک: عبدالرسولی، «ز») و هدایت (۳۵۶/۱) در ۵۲۶ق ذکر کرده است، اما محققان معاصر زنده بودن ازرقی را تا ۵۲۷ق نپذیرفته‌اند. قزوینی براساس روایت فرار فردوسی به هرات و برخی ادلهٔ دیگر، ولادت ازرقی را پیش از ۴۲۱ق و درگذشت وی را پیش از ۴۶۵ق/۱۰۷۳م، زمان بر تخت نشستن ملکشاه ابن الب ارسلان، دانسته است (ص ۲۱۸؛ نیز نک: صفا، ۴۳۵/۲-۴۳۶؛ قس: فروزانفر، «انتقادات...»، ۲۰۲). از سوی دیگر تقی‌زاده (ص ۱۱۶، حاشیه) همزمانی نوروز و یکی از دو عید بزرگ اسلامی را که در یکی از قصاید ازرقی (ص ۳۰) بدان اشاره شده، درمورد عیدفطر تنها در ۴۷۳ق و درمورد عید قربان در ۴۷۹ یا ۴۸۰ق ممکن دانسته است. از این‌رو، اگرچه نمی‌توان تاریخ دقیقی برای درگذشت او در نظر گرفت، اما با توجه به این قصیدهٔ وی، می‌توان گفت که ازرقی دست کم تا ۴۷۳ق زنده بوده است.

سبک شعر: با اینکه سبک شعر او به اسلوب عنصری و همچنین فرخی نزدیک است و قصایدی نیز در استقبال از سروده‌های اینان دارد (نک: مصفا، ۳۵۶-۳۶۰، حاشیه)، اما مضامین و تعبیرات وی به شیوهٔ ابوالفرج رونی تازه و بدیع و گاه دور از ذهن است (نفیسی، سه) و شاید به همین سبب باشد که در سخن‌سرایی گاه خود را برتر از عنصری دانسته است (نک: ص ۹۳). به‌نظر می‌رسد که ازرقی نسخهٔ کاملی از *دیوان* عنصری در اختیار داشته، و مضامینی از اشعار او برگرفته است که در نسخه‌های کنونی *دیوان* عنصری دیده نمی‌شود (نفیسی، ده). با این حال، زبان ازرقی و شیوهٔ بیان او با زبان عنصری تفاوت بسیار دارد.

ازرقی اگرچه تحولی در اسلوب شعر فارسی ایجاد نکرد، اما سروده‌هایش زمینهٔ پدید آمدن سبک عراقی را فراهم آورد (نک: شمیسا، ۴۷). از این‌رو، شیوهٔ بیان او را می‌توان حدفاصل دو سبک خراسانی و عراقی دانست. آنچه شعر ازرقی را در میان اشعار پیشینیان و هم‌عصران او برجسته می‌سازد، آفرینش مضامین، ترکیبات و تشبیهات تازه و شگفت‌انگیز است. *دیوان* او مشحون از اضافات تشبیهی و استعاری نوساخته‌ای چون سپه‌سالار دریا، اسب باد، گلاب دیدهٔ ابر و جز آنهاست (نک: ص ۳، ۹؛ محجوب، ۵۷۴).

ازرقی در ساختن تشبیهات به راهی جز پیشینیان رفته، و تشبیهات محسوس به محسوس را کنار گذاشته، و به تشبیهات محسوس به معقول روی آورده است (شمیسا، همانجا). همین نوآوری در تصویرسازی سبب شده است که برخی چون رشید وطواط بر او خرده گیرند. رشید وطواط در این‌باره می‌گوید: «اهل روزگار از قلت معرفت ایشان به تشبیهات ازرقی مفتون و معجب شده‌اند» (ص ۴۲)؛ اما عوفی تشبیهات و ترکیبات خاص شعر وی را ستوده، *دیوان* او را سراسر «عجیب و غریب» می‌داند (۸۸/۱). انوری نیز یکی از اشعار او را تضمین کرده است (ص ۱۹۳).

ازرقی گاه به بدیهه‌سرایی نیز می‌پرداخت. رباعی فی‌البداههٔ او در مجلس طغانشاه (نک: ص ۹۹) شهرت فراوانی یافته است (نک: نظامی، ۷۰-۷۱؛ دولتشاه، ۵۹؛ جامی، ۹۵؛ رازی، ۱۳۸؛ آفتاب رای، ۵۲/۱؛ آذر، ۱۴۷). او در ساختن برخی از ترکیبات و تشبیهات خویش از نجوم و ریاضیات نیز بهره می‌برد (نک: ص ۲۲، ۴۸، ۹۲؛ فروزانفر، سخن...، ۲۰۳).

آثار: ازرقی شاعری اندک‌گوی بود. *دیوان* او یک‌بار به کوشش سعید نفیسی در تهران (۱۳۳۶ش)، و بار دیگر در همان سال به کوشش علی عبدالرسولی در تهران به چاپ رسیده است. شمار ابیات *دیوان* مصحح نفیسی ۲٬۶۷۴ بیت است. نفیسی در انتساب برخی از ابیات این مجموعهٔ اندک نیز به ازرقی تردید کرده است (نک: ص سه). *دیوان* ازرقی چون دیوان بسیاری از شعرای آن دوره فاقد غزل و دارای ۱۰۸ رباعی است.

افزون بر *دیوان* شعر، سرایش دو منظومهٔ دیگر به نامهای *سندبادنامه* و *الفیه و شلفیه* را نیز به او نسبت داده‌اند (عوفی، ۸۷/۱؛ حمدالله، ۸۱۴؛ علیشیر، ۳۲۵؛ دولتشاه، ۵۸ - ۵۹؛ جامی، همانجا؛ حاجی‌خلیفه، ۱۵۷/۱، ۱۰۰۳/۲). چنانکه او خود در *دیوان* اشاره کرده است، طغانشاه از وی‌خواست که *سندبادنامه* را به‌نظم‌درآورد (نک:ص۹۳). *سندبادنامه* کتابی است به سبک *کلیله‌ودمنه* و *مرزبان‌نامه* و موضوع آن آیین کشورداری همراه با نکات اخلاقی است (قاضی طباطبایی، ۷۷، ۷۹). اصل این کتاب به زبان هندی بوده، سپس به پهلوی، سریانی، یونانی، عبری، لاتین، عربی و زبانهای دیگر ترجمه شده بوده است. با این حال، احتمال اینکه این مجموعه در ایران در سده‌های نخستین میلادی (چون *هزار افسانهٔ* پهلوی) از گردآوری داستانهای هندی و غیرهندی نیز ترتیب یافته باشد، وجود دارد (نک: مجتبائی، ۴۷۶، حاشیه). به‌نظر می‌رسد که ازرقی در نظم این داستان از ترجمهٔ پارسی آن که قنارزی (یا قناوزی) به فرمان امیرنوح سامانی (حک ۳۶۶-۳۸۷ق/۹۷۷-۹۹۷م) انجام داده، بهره جسته باشد (نک: دبیرسیاقی، ۲۱۹-۲۲۰؛ اته، ۱۰۳).

الفیه‌نویسی از مدتها پیش از دورهٔ ازرقی متداول بوده، چنانکه این

ندیم در *الفهرست* از کتابهایی به همین عنوان نام برده است (ص ۳۷۶). ازرقی این منظومه را نیز به طغانشاه تقدیم کرد (عوفی، علیشیر، جامی، همانجاها؛ دولتشاه، ۵۹).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به‌کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ آفتاب‌رای لکهنوی، *ریاض العارفین*، به‌کوشش حسام‌الدین راشدی، تهران، ۱۳۹۶ق/ ۱۹۷۶م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ اته، هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمهٔ رضازادهٔ شفق، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ازرقی هروی، ابوبکر، *دیوان*، به‌کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ انوری ابیوردی، *دیوان*، به‌کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ اوحدی بلیانی، محمدحسین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ تقی‌زاده، حسن، «شاهنامه و فردوسی»، *هزارهٔ فردوسی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جامی، عبدالرحمان، *بهارستان*، به‌کوشش اسماعیل حاکمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به‌کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۳۲۸ق/ ۱۹۱۰م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ دبیرسیاقی، محمد، «رودکی و سندبادنامه»، *یغما*، تهران، ۱۳۳۴ش، س ۸، شم ۱؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به‌کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ رشید وطواط، محمد، *حدایق السحر فی دقایق الشعر*، به‌کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۰۸ش؛ زنوزی، محمدحسن، *ریاض الجنة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی تبریز، شم ۳۵۷۸؛ شمیسا، سیروس، *سیر رباعی در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ عبدالرسولی، علی، مقدمه بر *دیوان حکیم ازرقی هروی*، تهران، ۱۳۲۶ش؛ علیشیرنوایی، *مجالس النفایس*، به‌کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به‌کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، «انتقادات بر حواشی چهار مقاله»، *آرمان*، تهران، ۱۳۰۹ش، س ۱، شم ۶-۷؛ همو، *سخن و سخنوران*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ قاضی طباطبایی، حسن، «معرفی یک کتاب ادبی»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز*، تبریز، ۱۳۲۷ش، س ۱، شم ۸-۹؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر *چهار مقاله* (نک: هم، نظامی عروضی)؛ کازرونی، ابوالقاسم، مرقوم پنجم کتاب *سلم السموات*، به‌کوشش یحیی‌قریب، تهران، ۱۳۴۰ش؛ مجتبائی، فتح‌الله، «داستانهای هندی در ادبیات فارسی»، *یکی قطره‌باران*، به‌کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ محجوب، محمدجعفر، *سبک خراسانی در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مصفا، مظاهر، حاشیه بر *مجمع الفصحا* (نک: هم، هدایت)؛ نظامی عروضی، *چهار مقاله*، به‌کوشش محمد قزوینی و محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ش؛ نفیسی، سعید، مقدمه بر *دیوان ازرقی* (هم)؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع الفصحا*، به‌کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش.

پیرایه یغمایی - مینا حنیفلی

آزْرو، شهرکوهستانی کوچکی در استان مکناس در مرکز مراکش. ازرو واژه‌ای بربری به معنی سنگ، ریگ و کلاً تخته سنگ است که بر بسیاری از روستاهای شمال افریقا که در دامنه یا بر فراز تخته سنگها و مناطق سنگی قرار گرفته‌اند، اطلاق می‌شود (EI^2, S).

این شهر در گذشته بخشی از ناحیهٔ کهن فازاز شمرده می‌شد و نام آن در منابع عربی به صورت ازور (ابوعبید، ۱۵۶، ۱۸۳؛ انصاری، ۲۳۹؛ ابن خلدون، ۷(۲)/۴۰۲، ۴۱۶) و آصرو (سلاوی، ۴۳/۳، جم) نیز آمده است. ازرو در دامنهٔ رشته‌کوههای اطلس میانه، در محل تلاقی دو شاهراه نوسازی شدهٔ فاس به مراکش و مکناس به تافیلالت، در ۷۰ کیلومتری جنوب‌شرقی مکناس به سوی میدلت، واقع شده، و جنگلهایی انبوه از درختان صنوبر و بلوط آن را در برگرفته‌اند. ارتفاع شهر از سطح دریا ۱٬۲۰۰ متر است و جمعیت آن که در اوایل سدهٔ حاضر میلادی به ۱٬۵۰۰ تن نمی‌رسید، اکنون به حدود ۱۵ هزار تن رسیده است. شهر در ناحیه‌ای قرار دارد که زیستگاه قبیلهٔ بنی مگیلد[1]، از تیره‌های صنهاجه است. درآمد مردم شهر مبتنی بر تولید کالاهای غیرصنعتی، به ویژه قالیهای پشمی است که در تعاونیهای کارگری آن بافته می‌شود. ازرو بازار پر رونقی نیز برای داد و ستد احشام شمرده می‌شود. چشم‌اندازهای دلکش و جنگلهای زیبا و معروف ازرو آن را به صورت یکی از مراکز مهم جهانگردی درآورده است (بن عربی، ۵۱؛ EI^2, S؛ *لاروس بزرگ*؛ لوی پروونسال، 145، حاشیهٔ 1).

ازرو به سبب موقعیت جغرافیایی حساس خود بارها در کانون کشمکشهای سیاسی و نظامی در سده‌های گذشته قرار گرفته، و از این‌رو اهمیتی تاریخی یافته است: در ۵۳۵ق/۱۱۴۱م، سپاهیان موحدون به فرماندهی خلیفه عبدالمؤمن ضمن پیشروی در سرزمین مغرب و پس از جنگ با یحیی بن سیر از امیران محلی و برادرش علی بن سیر که در ازرو پناه گرفته بود، وارد آن شدند و آنجا را قرارگاه خود ساختند. سپس خلیفه بانویی از مردم ازرو را به همسری برگزید و او مادر عبدالله بن عبدالمؤمن فرمانروای بجایه است (بیذق، ۸۸-۸۹؛ عنان، ۲۳۵/۱). در ۶۷۴ق/ژانویهٔ ۱۲۷۶، در زمان فرمانروایی بنی مرین بر مغرب، هنگامی که سلطان یعقوب مرینی از لشکرکشی به اندلس به فاس باز می‌گشت، مردی از خویشان وی به نام طلحة بن محلی بطوئی بر او شورید و با گسستن از قبیلهٔ صنهاجه و پیوستن به قبیلهٔ زناته، در ازرو پناه گرفت، ولی سلطان آن ناحیه را به محاصرهٔ خود درآورد و چون طلحه تسلیم شد، وی از خطای او چشم پوشید (ابن ابی زرع، *الانیس...*، ۳۲۱-۳۲۲، *الذخیرة...*، ۱۶۰؛ ابن خلدون، ۷(۲)/۴۰۲؛ سلاوی، ۴۳/۳؛ نیز نک: S ,EI^2). ۴ سده بعد، در کشمکشی که در ۱۰۷۴ق/۱۶۶۳م میان محمد و رشید، فرزندان مولای شریف رهبر شرفای فلالی سجلماسه، درگرفت و به پیروزی رشید و قتل محمد انجامید، ازرو چندی پایگاه رشید بود (سلاوی، ۲۸/۷-۳۱؛قس: ابوالنصر، 226؛ EI^2, S). پس از وفات رشید، جانشین او، مولای اسماعیل، برای حفظ قدرت و استواری دولت خویش، سپاه بزرگی از غلامان سیاه پوست با عنوان «عبید» تشکیل داد که هم در درون و اطراف پایتخت او مکناس و هم در پایگاههای نظامی نزدیک به پایتخت به پاسداری از قلمرو سلطان مشغول بودند. ازرو یکی از این پایگاههای مهم بود (ابوالنصر، 227). در ۱۰۹۵ق/۱۶۸۴م نیز که مولای اسماعیل برای پایان دادن به سرکشی قبایل بربر آیْت اِدراسِن در سائس، به کوهستانهای فازاز لشکر کشید، به فرمان او دو قلعه یا «قصبه» در آن نواحی برپا ساختند که یکی از آنها در ازرو بود. نیز هنگامی که وی عزم بازگشت کرد، نیرویی جنگی مرکب از هزار سوار در قلعهٔ ازرو مستقر ساخت. بقایای این قلعه هنوز باقی است (سلاوی، ۶۶/۷؛ نیز نک: S ,EI^2؛ لوی پروونسال، همانجا)؛ ولی همین بربرهای آیت ادراسن که از برابر لشکر مولای اسماعیل گریختند و سپس از او امان خواستند (سلاوی، ۶۶/۷-۶۷)، در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م

1. Bani Mgild

مولای سلیمان، یکی دیگر از شرفای بزرگ مراکش، را از مرگ رهانیدند و این‌بار نیز ازرو عرصهٔ نبرد بود: در ۱۲۲۶ق/۱۸۱۱م، مولای سلیمان با گروهی بزرگ از جنگجویان عرب و بربر و سپاهیان عبید برای سرکوبی فتنهٔ قبایل گِروان و آیت یوسی به سوی آنان شتافت، اما سپاه وی که از سازماندهی منظم بی‌بهره بود، در نبردهایی خونین که در ازرو درگرفت، به سختی شکست خورد و فقط یاری بربرهای آیت ادراسن و آیت یمور بود که مایهٔ نجات او و باقی‌ماندهٔ سپاهش شد. این نبرد که نقطهٔ عطفی مهم در حکومت مولای سلیمان شمرده می‌شود، در تاریخ مغرب به «وقعهٔ ازرو» معروف شده است (همو، ۱۱۵/۸-۱۱۷؛ نیز نک: EI^2, S).

ازرو در اوایل سدهٔ حاضر (۲۰ م) نیز شاهد برخی رویدادهای سیاسی و فرهنگی مهم بوده که مایهٔ شهرت و اهمیت آن شده است: پس از آنکه فرانسه در ۱۹۱۲م مراکش را تحت‌الحمایهٔ خود ساخت و در ۱۹۱۳-۱۹۱۴م به اشغال شهرهای واقع در نواحی اطلس میانه از جمله ازرو پرداخت، به موجب فرمانی (ظهیر) در ۱۹۱۴م، به جماعتهای بربر این نواحی نوعی استقلال اداری و قضایی اعطا شد که هدف از آن جلب اعتماد ایشان به سیاست فرانسه در مراکش بود. به موجب این فرمان، جماعتهای بربر از پای‌بندی به قوانین اداری و قضایی در جوامع عربی - اسلامی مراکش معاف شدند و بدین‌سان بربرهای بنی مگیلد در ازرو نیز از مرکزیت اداری تحت نظارت فرانسویان برخوردار گردیدند. با اینهمه، پس از جنگ جهانی اول، سیاست فرانسه بیشتر به یکپارچگی فرهنگی مراکش بر اساس ترویج زبان عربی در میان بربرها گرایش یافت. به همین سبب، در طی چند سال، چندین مدرسهٔ فرانسوی - بربری در مراکش تأسیس شد که برنامه‌های آموزشی آنها را یکسره فرانسویان تنظیم می‌کردند. این روند با تأسیس دانشسرایی[1] فرانسوی - بربری در ازرو در ۱۹۲۷م به اوج خود رسید و به این شهر اعتباری تازه بخشید (ابوالنصر، 357-358؛ نیز نک: EI^2, S).

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ همو، *الذخیرة السنیة*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المغرب*، به کوشش دوسلان، الجزیره، ۱۸۵۷م؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مهرن، پترزبورگ، ۱۲۸۱ق/۱۸۶۵م؛ بن عربی، صدیق، *المغرب*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ بیذق، ابوبکر علی صنهاجی، *اخبار المهدی ابن تومرت*، به کوشش لوی پرووانسال، پاریس، ۱۹۲۸م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصا*، دارالبیضاء، ۱۹۵۴-۱۹۵۶م؛ عنان، محمد عبدالله، *عصر المرابطین و الموحدین*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ نیز:

Abun-Nasr, J. M., *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971; EI^2, S; *Grand Larousse*; Lévi-Provençal, E., *Documents inédits d'histoire Almohade*, Paris, 1928.

مهران ارزنده

اُزْری، از خاندانهای اهل علم و ادب و ثروتمند عراقی که اعضای آن در ۳ سدهٔ اخیر در بغداد نامی پرآوازه داشتند. این خاندان خود را از نسل عبدالصمد بن علی ازری بغدادی تمیمی می‌دانند (مظفر، ۵).

سابقهٔ ۳۰۰ سالهٔ این خاندان را از وقف‌نامه‌ای که به «وقف نامهٔ بیت ازری» مشهور است، می‌توان باز شناخت (نک: شکر، ۱۸، حاشیهٔ ۱۰، که تاریخ وقف را ۱۱۵۹ق یاد کرده است؛ نیز مدرس، ۱۱۱/۱، که آن را ۱۱۴۹ق دانسته است). حاج محمد ازری در آن وقف املاک بسیاری را برای فرزندان خویش اختصاص داده بود (همانجا).

نسبت «ازری» ایشان، چنانکه در منابع آمده، به سبب اشتغال نیای بزرگ آنان به تجارت اُزر، نوعی پارچهٔ بافته شده از پشم و پنبه، بوده است (شُبّر، ۲۹/۶) و یا به تعبیری دیگر، نوعی پوشاک شبیه چادر که در آن روزگار تا پایان حکومت عثمانی، زنان استفاده می‌کرده‌اند (شکر، ۱۸، حاشیهٔ ۹).

در میان اعضای این خاندان، دو تن از دیگران مشهورترند:

۱. شیخ کاظم (یا محمدکاظم)، فرزند حاج محمدبن‌مراد (۱۱۴۳- جمادی‌الاول ۱۲۱۱ق/۱۷۳۰ - نوامبر ۱۷۹۶)، معروف به ملاکاظم، شاعر مدیحه‌سرای شیعی. وی در محلهٔ رأس القریهٔ بغداد به دنیا آمد (همو، ۱۸؛ نیز نک: مظفر، همانجا؛ عزاوی، ۲۹۳/۲؛ دیوان بیگی، ۱۲۲/۱). گویند در کودکی، به علتی که بر ما پوشیده است، قادر به راه رفتن نبود، اما پس از ۷ سالگی سلامت خود را بازیافت (شکر، ۱۹؛ امین، محسن، ۱۱/۹). به رسم زمان به تحصیل پرداخت. ابتدا در بغداد و سپس در نجف (مظفر، ۱۱) ادبیات عرب و فقه و اصول را نزد دانشمندان زمان خویش آموخت (شکر، ۲۱؛ امین، محسن، همانجا)، اما از آنجا که میل وافری به ادبیات، به ویژه شعر داشت، از مدرسه کناره گرفت و پیش از ۲۰ سالگی به سرودن شعر پرداخت (شکر، همانجا). با وجود این، منابع از عمق آگاهی وی از تاریخ، تفسیر، حدیث و فلسفه سخن گفته‌اند (همو، ۲۱-۲۵؛ امین، محسن، همانجا).

۱۷ ساله بود که حج گزارد. گویند در وصف «حج» خویش قصیده‌ای سرود. به گفتهٔ شکر (ص ۲۶، حاشیهٔ ۳۶) این قصیده در *دیوان* وی موجود نیست.

ازری جوان، ظاهراً هیچ گاه پیشهٔ خانوادگی خویش را اختیار نکرد و با آنکه پدرش، املاک بسیاری بر جای نهاده بود (مدرس، همانجا؛ شکر، ۱۸)، از ثروت و دارایی بهره‌ای نداشت (مظفر، ۱۲-۱۳). با این حال، این جوان اشرافی و شاعرپیشه، همچون جوانان بغداد، ظاهر خویش را می‌آراست: ریش را می‌تراشید و سبلت خود را برمی‌تافت (همو، ۶) و کفش یمنی قرمز می‌پوشید (شکر، ۲۰-۲۱) و همواره سلاحی (نک: دیوان بیگی، ۱۲۳/۱: خنجری) در میان داشت (قمی، *الفوائد...*، ۳۶۵). اما نه تنها اهل دین بر این تربیت یافتهٔ نجف خرده نمی‌گرفتند، بلکه او را برای اختیار چنین هیأتی معذور نیز می‌داشتند، چه وی در راه «عقیده» به دفاع و مبارزه می‌پرداخت و معتقد بود که در این لباس بهتر می‌تواند معاندان را گوشمال دهد (مظفر، همانجا؛ دیوان بیگی، ۱۲۲/۱-۱۲۳). ازری چنان در باب عقاید شیعی خویش تعصب می‌ورزید که گویند اگر کسی سخنی مخالف ابراز می‌داشت، وی فوراً

1. Ecole normale

دست به سلاح می‌برد و قصد جانش می‌کرد (همانجا). از این رو، برخی گویند وی از بیم دشمنان همواره مسلح بود (امین، محسن، همانجا). با اینهمه، با دانشمندان برجسته‌ای همچون سیدمهدی بحرالعلوم (همانجا) و شیخ جعفر کاشف الغطا (شکر، ۲۵-۲۶) دوستی و پیوند داشت. گویند در مجلس سید بحرالعلوم حاضر می‌شد و سید او را بسیار احترام می‌کرد (معلم، ۳۹۶/۱). قمی پا از این فراتر نهاده، می‌گوید ازری نزد بحرالعلوم، به منزلهٔ هشام بن حکم نزد امام صادق(ع) بود (همانجا)، چه وی در زمانی که تقیه در میان مردم رایج شده بود، با صراحت و قاطعیتی که خاص وی بود، با دشمنان به مناظره می‌پرداخت (همانجا؛ نیز نک: دیوان بیگی، ۱۲۳/۱: در باب حضور وی در محل اجتماع اراذل و اوباش بغداد و خواندن اشعار خود). شاید بتوان گفت، صلابت و قدرت ظاهری، انتساب به قبیله‌ای کهن و دوستی با امیران آل شاوی نیز از عواملی بود که وی را در محیط بغداد از دیگران متمایز می‌ساخت (مظفر، ۶-۷).

ازری با خاندانهای سرشناسی چون آل شاوی، آل حیدری، آل فخری، آل‌جلیلی، آل‌عبدالسلام و دیگران پیوند داشت (شکر، همانجا). البته در میان ایشان، دوستی و پیوند او با سلیمان پاشاکبیر (حک ۱۱۹۴-۱۲۱۷ق) و نیز امیران آل شاوی به ویژه حاج سلیمان، بسیار عمیق و مستحکم بود (همو، ۲۵، ۲۶، ۴۶؛ مظفر، ۷). در سبب این دوستی گفته‌اند که شیخ کاظم، در پی نزاع با یکی از جوانان بغداد، به قتل متهم شد و به سلیمان شاوی و پدرش عبدالله پناه برد و از آن زمان به بعد، همواره ملازم آنان بود (آل طعمه، ۱-۲)؛ اما این سخن بدون سند را هیچ یک از مدارک تأیید نکرده‌اند.

ازری شعر خویش را وسیلهٔ کسب روزی قرار داده بود (مظفر، ۱۳). چنانکه خود می‌گوید: سوار بر مرکب خیال، آهنگ بزرگان نموده، بیابانها را در می‌نوردید تا از باران لطف ممدوح برخوردار گردد (نک: *دیوان*، ۳۹۲) و آنگاه که مورد عنایت ممدوح قرار نمی‌گرفت، زبان به هجو می‌گشود (همان، ۴۷۵؛ نیز نک: کرکوش، ۱۳۱/۲). نگاهی اجمالی به *دیوان* او، شاعر نیازمندی را به خاطر می‌آورد که درهای «روزی» را در برابر خویش بسته یافته، چشم به عطای ممدوح می‌دوزد. شاید همین تنگدستی، وی را بر آن داشت که در پی بخت و اقبال رهسپار گردد (مظفر، ۱۳). با اینهمه، چنان متکی به خویش است که خود را در شعر «صاحب معجزات» می‌انگارد (نک: *دیوان*، ۱۰۹). ممدوحان وی، همه از بزرگان و امیران عراق بودند (نک: شکر، ۴۶). قصایدی که وی در مدح سلیمان پاشا کبیر، در مدت ۲۳ سال ولایت وی بر عراق سروده، خود تاریخی منظوم است (نک: *دیوان*، ۶۸-۷۳، ۲۸۹-۲۹۲، ۴۲۲-۴۲۴، ۴۲۵-۴۲۷). خاندان شاوی نیز همه از ممدوحان وی بودند، چنانکه ۱۸ قصیده در مدح سلیمان شاوی، ۵ قصیده در مدح پدرش عبدالله شاوی و قصایدی در مدح برادران و پسرش سروده است (همان، ۵۴۱-۵۴۸، فهرست؛ شکر، همانجا). البته در این میان، مدح اهل بیت نبوت (*دیوان*، ۳۳۱-۳۳۲)، به خصوص مدح حضرت امیر(ع) و شفاعت خواهی از او برای دفع وبا از بغداد (همان، ۱۷۸-۱۸۲)، نیز رثای امام حسین(ع) (همان، ۲۹۶-۳۰۳، ۴۳۱، ۴۳۷-۴۳۷، ۴۶۵-۴۶۸) نیز جایگاهی ویژه دارد.

در اثنای اختلافات و کشاکشهای عصر پاشاها، زندگی ازری با زندگی بزرگان عراق پیوندی استوار یافته بود؛ به گونه‌ای که تا پایان عمر از خدمتشان سر بر نتافت (شکر، همانجا). قصیده‌ای که وی در ۱۲۰۶ق به مناسبت پیروزی سلیمان پاشا در برابر عشایر «ملیه» و «یزیدیه» سروده (نک: همان، ۴۲۵-۴۲۷)، و نیز مدح سلیمان بیک شاوی در عید قربان ۱۲۰۳ق (همان، ۴۲۸-۴۳۰) خود اسناد معتبری دربارهٔ زندگی آن امیران است.

در منابع، تاریخ مرگ وی را سالهای ۱۲۱۲ و ۱۲۱۳ق نیز یاد کرده‌اند (نک: شکر، ۲۷). حرزالدین (۱۳۸/۱) گوید که وی در کرخ بغداد درگذشت و در کاظمیه (کاظمین) در مقبره‌ای که خاص این خاندان بود، به خاک سپرده شد (نیز نک: شکر، همانجا). از وی ظاهراً جز یک دختر، فرزندی بر جای نماند (همو، ۲۷-۲۸).

ازری شهرت خویش را بیشتر مدیون قصیدهٔ هائیه است. گر چه عزاوی (۲۹۵/۲) در صحت انتساب این قصیده به او تردید کرده است، با اینهمه، منابع به اتفاق برآنند که ازری این قصیده را که افزون بر هزار بیت بوده، خود به سبب بیم از دشمنان در طوماری نوشته بوده است (آقابزرگ، *الذریعة*، ۱۳/۴؛ مظفر، ۱۴-۱۵). پس از مرگ وی این اشعار به دست سید صدرالدین عاملی رسید (مدرس، ۱۱۰/۱) و در آن هنگام، تقریباً نیمی از اشعار از میان رفته بود. در حال حاضر شمار این ابیات ۵۸۷ است.

در حقیقت «الفیهٔ» ازری نامهٔ دین است. شاعر خود کوشیده است در ضمن ابیات، رأی و نظر امامیه را در باب نبوت و امامت تبیین نماید و با طرح مباحث کلامی در این قصیده «امامت» را با ادله و براهین قاطع به ثبوت رساند (مظفر، همانجا). گویا وی این قصیده را به توصیهٔ سید مهدی بحرالعلوم سروده بوده است (دیوان بیگی، ۱۲۳/۱). قصیده با مطلعی شکوهمند آغاز می‌گردد، سپس به مدح پیامبر اکرم(ص)، و آنگاه به موضوع اصلی که همانا مناقب حضرت امیر(ع) است، می‌رسد (نک: *الازریة...*، ۱۱۵-۱۴۴؛ امین، حسن، *دائرة المعارف...*، ۵۹/۱). شاعر در این قصیده، حجاب «تقیه» را دریده است؛ چنانکه برخی معاندان از آن با عنوان «کفریه» (به جای ازریه) یاد کرده‌اند (نک: حرزالدین، ۱۶۲/۲). این قصیده چندان اعتبار داشت که گویند صاحب *جواهر* آرزو داشت که آن را در نامهٔ اعمال او نویسند و *جواهر الکلام* او را در نامهٔ اعمال ازری (قمی، *الکنی...*، ۲۳/۲)؛ قمی نیز منتخبی از ابیات آن را در *مفاتیح الجنان* (ص ۵۹۳-۵۹۵) در کنار ادعیهٔ معصومین(ع) قرار داده است.

قصیدهٔ هائیه که به «الفیه»، «ازریه» (مظفر، ۱۴) و «شمسیه» (دیوان بیگی، همانجا) نیز شهرت یافته، در حقیقت یادآور دو فن است: یکی ملحمه (حماسه سرایی) (نک: عاصی، ۱۶۹-۱۷۰) و دیگر فنی

معروف به «بند») که بیشتر در خدمت امور دینی و مجالس ذکر بوده است (نک: دجیلی، «ت»). در این قصیده حماسهٔ دلاوری و پایداری و پیروزیِ بزرگ مردانِ تاریخ به شیوهٔ داستان منظوم بیان گردیده است. شاید بتوان اینگونه ادعا کرد که ازری با این قصیده، در دورهٔ معاصر ادب عربی، مکتبی پدید آورد که مورد تقلید شاعران پس از او قرار گرفت (شکر، ۳۰؛ دجیلی، همانجا).

این قصیده ظاهراً نخستین بار به طور مستقل در نجف (۱۳۴۱ق) در ۱۴۳ صفحه چاپ سنگی شده است (مشار، ۷۰۹). نیز با عنوان «شمسیه» همراه با *القصائد السبع العلویات* در بمبئی (۱۳۳۲ق) به چاپ رسیده است. همچنین مشار (ص ۷۰۷،۵۶۴) ضمن معرفی شرح *معلقات سبع* به قصیده‌ای از ازری که در مدح ائمه(ع) سروده شده، اشاره می‌کند که احتمالاً همین قصیده است. به گفتهٔ آقابزرگ (*الذریعة*، ۱۳۵/۱۷-۱۳۶) این قصیده با عنوان *قران الشعر الاکبر و فرقان الفصل الازهر* در بمبئی (۱۳۰۰ق) به چاپ رسیده است.

پس از انتشار «ازریه»، شیخ جابر کاظمی (د ۱۳۱۳ق) به تخمیس آن پرداخت (مظفر، ۱۷) که *الدرر اللئالی* نامیده شد (آقابزرگ، همان، ۱۳/۴-۱۴). گویند شیخ جابر پس از آن به پریشانی حواس دچار شد و این به سبب نفرین ازری بود که گفت: هر کس قصد تضمین این قصیده کند، بدین بلا مبتلا شود (نک: دیوان بیگی، ۱۲۳/۱، ۱۵۶۷/۳). این قصیده همراه با تخمیس آن در ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م در بیروت با مقدمهٔ محمدرضا مظفر به چاپ رسیده است. در فهرست مشار (ص ۳۵۴) صورت کامل این نام *الدرر اللئالی الی تخمیس محمدکاظم الازری* ضبط شده که در تهران (۱۳۰۲ق، نیز ۱۳۵۱ ق) چاپ شده است.

از جمله کسانی که به شرح این قصیده پرداخته‌اند، می‌توان از شیخ علی مطیری معروف به ابن نبعه نام برد، اما ظاهراً این شرح از میان رفته است (خاقانی، *شعراء الحلة*، ۵۳/۴). ابوالمحاسن محمدبن عبدالوهاب همدانی نیز در ۱۲۷۵ق شرح دیگری بر آن نوشت (نک: نجف، ۴۷/۱، حاشیهٔ ۲). اما در رد و نقد این قصیده نیز رساله‌ای انتشار یافته است. چنانکه گذشت عزاوی (۲۹۵/۲) به صراحت، نسبت این قصیده را به ازری رد کرده، گوید که به دنبال انتشار این قصیده و تخمیس آن، محمود ملاح، رساله‌ای در نقد آن در بغداد (۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م) با عنوان *الرزیة فی القصیدة الازریة* به چاپ رساند.

ظاهراً شاعر هیچ گاه به گردآوری دیوان خویش همت نگماشت. آقابزرگ مجموعه‌ای از قصاید ازری را که «هائیه» نیز ضمیمه آن بوده، در کتابخانهٔ محمدعلی سبزواری (نک: همان، ۶۹/۹، نیز نک: ۴۰۱/۶) به خط شیخ رضا بن محمد مرندی دیده بوده است. این مجموعه ظاهراً غیر از مجموعه‌ای است که سید محمد رشید بن سید داوود سعدی در اختیار داشته، و در ۱۳۲۰ق در بمبئی چاپ کرده است. سعدی در مقدمهٔ *دیوان* گوید: «چون دیوانِ یگانهٔ روزگار و خورشیدِ زمان شیخ کاظم ازری مداحِ حضرت امیر(ع)... را مشاهده کردم، سخت به چاپ آن مایل شدم» (نک: شکر، ۴۵). البته *دیوان* ازری پیش از این تاریخ نیز، در تهران، (۱۳۰۱ ق) چاپ سنگی شده است (نک: GAL, S, II/784).

از آنجا که *دیوان* چاپ بمبئی از انبوه قصاید منسوب به ازری، آکنده بود، شاکر هادی شکر به پیرایش و چاپ مجدد آن اقدام کرد و کار خود را بر ۹ نسخهٔ خطی استوار ساخت. وی در تصحیح *دیوان* سعی بسیار کرده است تا آنچه از اشعار دیگر شاعران به وی منسوب شده، از *دیوان* بزداید (ص ۳۷، ۴۲-۴۴). ابتدا این *دیوان* در شماره‌های گوناگون مجلهٔ *المورد*، در بغداد (۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م) به چاپ رسید. شاکر هادی شکر در ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م بار دیگر *دیوان* ازری را با توجه به نسخهٔ دانشگاه پرینستون، با مقدمه و حواشی به چاپ رساند.

۲. شیخ محمدرضا، فرزند حاج محمد بن مراد (د ۱۲۴۰ق/ ۱۸۲۵م)، ادیب و شاعر توانا و مداح اهل بیت(ع). تولد وی را سال ۱۱۶۲ق دانسته‌اند (امین، محسن، ۲۸۳/۹؛ شبر، ۲۶۳/۶؛ نیز نک: آقابزرگ، *طبقات*، قرن ۱۳، ۲(۲)/۵۶۷؛ قس: امینی، ۲۹۳). در هیچ یک از منابع به دوران کودکی و نوجوانی وی اشاره‌ای نشده است. تنها خلیلی (هکذا...، ۱۰/۶) گوید: در نجف به تحصیل پرداخت و محسن امین (همانجا) اشاره می‌کند که وی علوم عربی را نزد برادر بزرگش شیخ یوسف و دیگر دانشمندان عصر آموخت.

علاقهٔ وافر وی به ادبیات، به ویژه شعر، چنان بود که قصاید بلند شاعران عرب را با اشتیاقی تمام به خاطر می‌سپرد؛ چنانکه گویند *معلقات سبع* و نیز بسیاری از اشعار و خطبه‌های جاهلی را از برداشت (شبر، همانجا).

در وصف او گفته‌اند که جوانمردی زورمند و چالاک بود و چندان ادب و فروتنی داشت که هیچ گاه در حیات برادر خود شیخ کاظم، فضل و ادب خویش آشکار نکرد. گواه این مدعا، تاریخ اشعار اوست که بیشتر پس از مرگ برادر سروده شده‌اند (امین، محسن، همانجا). برخی او را از برادرش شیخ کاظم برتر می‌شمرده‌اند (نک: آقابزرگ، همانجا). شاید بتوان گفت که حضور وی در محافل ادبی از عوامل مهم این تفوق و برتری بود. یکی از این مجالس که هر هفته روز پنجشنبه تشکیل می‌شد و بعدها به «معرکة الخمیس» شهرت یافت، محفل ادیبانه‌ای بود که بزرگانی همچون سیدمهدی بحرالعلوم، شیخ جعفر کاشف الغطا و جز آنان در آن شرکت می‌جستند. این گروه را عقیده بر آن بود که «دین» تنها به کمک «ادب» مفهوم تواند بود (خاقانی، *شعراء الغری*، ۲۳۶/۱۰-۲۳۷).

عمدهٔ اشعار وی، قصایدی است در مدح و رثا. برخی از این قصاید چنان ترتیب یافته است که عدد ابجدی هر مصراع، ماده تاریخ آن باشد (آقابزرگ، همانجا). این ویژگی بارز، گرچه ظاهراً چندان فایده‌ای ندارد، اما نمایانگر توانایی شاعر در ترکیب حروف و کلمات است (امین، محسن، همانجا). *دیوان* وی (آقابزرگ، *الذریعة*، ۹(۱)/۶۹ : *دیوان الازری الصغیر*) ظاهراً هنوز به چاپ نرسیده است (نک: امینی، همانجا) و محسن امین آن را حدود ۱٬۵۰۰ بیت بیش نمی‌داند (همانجا).

وی شهرت خویش را بیشتر مرهون قصیده‌ای است که در باب فاجعهٔ حملهٔ وهابیان به کربلا (۱۲۱۶ق) سروده است. امینی بخشی از این قصیده را از *دیوان* وی برگزیده، و در *شهداء الفضیلة* (ص ۲۹۳-۲۹۶) به چاپ رسانیده است. همچنین هنگامی که ابن سعود وهابی نامه‌ای در باب همین فاجعه خطاب به شیخ جعفر کاشف‌الغطا می‌نگارد و از وی می‌خواهد تا با تمام اهل عراق به دعوت وهابیه، پاسخ مثبت دهد، ازری ردیه‌ای کوبنده می‌سراید (نک: امین، محسن، ۲۸۵/۹-۲۸۶؛ امینی، ۲۹۶-۳۰۲) و رثاگوی کشته شدگان آن فاجعه می‌گردد (همو، ۳۰۲-۳۰۳).

از دیگر مدایح و مراثی وی می‌توان از رثای سید مرتضی، پدر سید مهدی بحرالعلوم (امین، محسن، ۲۸۴/۹)، مدح سیدمهدی بحرالعلوم (همو، ۲۸۳/۹)، رثای سیدجواد عاملی، صاحب *مفتاح الکرامه* (همو، ۲۸۶/۹-۲۸۷)، ستایش حضرت ابوالفضل العباس(ع) (شبر، ۲۶۳/۶-۲۶۵)، رثای امام حسین(ع) (همو، ۲۶۰/۶) و اهل بیت(ع) (همو، ۲۶۶/۶؛ نقشبندی، ۵۶۳) نام برد. محسن امین ۷ قصیده به شیوهٔ *معلقات* سبع به وی نسبت داده است (۲۸۶/۹) که ظاهراً در رثای امام حسین(ع) سروده شده است (قس: آقابزرگ، *طبقات*، همانجا). نیز وی دعای مشهور «حدیث کساء» را به نظم کشیده است (همانجا).

شیخ محمدرضا در ۸۰ سالگی در کاظمین (نک: کحاله، ۳۱۳/۹، که بغداد آورده است) درگذشت و همانجا در کنار دو برادرش شیخ یوسف و شیخ کاظم ازری، در سردابی که معروف به آرامگاه سید مرتضی علم‌الهدیٰ است، مدفون شد (مدرس، ۴۳۴/۷).

از دیگر افراد این خاندان می‌توان از شیخ راضی ازری (آقابزرگ، همان، ۲(۲)/۵۳۲-۵۳۳)، شیخ‌مسعودازری (همو، *الذریعة*، ۹(۱)/۷۰)، شیخ مهدی ازری (حرزالدین، ۱۰۹/۳) و شیخ یوسف ازری (همو، ۲۹۵/۳-۲۹۶) نام برد.

افزون بر افراد این خاندان، یکی دیگر از رجال سیاسی و اهل ادب بغداد با عنوان ازری معروف است که شرح احوال او نیز در اینجا می‌آید:

عبدالحسین‌ازری، فرزند یوسف بن محمد بن محمود حضیری تمیمی (۱۲۹۸- ربیع‌الآخر ۱۳۷۴ق/۱۸۸۱- دسامبر ۱۹۵۴م)، نویسنده، شاعر، سیاستمدار و روزنامه نگار عراقی. وی نسب خویش را به خاندانی از قبیلهٔ بنی تمیم برمی‌کشد (خلیلی، مقدمه، ۱۱). در باب نسبتِ «ازری» وی برخی به خطا وی را نیز از خاندان شیخ کاظم ازری پنداشته‌اند (نک: امین، محسن، ۴۴۰/۷؛ بطی، ۵۱/۲؛ داغر، ۵۷/۴) و سبب این خلط را ازدواج دختر شیخ محمدرضا ازری با یکی از حضیریها دانسته‌اند. پس از این وصلت، نسبت ازری بر این خاندان نیز اطلاق شد (خلیلی، *هکذا*، ۱۴/۶، مقدمه، همانجا، *موسوعة...*، ۷۹/۳). شبر (۸۲/۱۰) این سبب را نیز انکار کرده، و از قول عبدالحسین ازری آورده است که لقب «ازری» تنها به سبب خرید و فروش ازر (نک: آغاز مقاله) بوده است (نیز نک: زرکلی، ۲۷۸/۳).

عبدالحسین ازری در بغداد به دنیا آمد. پس از تحصیلات مقدماتی، به رسم زمان، پیشهٔ پدر اختیار کرد و در حجرهٔ وی به کار پرداخت (آقابزرگ، *طبقات*، قرن ۱۴، ۱(۳)/۱۰۸۸). گرایش وی به دانشمندانی که با پدر دوستی داشتند، او را از پیشهٔ تجارت دور ساخت (همانجا). از این رو در محضر استادان بغداد همچون شیخ شکر بغدادی، ادب و علوم دینی آموخت (بطی، همانجا). گویند کمتر از ۱۵ سال داشت که شعر می‌سرود (آقابزرگ، داغر، همانجاها). شاید بتوان شعر پر شوری را که وی در ۱۹۰۷م به مناسبت افتتاح مدرسهٔ جعفریه سرود، آغاز شهرت شاعری وی دانست (خلیلی، مقدمه، ۱۲؛ نیز نک: ازری، عبدالحسین، ۱۵۵-۱۵۶). بعدها این شهرت با برپایی جشن «سوق عکاظ» در بغداد (۱۹۲۲م) که به ریاست ملک فیصل اول، شاه عراق، برپا شده بود، به اوج خود رسید؛ زیرا توانست یکی از جوایز برتر این جشن را با قرائت شعر «الوطن» به خود اختصاص دهد (خلیلی، همان، ۱۳؛ ازری، عبدالحسین، ۸۹-۹۱).

عصری که وی در آن می‌زیست، به آشوب و انقلاب آکنده بود: عراق، زیر سلطهٔ امپراتوری عثمانی بود؛ فساد دستگاه اداری چنان بود که والیان حکم ولایات را خریداری می‌کردند، امنیت مفهومی در جامعه نداشت و قبایل عراقی درگیر جنگهای داخلی بودند (خلیلی، *هکذا*، ۱۷/۶) و سرانجام جنگ جهانی اول فقر و پریشانی را به اوج رسانید. در چنین احوالی بود که ازری با اعتقادی راسخ، روزنامه و روزنامه‌نگاری را بهترین حربه برای رویارویی با سلطهٔ بیگانگان انگاشت (خلیلی، داغر، همانجاها). نخستین تلاش وی انتشار روزنامهٔ ادبی - سیاسی *الروضة* بود که شمارهٔ اول آن در ۲۲ حزیران (ژوئن) ۱۹۰۹م در بغداد منتشر شد، اما کمتر از یک سال نپایید و به دستور حکومت وقت تعطیل شد (حسنی، ۶۳/۱؛ آقابزرگ، همانجا). وی در ۱۹۱۰م روزنامهٔ *مصباح الشرق* را در جهت خدمت به نهضت رهایی عراق، جایگزین *الروضه* ساخت، اما این روزنامه نیز به همان سرنوشت دچار شد (حسنی، ۶۶/۱؛ فیاض، ۹۸). ابراهیم در *کشاف...* از دو عنوان روزنامهٔ دیگر به مسئولیت عبدالحسین ازری نام می‌برد که در دیگر منابع نیامده است (نک: ص ۱۹، ۱۳۸): یکی روزنامهٔ *آخوت* است که نخستین شمارهٔ آن در ۳ نیسان (آوریل) ۱۹۱۰م به دو زبان عربی و فارسی انتشار می‌یافت و مدیریت آن را محمدتقی یزدی بر عهده داشت. نسخه‌ای از شمارهٔ اول آن در کتابخانهٔ فرهنگستان علمی عراق موجود است. دو دیگر روزنامهٔ سیاسی *الفرات* که در ۱۳ نیسان (آوریل) ۱۹۱۰م منتشر شده است، اما ظاهراً این دو روزنامه نیز مدت طولانی دوام نیاوردند.

عبدالحسین ازری در همان سال، پیش از آنکه به تأسیس روزنامهٔ دیگری بپردازد، مدیریت مجلهٔ *العلم* را که صاحب امتیاز آن سید هبة‌الدین شهرستانی بود، بر عهده گرفت. نخستین شمارهٔ این ماهنامه در ربیع‌الاول ۱۳۲۸ در بغداد به چاپ رسید، اما شماره‌های بعدی آن در نجف چاپ شد. پس از انتشار ۹ شماره از سال دوم، به سبب مسافرت

شهرستانی برای گزاردن حج و سپس شروع جنگ جهانی، نشر آن به تعویق افتاد و سپس تعطیل شد (حسنی، ۳۰/۱). نسخه‌هایی از برخی شماره‌های این مجله در کتابخانه‌های عراق موجوداست (نک: ابراهیم، ۲۹۲).

در ۱۹۱۱م روزنامه‌های *مصباح* و سپس *مصباح الاغر* را منتشر ساخت (آقابزرگ، *طبقات*، قرن ۱۴، ۱(۳)/۱۰۸۹). روزنامهٔ اخیر تا پیش از جنگ جهانی اول نیز منتشر می‌شد، اما با شروع جنگ، به دستور حکام عثمانی، تمامی روزنامه‌ها در بغداد و بصره توقیف، و چاپخانهٔ آنها مصادره شد. ازری نیز از جمله کسانی بود که بازداشت و به خاک عثمانی تبعید شدند (داغر، همانجا؛ فیاض، ۹۹؛ حسنی، ۷۰/۱). دوران تبعید وی را دو سال یاد کرده‌اند (خلیلی، *هکذا*، ۱۸/۶). عبدالحسین ازری در قصیده ای که در تبعیدگاه (قیصریه) سروده، از رنج و اندوه دوری بغداد سخت نالیده است (ص ۲۰۰ـ۲۰۱). وی در این مدت، زبان فرانسه را نیک آموخت (خلیلی، همانجا) و پس از آن، چون به عراق بازگشت، میهن را در اشغال سپاه انگلیس یافت (داغر، ۵۸/۴؛ نیز نک: لوتسکی، ۵۷۸). در ۱۹۱۷م با روزنامهٔ *العرب* به همکاری پرداخت. روزنامهٔ سیاسی *العرب*، تنها روزنامهٔ رسمی معتبری بود که از سوی قوای اشغالگر انگلیس در بغداد منتشر می‌شد. مقالاتی که در این روزنامه به چاپ می‌رسید، به قلم گروهی از نویسندگان عرب از جمله عبدالحسین ازری بود. سرپرستی این گروه را انستاس ماری کرملی بر عهده داشت. این نویسندگان از بیم تهمتِ همکاری با بیگانگان اشغالگر، مقالات خود را با نام مستعار امضا می‌کردند (حسنی، ۷۵/۱).

دانسته نیست که ازری، همکاری خود را از چه هنگام با احزاب سیاسی وقت آغاز کرده است، اما می‌دانیم که وی به حزب ائتلاف پیوسته بوده است (عزالدین، ۳۱) و این حزب، همان است که در آن زمان، به سبب معارضه با حزب اتحاد و ترقی (ﻫ م) شهرت یافته بود (داغر، ۵۷/۴). همچنین هنگامی که حزب «اللامرکزیة العربی» در بیروت به فعالیت پرداخت، وی به شاخهٔ عراق آن پیوست و روزنامهٔ *مصباح الاغر* را پایگاه تبلیغ و دعوت آن قرار داد (همو، ۵۷/۴ـ۵۸؛ نیز نک: خلیلی، *هکذا*، ۱۷/۶). این روزنامه، چنانکه گفته شد از ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۴م فعالیت داشت.

ازری به دنبال شکل‌گیری انقلاب ۱۹۲۰ م در عراق به صف انقلابیون پیوست (نک: داغر، همانجا) و با سرودن اشعار ملی ـ میهنی انقلاب را یاری کرد. از جمله اشعار انقلابی و شورانگیز وی، ابیاتی‌است که در رثای شیخ محمدتقی شیرازی (د ۱۳۳۸ق/۱۹۲۰م) سروده، و در ضمن آن سیاست بریتانیا را مورد نکوهش قرار داده است (نک: ص ۲۹۱ـ۲۹۲؛ کمال‌الدین، ۳۳۰ـ۳۳۱). به گفتهٔ زرکلی (۲۷۸/۳)، وی پس از آن از عراق به جزیرهٔ هنگام تبعید شد. مدت اسارت وی در این محل روشن نیست و هیچ یک از منابع نیز به این نکته اشاره نکرده‌اند. سالهای پس از ۱۹۲۰م، ازری مدیریت شرکت راه‌آهن شهریِ بغداد ـ کاظمین را بر عهده گرفت (خلیلی، همان، ۱۹/۶، مقدمه، ۱۵).

البته حسن امین (*الموسوعة*...، ۱۵۴/۴) اشاره می‌کند که وی پس از روی کار آمدن حکومت ملی عراق به نمایندگی مردم در مجلس انتخاب شد؛ اما دیگر منابع چنین مطلبی را تأیید نکرده‌اند.

به هر روی، عشق به روزنامه و روزنامه‌نگاری، وی را بر آن داشت تا بار دیگر به انتشار مجله‌ای با عنوان *الاصلاح* دست زند. نخستین شمارهٔ آن در محرم ۱۳۴۳/آب (اوت) ۱۹۲۴ منتشر شد، اما به رغم استقبال مردم، بیشتر از ۴ شماره انتشار نیافت (ابراهیم، ۲۰۴؛ قس: حسنی، ۴۵/۱). از ۱۹۲۴م به بعد، وی در عرصهٔ سیاست چندان فعالیتی نداشت و از این پس بیشتر نویسنده و شاعری فرهیخته بود، تا فردی انقلابی و پرشور.

شخصیت ازری از میان برگ‌برگ *دیوان* وی آشکار است: شعر او با اینکه آینهٔ تمام نمایِ درد و رنجی است که عراق در آن برهه از تاریخ بر دوش می‌کشید، رنگ و بوی جهانی نیز دارد. شاعر از غم قتل عام «دیر یاسین» می‌سوزد و ناله می‌کند (ص ۱۲۱ـ۱۲۲) و در جشن افتتاح «مدرسهٔ تفیض» اشک شوق جاری می‌سازد (ص ۱۷۴ـ ۱۷۵)؛ وطن را می‌ستاید (ص ۸۹ ـ۹۱) و از سقوط هواپیمای هموطنش می‌گدازد (ص ۵۸ ـ ۵۹)؛ به انتقاد از کسانی می‌پردازد که بدون لیاقت و کفایت عهده‌دار امور گردیده‌اند (ص ۲۷ـ ۲۹)؛ در غربت به یاد زادگاهش می‌گرید (ص ۲۰۰ـ۲۰۱)؛ در مسألهٔ کشف حجاب همچون مؤمنی معتقد و متعهد می‌خروشد و زنان را با حفظ حجاب، به دانش اندوزی سفارش می‌کند (ص ۳۰ـ۳۱؛ بطی، ۵۵/۲ـ۵۶؛ عزالدین، ۲۱۶)؛ بزرگان و اندیشمندان را مرثیه می‌گوید (مثلاً نک: ص ۲۸۵: رثای تاگور شاعر بزرگ هند، نیز ص ۲۹۴: رثای محسن امین)؛ اما کسی جز رسول اکرم(ص) و خاندان عصمت و طهارت(ع) را نمی‌ستاید (نک: ص ۳۱۷ـ۳۲۲، ۳۲۳ـ۳۲۶: باب مدایح).

این ادیب فرزانه در ۷۴ سالگی در بغداد چشم از جهان فروبست. پیکرش از بغداد به نجف اشرف منتقل، و در وادی السلام مدفون شد (آقابزرگ، *طبقات*، قرن ۱۴، ۱(۳)/۱۰۹۰). پس از اعلام مرگ وی، خبرگزاریهای عراق از او با عنوان یکی از پیشگامان تحقق حاکمیت ملی یاد کردند. در آن هنگام دو پسر او، عبدالکریم و عبدالامیر ازری از وزرای وقت عراق به شمار می‌آمدند (زرکلی، ۲۷۹/۳).

آثار چاپی:

۱. *البوران*، مجموعهٔ داستان که به گفتهٔ آقابزرگ (*الذریعة*، ۱۵۵/۳، *طبقات*، همانجا) به چاپ رسیده است.

۲. *دیوان*. عبدالحسین ازری تا زنده بود، موفق به چاپ *دیوان* خود نشد، اما پس از مرگ وی، فرزندانش به چاپ آن اقدام کردند (خلیلی، *هکذا*، ۲۴/۶ـ۲۶). نیز این اثر به کوشش مکی سیدجاسم و شاکر هادی شکر، در بیروت به چاپ رسیده است. علی شرقی دربارهٔ ازری و *دیوان* او، و نیز جعفر خلیلی دربارهٔ شخصیت ازری و اشعارش مقدمه‌ای بر آن نگاشته‌اند.

دیوان به ۵ باب تقسیم شده است: باب اول، قصاید اجتماعی؛ باب

دوم، رباعیها و قطعات؛ باب سوم، مرثیه‌ها؛ باب چهارم، مدیحه و مرثیهٔ خاندان عصمت(ع) و باب پنجم، نسیب و غزل.

۳. *قصر التاج*، مجموعهٔ پژوهشهای تاریخی اوست که به طور مرتب در مجلهٔ *المنبر العام* از شمارهٔ دوم سال اول در ۱۹۲۵م به چاپ رسیده است (احمد، ۱۷۱).

آثار خطی: دیگر آثار ازری که همچنان به صورت خطی بر جای مانده، اینهاست: ۱. *بطل الحلة*، روایت گونه‌ای است از فجایعی که در حله رخ داده است (آقابزرگ، *الذریعة*، ۱۲۸/۳-۱۲۹؛ زرکلی، همانجا)؛ ۲. *تاریخ العراق قدیماً وحدیثاً*، در دو مجلد (آقابزرگ، همان، ۲۶۴/۳-۲۶۵)؛ ۳. *مجموعة الازری*، شامل مقالات سیاسی، اجتماعی و اخلاقی او (زرکلی، همانجا).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، مشهد، ۱۴۰۴ق؛ آل طعمه، عدنان، «الازری شاعر بغداد المعلی»، *الاعتصام*، دمشق، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م، س ۴، شم ۳۹-۴۰؛ ابراهیم، زاهده، *کشاف بالجرائد و المجلات العراقیة*، بغداد، ۱۹۷۶م؛ احمد، عبدالله، *فهرست القصة العراقیة*، بغداد، ۱۹۷۳م؛ ازری، عبدالحسین، *دیوان*، به کوشش مکی سید جاسم و شاکر هادی شکر، بیروت، مؤسسة النعمان؛ ازری، کاظم، *الازریة فی مدح النبی و الوصی و الآل (ص)*، به کوشش محمدرضا مظفر، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، *دیوان*، به کوشش شاکر هادی شکر، بیروت/کویت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ امین، حسن، *دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ همو، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ امینی، عبدالحسین، *شهداء الفضیلة*، قم، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ بطی، رفائیل، *الادب العصری فی العراق العربی*، مصر، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۳م؛ حرزالدین، محمد، *معارف الرجال*، قم، ۱۴۰۵ق؛ حسنی، عبدالرزاق، *تاریخ الصحافة العراقیة*، صیدا، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ خاقانی، علی، *شعراء الحلة*، نجف، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ همو، *شعراء الغری*، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ خلیلی، جعفر، مقدمه بر *دیوان* عبدالحسین ازری (هم)؛ همو، *موسوعة العتبات المقدسة*، قسم الکاظمین، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، *هکذا عرفتهم*، قم، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ داغر، یوسف، *مصادر الدراسة الادبیة*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ دجیلی، عبدالکریم، *البند فی الادب العربی*، بغداد، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ دیوان بیگی، احمد، *حدیقة الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ زرکلی، *اعلام*؛ شُبّر، جواد، *ادب الطف*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ شکر، شاکر هادی، مقدمه و حاشیه بر *دیوان* کاظم ازری (هم)؛ عاصی، میشال، *الفن و الادب*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ عزاوی، عباس، *تاریخ الادب العربی فی العراق*، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ عزالدین، یوسف، *الشعر العراقی الحدیث*، قاهره، دارالمعارف؛ فیاض، عبدالله، *الثورة العراقیة الکبریٰ*، بغداد، ۱۹۷۵م؛ قمی، عباس، *الفوائد الرضویة*، تهران، ۱۳۲۷ش؛ همو، *الکنیٰ و الالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ق؛ همو، *مفاتیح الجنان*، ترجمهٔ الٰهی قمشه‌ای، تهران، ۱۳۸۳ق/۱۳۴۲ش؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ کرکوش حلی، یوسف، *تاریخ الحلة*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ کمال‌الدین، محمد علی، *الثورة العراقیة الکبریٰ*، بغداد، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ لوتسکی، ولادیمیر، *تاریخ عرب در قرون جدید*، ترجمهٔ پرویز بابایی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی عربی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ مظفر، محمدرضا، مقدمه بر *الازریة* (نک: هم، ازری، کاظم)؛ معلم حبیب آبادی، محمدعلی، *مکارم الآثار*، اصفهان، ۱۳۷۰ش؛ نجف، محمد مهدی، *فهرست مخطوطات مکتبة الامام الحکیم العامة*، نجف، ۱۳۸۹ق؛ نقشبندی، اسامه ناصر و ظمیاء محمدعباس، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، کویت، ۱۹۸۵م؛ نیز:

GAL, S.

ایران‌ناز کاشیان

اَزَق، نک: آزف.

اَزَل، نک: ابد.

اَزْلام، تیرهایی که اعراب پیش از اسلام برای گونه‌ای از کهانت به‌کار می‌بردند و در *قرآن کریم* این شیوهٔ آنان نکوهش شده است. به اتفاق مفسران و لغت شناسان، ازلام جمع زُلَم یا زَلَم به معنی تیری است تیز ناشده و بی‌پر، و «قِدح» به عنوان واژهٔ مترادف آن شناخته می‌شده است (مثلاً نک: ابوعبیده، ۱۵۳/۱؛ ابن‌قتیبه، *المیسر...*، ۳۸؛ طبری، ۲۰۹/۲؛ ابن‌منظور، مادهٔ زلم)؛ تنها در سخن شاذی که به سعید بن جبیر نسبت داده شده، ازلام ریگهایی تصور شده‌اند که اعراب برای کهانت به‌کار می‌برده‌اند (نک: ابن یزیدی، ۱۲۸؛ طبری، ۴۹/۶).

بر پایهٔ منابع گوناگون می‌دانیم که اعراب پیش از اسلام تیرهایی تیز ناکرده و بی‌پر را برای کهانت و داوری الٰهی به‌کار می‌برده‌اند و این عمل آنان که داوری خواستن از خدایان دروغین بود، در *قرآن کریم* تحریم گردیده، و در کنار شراب‌خواری و قمار، عملی پلید و شیطانی دانسته شده است (نک: مائده/۵/۳، ۹۰). اصطلاحی که برای تکهّن با تیرها نزد اعراب به‌کار می‌رفته، «استقسام به ازلام» یا «ضَرب به قِداح» بوده است؛ در *قرآن کریم* تنها تعبیر نخست دیده می‌شود (مائده/۵/۳) و چنین می‌نماید که همین تعبیر استقسام به ازلام به کهانت و داوری الٰهی اختصاص داشته است، در حالی که تعبیر ضرب به قداح کاربردی اعم داشته، و بر بازی و قمار با تیرها نیز اطلاق می‌شده است (نک: فهد، 181؛ نیز برای تعبیر «استقسام به قداح»، نک: کلبی، ۴۷؛ ابوالفرج، ۹۳/۹).

«کهانت با چوب[1]» یا دقیقاً «کهانت با تیر[2]» شیوه‌ای معمول نزد اقوام گوناگون بدوی بوده است، اما در میان اقوام سامی به خصوص اینگونه از کهانت نزد عبرانیان نمونه‌هایی روشن و ثبت شده دارد؛ از آن جمله باید به شکوای هوشع پیامبر اشاره کرد که می‌گوید: «قوم من از چوب خود مسألت می‌کنند و عصای آنان بدیشان خبر می‌دهد» (هوشع، ۱۲:۴). گاه در عهد عتیق تأییدی بر اینگونه کهانت دیده می‌شود، مثلاً آن هنگام که پادشاه و پیشوایی چون شاؤل [طالوت] این کهانت را وسیله‌ای برای دست‌یابی به فرمان خداوند قرار می‌دهد (نک: اول سموئیل، ۴۱:۱۴، ۴۲). گونه‌ای از کهانت و داوری الٰهی با استفاده از دو چوب، به شیوه‌ای بسیار نزدیک به ازلام عرب نزد عبرانیان بدوی متداول بوده که اوریم و تمیم[3] خوانده می‌شده است (برای آداب آن، نک: «یوما»، 73b؛ فهد، 184؛ *جودائیکا*، XVI/8-9؛ برای شیوه‌هایی مشابه نزد مسیحیان، نک: بارنز، 791؛ نزد حرانیان، نک: فهد، 183-182).

در میان اعراب پیش از اسلام، رسم بر آن بود که اگر اختلافی میان دو یا چند تن پدید می‌آمد، اگر تصمیمی بر ازدواج یا سفر گرفته می‌شد و در بسیاری امور دیگر، اتخاذ تصمیم نهایی به نتیجهٔ استقسام به ازلام بستگی داشت. شیوه‌های این استقسام نزد عرب بسیار گوناگون بود: تیرهایی که برای رفع اختلاف و نمایاندن شخص ذی‌حق به کار

1. rhabdomancy 2. belomancy 3. Urim & Thummim

می‌رفت، فاقد نوشته‌ای مخصوص بود، بلکه تیری بود با نشانه‌ای از صاحب خود و آن کس که در پایان مراسم، تیر او از تیردان برمی‌آمد، حق از آن او بود (نک: ابن حبیب، ۳۳۲؛ ابن هشام، ۱۳۵/۱؛ نیز نک: فهد، 185).

درمواردی که استقسام به ازلام صورت مشورت خواهی داشت و شخص در پی آن بود تا خواست خدایان را دربارهٔ امری چون نکاح یا سفر جویا گردد، اجرای مراسم آن بیشتر جنبهٔ مذهبی می‌یافت. طالب مشورت، نزد بت موردنظر خود می‌رفت و با تقدیم هدیه‌ای به «سادنِ» بت، از او می‌خواست تا مراسم استقسام را اجرا کند. در این مراسم معمولاً سادن از دو تیر مخصوص با نوشته‌های «نَعَم و لا» یا «إفْعَل و لاتَفْعَل» یا «آمَرَنی ربی و نهانی ربی» بهره می‌جست و وردی را بر زبان می‌آورد (نمونهٔ داده شده: اَللّٰهم [؟] ایّهما کانَ خَیراً فاخرِجهُ لفلان) و آنگاه به گونه‌ای که تشخیص تیرها ممکن نباشد، یکی از آنها را به عنوان حکم خدایان برمی‌آورد (نک: فراء، ۳۰۱/۱؛ ابن حبیب، همانجا؛ ابن هشام، ۱۴۰/۱؛ ازرقی، ۱۱۸/۱؛ ازهری، ۲۱۸/۱۳). باید اشاره شود در مواردی به‌جای دو تیرِ مثبِت و نافی، با افزایش شمار تیرها حالت یا حالات دیگری نیز تصور شده که عمل استقسام را تعدیل می‌کرده است؛ به عنوان نمونه باید به استقسام با ۳ تیر با نوشته‌های «الآمِر»، «الناهی» و «المتربص» [حالت بینابین] در معبد ذوالخَلَصه اشاره کرد (نک: ابوالفرج، همانجا؛ فهد، 185-184).

از دیگر موارد کاربرد ازلام در پیش از اسلام، تعیین نسب افراد و الحاق فرزندان به پدران بود. تیرهای تعیین کننده در این داوری، دو تیر با نوشته‌های «صریح» [یا «منکم»] و «ملصق» بودند که بر آمدن تیر نخست حکم بر الحاق فرزند، و بر آمدن آن دیگر حکم بر نفی نسب بود (نک: کلبی، ۲۸؛ ابن حبیب، ابن هشام، ازرقی، همانجاها). علاوه بر آنچه یاد شد، گونه‌هایی دیگر از ازلام با نوشته‌های «العقل» و «المیاه» نیز برای تعیین «عاقله» در پرداخت خون‌بها، و برای حفر چاه به‌کار می‌رفته‌اند (نک: ابن‌هشام، همانجا؛ ازرقی، ۱۱۷/۱- ۱۱۸؛ نویری، ۱۱۷/۳-۱۱۸؛ برای نمونه‌های استقسام به ازلام در روایات و اخبار، نک: فهد، 186 به بعد).

«کهانت به تیر» نزد اعراب پیش از اسلام پیوند مستحکمی با باورهای دینی آنان داشت و از همین‌رو این مراسم غالباً با چهره‌ای دینی و در معابد خدایان صورت می‌گرفت. در حقیقت استقسام به ازلام در معبد هریک از بتان به منزلهٔ فرمان و یاری جستن از آنها در یافتن مصلحت بود و همین تلقیِ شرک‌آلود از عمل استقسام بود که موجب شد تا *قرآن* کریم به نهی از آن پردازد و این نکته‌ای است که عالمان و مفسران اسلامی از دیر زمان بدان توجه کرده‌اند، چنانکه ابن قتیبه ضمن اشاره به شباهت بسیار میان استقسام و قرعه، فارق عمده میان آنها را در این دانسته که استقسام عرب برخلاف قرعه، در برابر بتان صورت می‌گرفته، و تفکر شرک‌آلود دینی در پس آن نهفته بوده است (نک: *المیسر*، ۴۱؛ نیز آلوسی، ۵۸/۶؛ فهد، 180).

در روشن ساختن جنبهٔ دینی استقسام به ازلام، نخست باید اشاره کرد که در خانهٔ کعبه پیش از پاکسازی آن توسط پیامبر اکرم(ص)، تصویری از حضرت ابراهیم(ع) نصب شده بود که ازلامی برای استقسام در دست داشت (نک: ازرقی، ۱۶۵/۱-۱۶۶؛ بخاری، ۱۱۱/۴) و این امر اوج تقدس استقسام در افکار دینی عرب پیش از اسلام را می‌نمایاند. همچنین در خانهٔ کعبه در برابر بت بزرگ هُبَل، ۷ تیر نوشته نهاده شده بود که برای مقاصد گوناگونِ پیش یاد شده، کاربرد داشت (نک: کلبی، ابن هشام، همانجاها؛ ازرقی، ۱۱۷/۱-۱۱۸).

دیگر از بتان عرب که در سخن از ازلام نام آن به میان آمده، بت ذوالخلصه است که معبد آن در تَباله در جنوب منطقهٔ عسیر (میان مکه و یمن) جای داشت. در روایات آمده است که امرؤالقیس از ملوک کِندِه، آنگاه که مصمم شد تا برای انتقام خون پدر به جنگ برخیزد، نزد ذوالخلصه آمده، داوری خواست و آنگاه که فرمان به ترک انتقام گرفت، از نهی ازلام سرپیچید و روی به جنگ آورد (نک: کلبی، ۳۵، ۴۱؛ ابن هشام، ۷۹/۱-۸۰؛ ابوالفرج، ۹۲/۹-۹۳). حتیٰ هنگامی که فرستادگان پیامبر اسلام(ص) برای از میان بردن بت به معبد ذوالخلصه درآمدند، کسانی از اهل شرک را نزد آن بت در حال استقسام یافتند (نک: بخاری، ۱۱۲/۵).

اگرچه اصل در استقسام عرب به ازلام، آن بود که این عمل در طی مراسمی با حضور سادن در معبد یکی از بتان صورت پذیرد (نک: سیوطی، ۱۴/۳-۱۵: پاسخهای ابن عباس به نافع بن ازرق؛ نیز ابن قتیبه، همانجا؛ ازهری، ۲۱۸/۱۳)، اما مواردی نیز دیده می‌شود که فردی در شرایط ویژه آنگاه که ناچار به داوری خواستن از خدایان بود، با دو تیر «آمِر و ناهی» که در تیردان به همراه داشت، خود به استقسام می‌پرداخت (نک: همانجا؛ نیز احمد بن حنبل، ۱۷۶/۴؛ برای انتساب شیوه‌ای مشابه به ایرانیان، نک: ابن قتیبه، عیون...، ۱۴۹/۱). برپایهٔ برخی روایات، «ضرب به کِعاب» (جمع کَعب به معنیِ استخوان شتالنگ) نیز در سدهٔ ۱ق در میان اعراب، به ویژه عراقیان رواج داشته، و با مخالفتهای صحابه روبه‌رو بوده است (نک: طبری، ۲۰۸/۲)؛ مجاهد این شیوه را دارای اصلی ایرانی دانسته، و کعاب پارسیان را با قِداح عرب همسان شمرده است (نک: همو، ۲۰۹/۲). ضرب به کعاب اگرچه بیشتر صورت بازی یا گاه قمار داشته است (نک: ابن اثیر، ۱۷۹/۴)، اما همچون قداح عرب، ضرب به کعاب نیز گاه به قصد داوری خواستن از خدایان انجام می‌گرفته است (نک: طبری، ۲۰۸/۲).

اکنون باید به دو آیه از *قرآن* کریم اشاره کرد که در خلال قصصی از انبیای بنی اسرائیل، از گونه‌ای قرعه‌کشی بدون نکوهش سخن رفته است: آیهٔ نخست (آل عمران/۴۴/۳) در گفتار از حضرت زکریا و حضرت مریم(ع) از تعیین کفیل برای مریم(ع) به حکم قرعه سخن آورده، و از این قرعه به «القاء اقلام» تعبیر نموده است؛ اقلامی که در کلام عالمان و مفسران، تعبیری دیگر از قِداح و سهام (تیرها) دانسته شده است (نک: ابن قتیبه، *المیسر*، ۳۸-۳۹؛ طبری، ۱۸۴/۳؛ نیز سیوطی،

۱۹۵/۲ـ۱۹۶)، آیهٔ دیگر (صافات/۱۴۱/۳۷) در داستان یونس پیامبر(ع) از قرعه کشیدن کشتی‌نشینان برای به دریا انداختن طعمه‌ای برای نهنگان سخن گفته، و از آن به «مساهمه» (از ریشهٔ سهم یعنی تیر) تعبیر شده است (نیز نک: ابن قتیبه، همان، ۳۹؛ طبری، ۶۳/۲۳؛ عیاشی، ۱۳۶/۲).

در روایات در سخن از تعیین سرنوشت برخی بزرگان دینی با «مساهمه» (اصطلاحی برگرفته از قرآن)، پس از مریم و یونس (ع)، عبدالله پدر پیامبر (ص) به عنوان فرد ثالث یاد شده است (نک: ابن بابویه، من لا یحضر...، ۵۱/۳، *الخصال*، ۱۵۶/۱ـ۱۵۷). توضیح داستان آن است که عبدالمطلب را نذر بود تا یکی از ۱۰ پسر خود را به پیشگاه خداوند قربانی کند؛ او تعیین این قربانی از میان فرزندان را به حکم «تیرها» واگذار کرد و قرعه به نام عبدالله درآمد (نک: ابن سعد، ۱(۱)/۵۳؛ ابن هشام، ۱۴۱/۱؛ ابن بابویه، من لا یحضر...، همانجا؛ نیز برای کاربرد تیرها توسط عبدالمطلب در جریان حفر زمزم، نک: ابن هشام، ۱۳۵/۱؛ ازرقی، ۴۶/۲ـ۴۷). در تفسیر این روایات گفتنی است که ابن حبیب در *المحبر* (ص ۲۳۷) فصلی را با عنوان «آن کس که در جاهلیت خمر و مستی و ازلام را تحریم کرد» گشوده، و عبدالمطلب را درصدر نامها آورده است و نیز ابن قتیبه کوشش کرده تا تفاوتهای میان استقسام به ازلام و قرعه زدن را تبیین نماید (*المیسر*، ۴۱؛ نیز برای روشهای قرعه، نک: ابن قیم، ۳۴۰ـ۳۴۱).

اگرچه ابن قتیبه گفته است (همانجا) که در قرعه از تیر [قداح] استفاده نمی‌شود، اما در روایات موجود دربارهٔ شیوهٔ عمل به قرعه در عهد رسول اکرم(ص) و دورهٔ صحابه، بیشتر استفادهٔ از تیر [«سهم»] دیده می‌شود (مثلاً برای موردی منتسب به شخص پیامبر(ص)، نک: ابن سعد، ۱۲۲/۸؛ دارمی، ۱۴۳/۲؛ بخاری، ۵۵/۵). در پاره‌ای روایات مربوط به عمل صحابه در قرعه، دربارهٔ شیوهٔ عمل توضیح بیشتری داده شده، و به صراحت از دوتیر [سهم] سخن رفته که روی هریک علاماتی نمایشگر هریک از اصحاب دعوی گذارده می‌شده است (نک: ابن بابویه، همان، ۵۲/۳؛ طوسی، ۲۳۴/۶، ۲۳۶؛ نیز ابن قیم، ۳۴۱، به نقل از ابن راهویه؛ برای تفصیل، نک: هد، قرعه).

در پایان گفتنی است در خبری به روایت عبدالعظیم حسنی از امام جواد (ع) در تفسیر عبارت قرآنی استقسام به ازلام، به رسمی مربوط به اعراب پیش از اسلام اشاره شده است که ۱۰ نفر اجتماع می‌کردند و شتری را به شرکت می‌خریدند و پس از نحر، با قرعه زدن به تیر [قداح]، آن را با تفصیل و آدابی خاص تقسیم می‌کردند (برای روایت، نک: ابن بابویه، همان، ۲۱۷/۳ـ ۲۱۸؛ طوسی، ۸۴/۹؛ نیز علی بن ابراهیم، ۱۶۱/۱ـ۱۶۲؛ برای اشاره به این رسم در تفسیر مَیْسِر، مثلاً نک: طبری، ۲۱۰/۲؛ نیز ابن حبیب، ۳۳۳).

مآخذ: آلوسی، محمود، *روح المعانی*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریه؛ ابن اثیر، مبارک، *النهایة*، به‌کوشش محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۳م؛ ابن بابویه، محمد، *الخصال*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، به‌کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به‌کوشش لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به‌کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴ـ ۱۹۱۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، قاهره، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ همو، *المیسر و القداح*، به‌کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۴۲ق؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *الطرق الحکمیة*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن یزیدی، عبدالله، *غریب القرآن*، به‌کوشش محمد سلیم حاج، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابوعبیده، معمر، *مجاز القرآن*، به‌کوشش محمدفؤاد سزگین، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب المصریه؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ ازرقی، محمد، *اخبار مکة*، به‌کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به‌کوشش احمد عبدالحلیم بردونی و دیگران، قاهره، الدار المصریه؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ طبری، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به‌کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۹۰ق؛ علی بن ابراهیم قمی، *التفسیر*، بیروت، ۱۳۸۷ق؛ *عهد عتیق*؛ عیاشی، محمد، *التفسیر*، تهران، ۱۳۸۰ق؛ فراء، یحیی، *معانی القرآن*، به‌کوشش احمد یوسف نجاتی و محمد علی نجار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ *قرآن کریم*؛ کلبی، هشام، *الاصنام*، به‌کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، المؤسسة المصریة العامه؛ نیز:

Barns, T., «Divination-Christian», ERE, vol. IV; Fahd, T., *La divination arabe*, Leiden, 1966; *Judaica;* «Yoma», *The Babylonian Talmud*, London etc., 1989.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اَزَمّور، شهری بندری در استان دارالبیضای مراکش بر کرانهٔ اقیانوس اطلس. ازمور واژه‌ای است بربری به معنی درخت زیتون وحشی.

این شهر که درگذشته بخشی از ناحیهٔ کهن دُکّاله محسوب می‌شده، بر کرانهٔ رودخانهٔ ام‌الربیع و در فاصلهٔ ۳ کیلومتری دهانهٔ آن، میان دارالبیضا و الجدیده، قرار گرفته است و یکی از مراکز مهم زندگی قبایل حوزی و هشتوکه شمرده می‌شود. جمعیت آنجا در ۱۹۵۳م حدود ۱۵ هزار تن بوده است که بیشتر آنان را مسلمانان تشکیل می‌داده‌اند. جمعیت کوچکی از یهودیان و شمار اندکی از اروپاییان نیز در این شهر سکنیٰ داشته‌اند، اما در سالهای بعد یهودیان شهر را ترک گفته‌اند.

ماهیگیری همواره مهم‌ترین منبع درآمد مردم ازمور بوده است و شاه‌ماهیهایی که هر سال در فصل زمستان در آنجا صید می‌شود، از دیرباز شهرت بسیار داشته است. لئون افریقی که در سدهٔ ۱۰ق وصفی از ازمور به دست داده، علاوه بر ماهیگیری، از کشت فراوان گندم نیز در کشتزارهای این شهر سخن گفته است (۱۵۷/۱). خانه‌های سفید رنگ، باروها، پلها و دیگر آثار کهن ازمور که از زمان سلطهٔ پرتغالیها و سلسله‌های اسلامی به یادگار مانده، در کنار باغها و چشم‌اندازهای سرسبز آن بر کرانهٔ ام الربیع، مایهٔ شهرت این شهر شده است (بن عربی، ۵۱ـ۵۲؛ بستانی؛ *لاروس بزرگ*؛ EI^2, I/809؛ دربارهٔ یهودیان ازمور، نک: *جودائیکا*).

ازمور شهری است کهن که قدمت آن به دورهٔ پیش از اسلام می‌رسد. با اینهمه، از تاریخ باستانی آن اطلاعی در دست نیست. در منابع تاریخی اسلامی، نخستین بار در شرح چگونگی تقسیم مغرب پس از

مرگ ادریس دوم (۲۱۳ ق)، فرمانروای آن سرزمین، میان فرزندانش، از ازمور سخن به میان آمده است. در نتیجهٔ تقسیم مغرب میان بنی ادریس که به دست محمد، فرزند بزرگ ادریس، صورت پذیرفت، ازموز در قلمرو عیسی بن ادریس قرار گرفت، اما چون او بر برادر خود شورید، محمد برادر دیگرش عمر را به مقابلهٔ او فرستاد و با شکست عیسیٰ همهٔ قلمرو او از جمله ازمور از سوی محمد به عمر سپرده شد (ابن ابی زرع، *الانیس*...، ۵۱ ـ۵۲؛ ابن خلدون، ۴(۱)/۲۷ـ ۲۸؛ سلاوی، ۱۷۲/۱ـ ۱۷۳).

در سدهٔ ۶ق، ازمور شاهد زد و خورد دیگری بود: هنگامی‌که عبدالمؤمن خلیفهٔ موحدون در ۵۴۰ ق مکناسه را فتح کرد و به سوی مراکش، پایتخت مرابطون تاخت، نخست به یاری قبایل هسکوره و صنهاجه، در وادی ام الربیع فرود آمد و ازمور را پایگاه خود ساخت (بیذق، ۱۰۲؛ عنان، ۲۵۹/۱). در سدهٔ بعد نیز ازمور عرصهٔ رویدادها و کشمکشهای دیگری بود که اغلب به مبارزهٔ فرمانروایان موحدون و بنی مرین با مخالفانشان یا با یکدیگر مربوط می‌شد: در ۶۳۵ق، رشید، خلیفهٔ موحدون، بر یکی از دشمنان سرسخت خود به نام عمر بن وقاریط، شیخ قبیلهٔ هسکوره، چیره شد. ابن وقاریط که از یاران ابن هود فرمانروای اشبیلیه بود، پس از خلع ابن هود از قدرت، به چنگ یکی از هواداران موحدون افتاد و از اندلس به مغرب فرستاده شد تا او هم به سرنوشت تنی چند از بزرگان قبیلهٔ خلط دچار شود که پیش از او به فرمان رشید در آن سامان در بند شده بودند. ازمور بازداشتگاه همهٔ اینان بود. رهبران خلط در همان شهر کشته شدند، اما ابن وقاریط در اواخر آن سال در مراکش کشته، و مصلوب گردید (ابن عذاری، ۳۴۱/۳ـ۳۴۲؛ ابن خلدون، ۶(۱)/۶۳ـ۶۴، (۳)/۵۳۶ـ۵۳۷؛ عنان، ۵۰۹/۲ـ۵۱۰).

فقط مخالفان موحدون نبودند که در ازمور به بند کشیده شدند. این شهر زندان برخی از سرداران و خلفای خود این سلسله نیز بوده است: سعید، خلیفهٔ موحدی، در اواسط دورهٔ کوتاه خلافتش (۶۴۰ـ۶۴۶ق)، به سببی نامعلوم، یکی از شیوخ بزرگ این سلسله به نام ابومحمد ابن وانودین را همراه ابو زکریا ابن مزاحم و ابوزکریا ابن عطوش در ازمور به زندان افکند، اما ابن وانودین به حیله‌ای از زندان گریخت و به یاری یکی از سرداران موحدی به نام کانون بن جرمون به کوهستانهای امن پناه برد (ابن‌عذاری، ۳۶۸/۳ـ۳۷۰؛ ابن‌خلدون، ۶(۳)/۵۳۹؛ عنان، ۵۲۱/۲ ـ ۵۲۲). همین کانون بن جرمون خود اندکی بعد بر سعید شورید و به ابویحییٰ ابن عبدالحق، فرمانروای مرینی فاس، پیوست و پس از شرکت در نبردی بزرگ میان سپاهیان بنی مرین و موحدون راه ازمور را در پیش گرفت و به یاری یکی از بزرگان شهر به نام ابن یزیمر بر آن شهر چیره شد و چنانکه در روایتها آمده است، به تاراج و دست اندازی به اموال مردم آنجا، به خصوص یهودیان پرداخت؛ اما چون خلیفه به مقابلهٔ او شتافت، شهر را به قصد جبل الحدید ترک گفت، ولی سپاه خلیفه راه را بر او بست و سپاهش را درهم شکست و ازمور بار دیگر به زیر سلطهٔ موحدون درآمد (ابن عذاری، ۳۷۰/۳ـ۳۷۳؛ ابن خلدون، ۶(۱)/۶۰ـ۶۱، (۳)/۵۳۹ـ۵۴۰؛ سلاوی، ۲۴۷/۲). گویند خلیفه سوگند خورده بود که مردم ازمور را به کیفر همراهی با کانون از دم تیغ بگذراند، اما با وساطت بزرگان شهر، آنان را بخشود و در عوض ابن یزیمر را بگرفت و در زنجیر به مراکش فرستاد و در آنجا بکشت (ابن عذاری، ۳۷۳/۳؛ قس: ابن ابی زرع، *الذخیرة*...، ۶۶).

اما ازمور، چنانکه اشاره شد، شاهد شکست و شوربختی یکی از خلفای موحدی نیز بوده است: در کشمکشی که در اواخر خلافت ابوحفص‌عمر المرتضیٰ (۶۴۶ـ۶۶۵ق) میان او و عموزاده‌اش ابودبوس درگرفت و سرانجام به شکست و گریز المرتضیٰ از پایتخت انجامید، ازمور پناهگاه و آخرین امید وی بود. او پیش‌تر نیز در ۶۵۳ق، پس از شکست در نبردی خونین با سپاهیان بنی‌مرین، به این شهر پناه برده بود (ابن عذاری، ۴۱۱/۳ـ۴۱۳؛ عنان، ۵۴۴/۲)؛ اما این بار بخت با او یار نبود، چه عبدالعزیز بن عطوش، والی شهر که داماد او بود و پیش‌تر نیز یک بار به کوشش او از اسارت بنی مرین رهایی یافته بود، به وی پشت کرد و او و خانواده‌اش را در بند کرد و به مراکش فرستاد. المرتضیٰ اندکی بعد در راه مراکش به فرمان ابودبوس کشته شد و ابودبوس خود با لقب الواثق بالله به خلافت رسید (ابن خلکان، ۱۸/۷؛ ابن عذاری، ۴۴۲/۳ ـ ۴۴۹؛ ابن ابی زرع، *الانیس*، ۲۵۹ ـ ۲۶۰؛ *الحلل*...، ۱۶۸ـ۱۶۹؛ ابن خلدون، ۶(۳)/۵۴۷ـ۵۴۹).

یک سده بعد، هنگامی که سرزمین مغرب در ۷۷۶ق میان دو تن از فرمانروایان بنی مرین، یعنی ابوالعباس احمد در فاس و عبدالرحمان بن ابی یفلوسین در مراکش، تقسیم شد، ازمور مرز میان قلمروهای ایشان بود و در سالهای بعد دو بار میان آنان دست به دست شد (همو، ۷(۳)/۷۰۲ـ۷۰۷، ۷۱۴ـ۷۱۹؛ سلاوی، ۶۵/۴).

اما یکی از مهم‌ترین رویدادهایی که ازمور شاهد آن بوده، استیلای پرتغالیها بر این شهر در اوایل سدهٔ ۱۰ق/۱۶م است. تا سدهٔ ۹ق/۱۵م، حمله‌های مسیحیان اسپانیایی و پرتغالی به شهرهای ساحلی مغرب پراکنده و اندک بود، اما از اوایل این سده، پرتغالیها هجوم به کرانه‌های باختری مغرب را آغاز کردند و در طول یک سده بر بیشتر شهرهای مهم آن نواحی چیره شدند (نک: همو، ۱۱۰/۴). امضای پیمان آلکاسواس[1] میان اسپانیا و پرتغال در ۱۴۸۰م نیز که به موجب آن کرانه‌های باختری مغرب در حوزهٔ نفوذ پرتغال قرار گرفت، حضور ایشان را در آن نواحی تثبیت کرد (EI^2, I/809).

ازمور یکی از آخرین شهرهایی بود که به اشغال پرتغالیها درآمد. این شهر در طول چند سده تبدیل به یکی از مراکز مهم تجاری و ماهیگیری شده بود. امکانات ماهیگیری و رونق اقتصادی شهر، بازرگانان پرتغالی و کشتیهای تجاری و ماهیگیری آنان را به سوی خود جلب می‌کرد. همین بازرگانان بودند که به گفتهٔ لئون افریقی، زمینهٔ استیلای پرتغال را بر ازمور فراهم آوردند. لئون که خود در آن زمان در سودان می‌زیست،

1. Alcáçovas

شرحی دربارهٔ چگونگی این رویداد آورده است که در پاره‌ای موارد با روایت منابع پرتغالی در این باره تفاوت دارد (نک: حجی، ۱۵۸/۱). وی می‌گوید بازرگانان پرتغالی که هر سال برای خرید ماهی به ازمور می‌آمدند و مجبور بودند برای صید آن مالیات بپردازند، پادشاه پرتغال را به تصرف ازمور ترغیب کردند. او نیز نخست ناوگانی مرکب از چندین کشتی جنگی به آن سو گسیل داشت، اما کاری از پیش نبرد و بیشتر کشتیهایش غرق شدند، ولی دو سال بعد، وی ناوگانی عظیم مرکب از ۲۰۰ کشتی به سوی ازمور روانه کرد که هیبت آن، مردم شهر را سخت به هراس افکند، تا آنجا که شیرازهٔ امور از هم گسیخت و هرج و مرج بر شهر حکمفرما شد و حتیٰ حاکم ازمور با آویختن ریسمانی از فراز باروی شهر گریخت، اما پیش از آنکه نبردی درگیرد، یهودیان ازمور با فرماندهان پرتغالی توافق کردند که شهر را تسلیم ایشان کنند، به شرط آنکه به کسی از آنان آسیب نرسد. بدین سان به‌گفتهٔ لئون، ازمور در ۹۱۸ق/۱۵۱۲م به دست پرتغالیها افتاد (۱۵۷/۱-۱۵۹؛ قس: سلاوی، همانجا، که تاریخ سقوط شهر را ۹۱۴ق نوشته است). اما به روایت منابع پرتغالی، ازمور از ۸۹۱ق/۱۴۸۶م تحت الحمایهٔ پرتغال شده بود، ولی پس از نقض قراردادهای میان دو طرف در ۹۰۷ق/۱۵۰۲م، مانوئل، پادشاه پرتغال، به تحریک چند تن از رهبران محلی، تصمیم به اشغال ازمور گرفت و در ۹۱۴ق/۱۵۰۸م ناوگانی مرکب از ۷۵ کشتی و هزار مرد جنگی به ازمور گسیل داشت که ــ چنانکه گفته شد ــ جز شکست حاصلی به بار نیاورد، تا آنکه در ۹۱۹ق/۱۵۱۳م، ناوگان دیگری مرکب از ۵۰۰ کشتی جنگی، حامل ۲ هزار سوار و ۱۳ هزار پیاده، به‌رهبری دوک براگانزا[1] از پرتغال راهی ازمور شد. این نیروها به علت عدم دسترسی به بندر ازمور در البُرَیجه که بعدها به الجدیده معروف شد، پیاده شدند و سپس در برابر ازمور اردو زدند و شهر را به توپ بستند. اهالی وحشت زدهٔ ازمور شبانه شهر را ترک گفتند. مداخلهٔ یهودیان نیز در این جریان ظاهراً منحصر به این بوده که یکی از ایشان پرتغالیها را از تخلیهٔ شهر آگاه ساخته است و در نتیجه سپاهیان پرتغالی روز بعد ازمور را بدون درگیری به تصرف آوردند (حجی، ۱۵۸/۱-۱۵۹؛ نیز نک: *بستانی*؛ EI², I/809, II/367؛ قس: سلاوی، ۱۴۲/۴-۱۴۳).

اشغال ازمور قریب ۳ دهه طول کشید و در این مدت، پرتغالیها بناها و استحکاماتی در شهر برپا ساختند که هنوز باقی است. خروج آنان از این شهر نیز همچون ورودشان بدون درگیری صورت پذیرفت، گرچه این امر در واقع ناشی از شکستهای نظامی و تضعیف موقعیت سیاسی پرتغال در کرانه‌های جنوبی مغرب بود. پس از سقوط دژ پرتغالیها در اغادیر در ۹۴۸ق/۱۵۴۱م و تسلیم نیروهای آنان به ابوعبدالله محمد الشیخ، سلطان شرفای سعدی که مقاومت قبایل بربر را در برابر پرتغالیها رهبری می‌کرد، ژان سوم، پادشاه پرتغال، برای حفظ متصرفات خود در آن نواحی، تصمیم گرفت نیروهای خویش را از ازمور و آسفی (ه‌ م) خارج کند و در الجدیده که موقعیت نظامی بهتری داشت، متمرکز سازد. این نیروها در همان سال ازمور و آسفی را تخلیه کردند و این دو شهر به تصرف شرفای سعدی درآمد (همو، ۱۲/۵، ۱۶-۱۷، ۱۹-۲۰؛ ابوالنصر، 207؛ EI², I/245, 809, II/367). از این هنگام تا ۱۱۸۳ق/۱۷۶۹م که نیروهای پرتغالی، الجدیده را نیز ترک گفتند، ازمور به صورت یکی از مراکز مهم فعالیتهای نظامی درآمد (همان، I/809, II/367). مواردی از این فعالیتها و کشمکشها را سلاوی در *الاستقصا* نقل کرده است.

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۱ق، ازمور ابتدا محل اقامت و سپس مقر فرماندهی سیدی محمد عیاشی مجاهد نامدار مغربی بود. آوازهٔ او که حاصل مبارزهٔ سرسختانه‌اش با پرتغالیها بود، سبب شد که سلطان زیدان سعدی او را به فرماندهی نظامی آن ناحیه منصوب کند. اما همو چندی بعد، از قدرت روزافزون عیاشی بیمناک شد و قصد جان او را کرد و او ناچار در ۱۰۲۳ق از ازمور گریخت و به سلا رفت تا در آنجا نیز به تدارک مبارزه‌ای دیگر ــ این بار با اسپانیاییها در المعموره ــ بپردازد (سلاوی، ۲۴/۶-۲۵، ۵۰-۵۱؛ ابوالنصر، 219-218).

در اواخر سدهٔ ۱۲ق، سیدی محمد بن عبدالله، سلطان شرفای فلالی که از سرکشی سپاه بردگان سیاه پوست، معروف به عبید به تنگ آمده بود، نخست به حیله‌ای آنان را خلع سلاح، و میان قبایل مغرب پخش کرد و سپس آنان را بخشود؛ اما برای جلوگیری از سرکشی مجدد آنان، هر گروه از ایشان را در جایی مستقر ساخت و در این میان ازمور پایگاه عبید در ناحیهٔ دکاله شد (سلاوی، ۴۷/۸-۴۹، نیز نک: ۶۱، آماری که از شمار لشکرها و ناوگان دریایی سلطان سیدی محمد در شهرهای ساحلی مغرب از جمله ازمور آورده است).

پرتغالیها تنها اروپاییانی نبودند که بر ازمور چیرگی یافتند. حدود ۴ سده پس از حملهٔ آنان، فرانسویان نیز در جریان لشکرکشی خود به مغرب در ۱۹۰۸م، بر ازمور چیره شدند و این شهر در ۱۹۱۲م تحت‌الحمایهٔ فرانسه شد (ابوالنصر، 302-301؛ EI², I/809).

ازمور بجز جنبه‌های تاریخی و سیاسی، از لحاظ رشد و گسترش تصوف در مغرب نیز اهمیت یافته است: پس از اضمحلال حکومت مرابطون در اندلس و مغرب، شهرهایی چون المریه در اندلس و اغمات در مغرب که از مراکز مهم تصوف بودند، اهمیت خود را از دست دادند و در عوض، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ ق، شهرهایی چون مراکش، فاس و ازمور شاهد رونق تصوف شدند (دندش، ۴۵۰). ازمور زادگاه و مسکن تنی چند از علما و مشایخ صوفیه بوده است. نامدارترین ایشان مولای ابوشعیب صنهاجی (د ۵۶۱ ق)، شیخ صوفیهٔ مغرب است که مقبره‌اش همواره زیارتگاه عموم بوده است (نک: ابن خطیب، ۷۸؛ ابن قاضی، ۱۶۵/۱؛ سلاوی، ۲۰۷/۲؛ بن عربی، ۵۲).

نام ازمور با نام یکی از مشاهیر تاریخ نیز پیوند خورده، و او استبانیکوی ازموری[2]، سیاه پوستی از مردم مغرب است که نامش در زمرهٔ فاتحان اسپانیایی قارهٔ آمریکا ثبت شده است. وی یکی از همراهان

1. Braganza
2. Estebanico de Azamor

کابثا دِ واکا[1] در سفر معروف او در نواحی جنوبی آمریکای شمالی در سالهای ۱۵۲۸ـ۱۵۳۶م بود و شهرت ازموری او سبب شده که برخی ازمور را زادگاه او بشناسند (EI^2، همانجا).

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ همو، *الذخیرة السنیة*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن خطیب، محمد، *نفاضة الجراب*، به کوشش احمد مختار عبادی، قاهره، دارالکاتب العربی؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش هویسی میراندا، تطوان، ۱۹۶۰م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳م؛ بستانی؛ بن عربی، صدیق، *المغرب*، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ بیذق، ابوبکر، *اخبار المهدی ابن تومرت*، به کوشش لوی پرووانسال، پاریس، ۱۹۲۸م؛ حجی، محمد و محمد اخضر، تعلیقات بر *وصف افریقیا* (نک‍: هم‍، لئون افریقی)؛ *الحلل الموشیة*، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، دارالبیضا، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ دندش، عصمت عبداللطیف، *الاندلس فی نهایة المرابطین و مستهل الموحدین*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصا*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضا، ۱۹۵۴ـ۱۹۵۶م؛ عنان، محمد عبدالله، *عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب والاندلس*، قاهره، ۱۳۸۳ـ۱۳۸۴ق؛ لئون افریقی، حسن، *وصف افریقیا*، ترجمهٔ محمد حجی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ نیز:

Abun -Nasr, J. M., *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971; EI^2; *Grand Larousse*; *Judaica*.

مهران ارزنده

اِزْمیت، شهری باستانی در انتهای ساحل خلیجی به همین نام، از متفرعات دریای مرمره و مرکز استان قوجه ایلی (کوجا ایلی) بر سر راه استانبول به آناتولی در کشور ترکیه.

موقع و چهرهٔ طبیعی: ازمیت در ساحل شمالی خلیج ازمیت در ۴۰° و ۴۲′ عرض شمالی و ۲۹° و ۵۳′ طول شرقی در ۸۸ کیلومتری استانبول قرار دارد (بستانی، ۹۲/۱۱). کوه چَنه به ارتفاع ۶۴۵ متر در بخش شمال شرقی ازمیت واقع است و شهر را در برابر وزش بادهای سرد شمال محافظت می‌کند (IA,V(2)/1253-1254).

جمعیت ازمیت ۳۷۷'۳۷۷ نفر (سرشماری، ۱۹۹۰م) است که ۲۴/۳٪ نسبت به سرشماری سال ۱۹۸۵م افزایش نشان می‌دهد. از این عده، ۲۵۶'۸۸۲ نفر در شهر ازمیت و ۱۲۰'۴۹۵ نفر در روستاها و شهرکهای تابع آن زندگی می‌کنند («آمار...[2]»، 31). ازمیت از نظر جمعیت شانزدهمین شهر جمهوری ترکیه است (همان، 7).

نام گذاری: نام کهن آن استاکوس بود (سامی، ۸۴۸/۲) و گفته‌اند که شهری بوده است در کنار خلیج آستاسنه (استرابن، V/455) که احتمالاً از سوی مِگارها بنا شده است. برخی نیز معتقدند که آشتها آن را ساختند و مگارها آن را استاکوس ــ روستای آستها ــ نامیدند. در روایات عامیانه نیز سبب نام‌گذاری آن را به فراوانی استاکوس ــ نوعی خرچنگ ــ در آبهای این منطقه، مربوط می‌دانند و نیز گفته‌اند که استاکوس نام یکی از سرداران اسکندر بوده است (YA, VII/4992)، اما بیشتر مآخذ کهن نام آن را نیکومدیا (*پاولی*، XXXIII/468)، نقمودیه (ابن خردادبه، ۱۰۶)، نقموذیه (ادریسی، ۸۰۲/۲) و نیقوموذیه (سهراب، ۳۹) آورده، و گفته‌اند که از سوی نیکومدس فرمانروای بیتینیا ساخته شده، و وی نام خود را به این شهر داده است (استرابن، نیز YA، همانجاها). نام این شهر در مآخذ عثمانی به صورت ایزنیکمید (عاشق پاشازاده، ۳۸) و ارتکمید (سعدالدین، ۳۴/۱؛ پچوی، ۳۷۵/۱؛ کمال پاشازاده، ۳۲/۲) آمده است. عثمانیها، نیکومدیا را با لفظ «ایس» که در یونانی از ادات ظرف است، ترکیب کرده، و ایسنیکومدیا نامیده‌اند که محرف آن به صورت ازنکمید درآمده که آن هم به سبب کثرت استعمال به صورت ازمیت و ازمید تلفظ می‌شود (سامی، همانجا). تاورنیه آن را ایس نیش نوشته است (ص ۲۲).

پیشینهٔ تاریخی: دوران ماقبل تاریخ در منطقهٔ ازمیت به طور دقیق روشن نیست. از یافته‌های باستان شناسی چنین برمی‌آید که در دورهٔ مس این نقطه مسکون بوده است (YA، همانجا). دوران تاریخ در ازمیت از حدود ۱۲۰۰ قم آغاز می‌شود. نخستین دولت را اقوام اژه‌ای شامل مگارها و بِتْریکها تشکیل دادند که تا سدهٔ ۸ قم در این ناحیه فرمان راندند (YA؛ IA, V(2)/1251، همانجا). از سدهٔ ۸ قم به بعد نخست فریگیها و سپس لیدیاییها حکومت کردند. آنان با حاکمیت در خلیج ازمیت با دولت ماد نیز طرح دوستی ریختند و با تأسیس امیرنشینهای کوچک، تجارت دریایی را به کنترل خود درآوردند و استاکوس را مرکز بزرگ بازرگانی کردند (همانجا). دولت لیدیا در ۵۴۶ قم مغلوب پارسها (دولت هخامنشیان) شد و استاکوس یکی از پایگاههای مهم داریوش گردید، اما پس از هخامنشیان، به تصرف کالاس، از سرداران اسکندر، درآمد (همان، VII/4993). لوسیماخوس[3]، سردار اسکندر، آنجا را ویران ساخت (IA، همانجا). نیکومدس اول پادشاه بیتینیا در ۲۶۴ قم شهر را مرمت کرد و آنجا را پایتخت خود قرار داد (اومان، II/157). نیکومدس دوم در توسعهٔ شهر همت گمارد (همو، II/159). در ۱۳۰ قم رومیها آنجا را ضمیمهٔ قلمرو خود ساختند (YA, VII/4994) و به عمران و آبادی آنجا پرداختند.

زمین لرزه‌های شدید در سدهٔ ۲م موجب ویرانی آن گردید. در ۲۵۸م گوتها آسیب فراوانی به شهر رساندند (IA,V(2)/1252). کاراکالا امپراتور روم در سالهای ۲۱۴ـ ۲۱۵م در لشکرکشی برضد پارتها در اینجا به آمادگی رزمی پرداخت (YA، همانجا؛ اومار، II/242). دیوکلتیانوس نیز نیکومدیا را اقامتگاه دائمی خود ساخت و آنجا را پایتخت بخش شرقی امپراتوری قرار داد (رمزی، 74؛ وریونیس، 26؛ رانسیمان، «تمدن...[4]»، 13). در روزگار وی مبارزهٔ شدیدی برضد مسیحیت آغاز شد و کلیسای ازمیت که محل اقامت سراسقف بود، همراه دیگر کلیساها ویران گردید و کتابهای مذهبی سوزانده، و اموال مسیحیان مصادره شد (اومار، II/297-298). اما به هنگام تجزیهٔ روم در ۳۹۵م، کنستانتینوپولیس (قسطنطنیه) مرکز امپراتوری بخش شرقی شد (YA، همانجا).

در ۵۴ق/۶۷۴م در دورهٔ معاویه، مسلمانان به قسطنطنیه لشکرکشی

1. Cabeza de Vaca 2. *Census*... 3. Lysimachos 4. *Byzantine*...

کردند که در آن هنگام ازمیت پایگاه نظامی بود. در ۹۶ق/۷۱۵م سلیمان ابن عبدالملک، سپاهی به فرماندهی مسلمة بن عبدالملک به قسطنطنیه فرستاد؛ در این میان لئون وارث تاج و تخت بیزانس ــ در جریان اختلافات درونی دولت بیزانس ــ با مسلمه طرح دوستی ریخت و با توسل به این حیله مسلمانان را در نزدیکی ازمیت شکست داد (YA ,VII/4995) و خود در ۹۹ق/۷۱۷م در ایاصوفیه تاج گذاری کرد (استروگورسکی، 145). سرانجام در زمان خلافت مهدی، پسرش هارون الرشید ازمیت را تصرف کرد (YA، همانجا). پس از جنگ ملازگرد (۴۶۳ق) و شکست دولت بیزانس و پیروزی الپ ارسلان، آناتولی به تصرف سلجوقیان درآمد (آق سرایی، ۱۶ـ۱۸). آنان با عبور از رود ساکاریا در ۴۷۱ق/۱۰۷۸م به ازمیت درآمدند (YA,VII/4993، جدول). با درگذشت سلیمانشاه سلجوقی، فاتح انطاکیه (آق سرایی، ۲۰ـ۲۱)، ازمیت که در قلمرو وی قرار داشت، بار دیگر به تصرف بیزانسیها در آمد (YA, VII/4993, 4996). در جنگهای صلیبی این شهر نیز محل عبور سپاهیان مسیحی بود (همان، VII/4994). طبق معاهدهٔ ۴۷۸ق/۱۰۸۵م که میان امپراتور آلکسیوس و ترکها منعقد شد، ازمیت و بخشی از مرمره به دولت بیزانس واگذار گردید (رانسیمان، «تاریخ...»[1]، 60). ازمیت از ۶۰۳ تا ۶۵۹ق/۱۲۰۶ تا ۱۲۶۱م میان لاتینها، بیزانسیها و ترکها دست به دست می‌شد (YA, VII/4996).

پس از انتقال پایتخت دولت بیزانس به قسطنطنیه، امیران مرزدار از جمله عثمان غازی، در صدد تصرف نواحی مرزی برآمدند. پس از وی اورخان برای فتح ازمیت به تجهیز سپاه پرداخت (نشری، ۱۵۰) و در ۷۲۸ق/۱۳۲۸م از بورسه به ازمیت حرکت کرد (کمال پاشازاده، ۳۲/۲؛ سعدالدین، ۳۳/۱). نیروهای عثمانی شهر را محاصره کردند (هامر پورگشتال، ۱۲۴/۱؛ اوزون چارشیلی، I/122). امپراتور روم به شرط آسیب نرساندن نیروهای عثمانی به نواحی دیگر حاضر به صلح شد (نشری، ۱۵۲؛ هامر پورگشتال، همانجا) و با انعقاد نخستین عهدنامهٔ عثمانی ـ بیزانس (همانجا)، ازمیت به قلمرو ممالک اسلامی پیوست (قره‌چلبی‌زاده، ۳۴۲). بعد از انعقاد این عهدنامه طرفین با فرستادن هدایایی به یکدیگر این پیوند را مستحکم‌تر ساختند. پس از فتح ازمیت، اورخان ادارهٔ آن را به پسرش سلیمان سپرد (نشری، قره چلبی‌زاده، همانجاها) و فرمان داد که کلیساها را به مسجد و مدرسه مبدل سازند. وی به منظور تهیهٔ مسکن برای طالبان علم و تأمین مخارج آنان موقوفاتی تعیین کرد (کمال پاشازاده، ۳۶/۲؛ نشری، همانجا؛ سعدالدین، ۳۶/۱). به این ترتیب، ازمیت به حاکمیت دولت عثمانی در آمد و دولت بیزانس بندرگاهی مهم و تجارتی را از دست داد (اوزون چارشیلی، I/133).

ازمیت به هنگام لشکرکشی تیمور در ۸۰۵ق/۱۴۰۲م مورد تعرض قرار گرفت (YA, VII/4993, 4996، جدول). پس از درگذشت بایزید اول، در رقابت میان فرزندان وی، این شهر به موسیٰ چلبی واگذار شد (اوزون چارشیلی، نیز YA، همانجاها). در دورهٔ سلیم اول اسکله‌های کشتی سازی آن مرمت شد.

در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م بر اثر بروز بحران اقتصادی در عثمانی، روستاییان مزارع خود را رها ساخته، به راهزنی پرداختند، چنانکه این شهر محل استقرار راهزنان آلبانیایی شد (YA, VII/4996).

در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م در جریان برچیده شدن سپاه ینی‌چری، ازمیت صحنهٔ ناآرامیهایی بود که از سوی آنان ایجاد می‌شد. در همین زمان اقداماتی برای تکمیل صنایع کشتی سازی، ایجاد ارتباط مستقیم دریایی با استانبول و جز آن انجام گرفت. پس از جنگهای کریمه، عدهٔ بسیاری از تاتارها به این ناحیه کوچ کردند (همان، VII/4997).

در سدهٔ ۱۹م ازمیت در تقسیمات کشوری به عنوان استانی مستقل اداره می‌شد و حدود آن از غرب به اسکودار و خلیج ازمیت و مرمره، از شرق به قسطمونی، از جنوب به ایالت خداوندگار (بورسه)، از شمال به دریای سیاه محدود بوده است (سامی، ۸۴۸/۲ـ ۸۴۹). دریاچهٔ صبانچه به طول ۱۵ کم‍ و عرض ۱۰ کم‍ در جنوب شرقی آن قرار دارد (همانجا). اولیاچلبی سیاح معروف سدهٔ ۱۱ق آنجا را شهری آباد با ۳هزار خانوار، ۲۳ محله ــ شامل ۳ محلهٔ مسیحی نشین و یک محلهٔ یهودیها ــ و ۱۰۰ مغازه معرفی کرده است (۶۴/۲ـ۶۵).

جمعیت ازمیت در اواخر سدهٔ ۱۹ و اوایل سدهٔ ۲۰م از نظر ترکیب مذهبی شامل مسلمانان، مسیحیان ارتدکس یونانی و گرگوری و یهودی بود (YA, VII/4998-4999)، و امروز نیز مرکز اسقف نشین ارتدکس است (بستانی، ۹۲/۱۱). این شهر پس از جنگ جهانی اول از ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۱م در اشغال نیروهای انگلیس و یونان بود (شاو، ۶۰۱/۲؛ IA, V(2)/1253).

ازمیت زادگاه آریان[2] مورخ و جغرافیا نگار یونانی بوده است (سامی، ۸۴۸/۲).

اقتصاد: موقعیت جغرافیایی ویژه، قرار گرفتن بر سر راه ارتباط اروپا و آسیا، از نظر مبادلات تجاری و حمل و نقل جایگاه خاصی به این شهر داده است. ازمیت در سده‌های میانه و جدید محل استقرار کاروانهایی بود که از آناتولی می‌آمدند. آنان از همین‌جا به نواحی مختلف از راه دریا و خشکی سفر می‌کردند و در صورت مساعد بودن هوا پس از ۷ یا ۸ ساعت به استانبول می‌رسیدند. از این رو کاروانسراهای متعدد برای استراحت کاروانیان در این شهر وجود داشت (IA, V(2)/1252). راه کاروان رو از ایران به استانبول و نیز راه زیارتی از عربستان و ایران، از طریق خلیج ازمیت، از همین شهر می‌گذشت (ایتالجیک، 146). نزدیکی این شهر به مناطق جنگلی باعث رونق تجارت الوار و نیز صنایع کشتی‌سازی، کاغذسازی، پارچه‌بافی، نخ‌ریسی و جز آنها بوده است (شاو، ۴۰۵/۲). هم اکنون نیز این شهر یکی از مراکز صنعتی ترکیه است. اجرای طرح خارج ساختن مراکز صنعتی از استانبول از ۱۹۶۰م به بعد موجب توسعهٔ شهر ازمیت شد.

1. *Haçlı*... 2. Arrianos

چنانکه امروزه لوازم مورد نیاز کارخانه‌های بزرگ ترکیه در این شهر ساخته می‌شود. داشتن امکانات انتقال سریع از طریق راه‌آهن، دریا و جاده، همچنین وجود منابع جهت تأمین آب لازم برای صنایع از موجبات توسعهٔ اقتصادی این شهر است (YA, VII/5052). از بزرگ ترین کارخانه‌های آنجا کاغذسازی و صنایع وابسته را می‌توان نام برد که در زندگی مردم شهر تأثیر فراوانی دارد (IA, V(2)/1255).

ازمیت به دو بخش متمایز از یکدیگر تقسیم می‌شود: ۱. بخش قدیم یا قسمت بالا (یوخاری شهر) که برفراز تپه‌های مشرف به خلیج، با خانه‌هایی از چوب، قرار گرفته است؛ ۲. بخش جدید یا قسمت پایین (اشاقی شهر) که مراکز تجاری و اداری در آن واقع، و در امتداد ساحل گسترده شده است. ازمیت امروزه دارای ۱۵ محله است (همان، V(2)/1254).

آثار تاریخی: شهر ازمیت به رغم قدمت، از نظر آثار تاریخی بسیار فقیر است. چنانکه از دوران حاکمیت بیتینیها و بیزانسیها، چیزی برجای نمانده است. فقط ویرانهٔ قسمتهایی از باروی کهن و کانالهای آبیاری برفراز تپه‌ای که امروز تپه اورخان خوانده می‌شود، مشاهده می‌گردد (همان، V(2)/1254-1255 ; YA, VII/5081). مهم‌ترین آثار دوران اسلامی ازمیت اینهاست:

۱. مسجد اورخان غازی، بر فراز تپه‌ای مشرف به خلیج ازمیت که در بخش قدیم شهر واقع شده، و به روایتی ظاهراً کلیسا بوده، و سلیمان پاشا به دستور اورخان در ۷۳۳ق/۱۳۳۳م آنجا را به مسجد تبدیل کرده است (یوجل، «مسجد...[1]»، 199-200، «آثار...[2]»، 33, 30). کتیبه‌ای که به خط نستعلیق مورخ ۱۲۲۵ق بر سر در آن قرار دارد، نشان می‌دهد که این مسجد از سوی رضا پاشا در این تاریخ تجدید بنا شده است (همانجا).

۲. مجموعهٔ پرتو پاشا، شامل مسجد، مدرسه، چشمه، حمام در محلهٔ «ینی جمعه» بر سر راه استانبول ـ آنکارا. این مجموعه به دستور پرتوپاشا و به وسیلهٔ معمار سنان، معروف‌ترین معمار ترک، ساخته شده است (همانجا).

۳. کاخ سلطان عبدالعزیز، که زیباترین اثر تاریخی ازمیت به شمار می‌رود. این بنا که به قصر شکار، کاخ کوچک و کوشک خونگار نیز معروف است، در ۱۲۹۲ق توسط معمار بالایان ساخته شده است. امروزه موزهٔ ازمیت در این ساختمان قرار دارد (همو، «کاخ...[3]»، YA, VII/5083: 1-6).

۴. برج ساعت، که به مناسبت بیست و پنجمین سال سلطنت عبدالحمید دوم ساخته شده است (همانجا).

از دیگر آثار تاریخی این شهر، چندین حمام و چشمه (یوجل، «آثار»، 32) و آرامگاه نبی خواجه را می‌توان نام برد (پچوی، ۳۷۵/۱؛ کاتبی، ۱۹۲).

مآخذ: آق سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اولیا چلبی، محمد، *سیاحت نامه*، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بستانی؛ پچوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ تاورنیه، ژان باتیست، *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوتراب نوری، اصفهان، ۱۳۳۶ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ سهراب، *عجائب الاقالیم السبعة*، به کوشش، فون مزیک، وین، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ شاو، استانفورد. جی، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ قره چلبی‌زاده، عبدالعزیز، *روضة الابرار*، بولاق، ۱۲۴۸ق؛ کاتبی، سیدی علی، *مرآت الممالک*، ترجمهٔ محمود تفضلی و علی گنجه‌لی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کمال پاشازاده، *تواریخ آل عثمان*، به کوشش شرف‌الدین توران، آنکارا، ۱۹۸۳م؛ نشری، محمد، *جهان نما*، به کوشش رشید اونات و ا. کویمن، آنکارا، ۱۹۸۷م؛ هامر پورگشتال، ژوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; IA; Inalcik, H., *The Ottoman Empire*, tr. N. Itzkowitz and C. Imber, London, 1973; Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr. F. Işıltan, Ankara, 1981; *Pauly;* Ramsay, W. M., *The Historical Geography of Asia Minor*, Amsterdam, 1962; Runciman, S., *Byzantine Civilisation*, London, 1975; id, *Haçlı seferleri tarihi*, tr. F. Işıltan, Ankara, 1986; Strabo, *The Geography*, tr. H.L. Jones, London, 1961; Umar, B., *Türkiye halkının ilkçağ tarihi*, Izmir, 1982; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982; Veryonis, S., *Byzantium and Europe*, London, 1969; YA; Yücel, E., «İzmit'te Sultan Abdülaziz sarayı», *Türkiyemiz*, 1980, no. 30; id, «İzmit'te Sultan Orhan Gazi Camii», *Türkdünyasi*, 1980, no.9; id, «İzmit'te türk eserleri», *Türkiyemiz*, 1981, no. 33.

علی‌اکبر دیانت

اِزْمید، نک: ازمیت.

اِزْمیر، استان و شهر مرکز آن، از بنادر مهم غرب ترکیه، در کنار خلیجی به همین نام از دریای اژه.

موقعیت جغرافیایی و چهرهٔ طبیعی: استان ازمیر میان ۳۷° و ۴۵´ تا ۳۹° و ۱۵´ عرض شمالی و ۲۶° و ۱۵´ تا ۲۸° و ۲۰´ طول شرقی واقع شده، و از شمال به استان بالیکسیر، از جنوب به آیدین، از مشرق به مانیسا و از غرب به دریای اژه محدود است («آمار...[4]»، نقشهٔ ترکیه؛ YA, VI/4242). مساحت این استان ۱۱٬۹۷۳ کم۲ (۱/۵٪ کل مساحت ترکیه)، و از نظر وسعت بیست و سومین استان این کشور است.

استان ازمیر را کوهها و دره‌هایی که بستر رودخانه‌ها بوده، و در راستای شرقی ـ غربی گسترده شده‌اند، فرا گرفته است. ۶۰٪ از مساحت استان را کوهستانها، ۲۲٪ آن را جلگه‌ها و ۱۸٪ آن را دشت و فلات در برگرفته است (همانجا، نمودار شم 1). مهم‌ترین کوههای آن اینهاست: مادرا که ارتفاع بلندترین نقطهٔ آن ــ تپهٔ مایا ــ ۱٬۳۴۴ متر است؛ یونت با ارتفاع ۱٬۰۷۵ متر؛ یامانلار یا کوهستان قره‌داغ که طول این رشته ۴۰ و عرضش ۱۵ کم و بلندترین نقطهٔ آن ۱٬۵۱۳ متر است؛ بوزداغلار در امتداد شرق به غرب که دامنهٔ جنوبی آن به گدیز و دامنهٔ شمالیش به حوضهٔ مِندرس مشرف بوده، و با ارتفاع ۲٬۱۵۹ متر

1. «İzmit'te Sultan Orhan...» 2. «İzmit'te Türk...» 3. «İzmit'te Sultan Abdülaziz...» 4. *Census...*

بلندترین نقطهٔ استان است. بلندیهای کم ارتفاعی نیز مانند: آق داغ، ولی داغ، قوجه داغ و غیره در شبه جزیرهٔ قره بوزون به چشم می‌خورد که ارتفاع آنها از ۲۱۸ تا ۶۴۳ متر متغیر است (همان، VI/4242-4243). همچنین از جلگه‌های آن زیتونلوک، بوزداغ و کوزاک را می‌توان نام برد (همانجا).

رودخانه‌های استان ازمیر اینهاست: کوچوک مندرس با حوضهٔ آبگیر ۶٬۹۰۷ کم۲ و طول ۱۲۴ کم، که از بوزداغ سرچشمه می‌گیرد؛ گدیز ایرماق به طول ۴۰۰ کم، با حوضهٔ آبگیر ۱۸ هزار کم۲ که از کوه مراد در آناتولی غربی سرچشمه می‌گیرد و در جنوب شهرستان فوچه به دریا می‌ریزد؛ با کرچای به طول ۱۲۸ کم، که در خلیج چاندارلی به دریا می‌ریزد (همانجا).

استان ازمیر در شرایط اقلیمی مدیترانه‌ای قرار دارد و به همین سبب تابستانهای آن گرم و خشک و زمستانهایش ملایم و پرباران است. متوسط دمای سالانه در شهر ازمیر ۱۷/۶ درجهٔ سانتی‌گراد و میزان باران سالانهٔ آن ۷۰۰/۲ میلی متر است («دائرة المعارف جدید...»[2]، IV/1575 ؛ YA, VI/4249). ۹۷/۶٪ از وسعت خاک ازمیر برای کشاورزی مناسب است. پوشش گیاهی استان ازمیر شامل درختان سوزنی برگ با ریشهٔ بلند و مقاوم در برابر خشکی هواست و ۴۸٪ اراضی آن را جنگل پوشانده است. از کانیها نیز معادن جیوه، پرلیت، آنتی‌موان، لینییت و آهن در آنجا یافت می‌شود. ازمیر بر روی گسل قرار دارد. از این رو در طول تاریخ، زمین لرزه‌های بسیاری در آنجا رخ داده است (همان، VI/4245-6).

جمعیت: استان ازمیر یکی از مراکز مهم جمعیتی ترکیه است. جمعیت آن برابر سرشماری عمومی ۱۹۹۰م، ۲٬۶۹۴٬۷۷۰ نفر بوده است که ۲٬۱۳۴٬۸۱۶ نفر آنان در شهرها و ۵۵۹٬۹۵۴ نفر در روستاها سکنیٰ داشته‌اند. شهر ازمیر برابر همین سرشماری، ۱٬۷۵۷٬۴۱۴ نفر جمعیت داشت که از این نظر نیز سومین شهر ترکیه بود («آمار»، 6-7). در مقایسه با سرشماری عمومی ۱۹۸۵م، جمعیت ازمیر حدود ۳۳٪ افزایش داشته است. جمعیت شهر در فراز و نشیبهای تاریخ دستخوش نوسانهایی بوده است. در جریان جنگ جهانی اول و نیز پس از آن و در دورهٔ جنگهای داخلی، در ترکیب جمعیت ازمیر تغییرات مهمی به وقوع پیوست. پس از تصرف ازمیر از سوی یونانیان، مسلمانان شهر را ترک گفتند و به نواحی داخلی آناتولی مهاجرت کردند (YA, VI/4253).

نام‌گذاری: کهن‌ترین نام این شهر زمورنا بوده که واژه‌ای است از زبان اقوام لووی. اینان مردمانی بودند که در هزارهٔ دوم ق‌م و پیش از دورهٔ هلنی در این ناحیه می‌زیستند. یونانیان نام شهر را سمیرنا می‌نوشتند و زمورنا می‌خواندند. رومیها آن را سمیرنه تلفظ می‌کردند. این واژه را بیزانسیها به زمیرنی و سپس یونانیان با آوردن حرف تأنیث «i» به ایزمیرنی تبدیل کردند که به تدریج در زبان ترکی ایزمیر (ازمیر) خوانده شد (اومار، I/23). مآخذ کهن اروپایی همه نام این شهر را سمیرنا آورده‌اند (هرودت، 6؛ پلوتارک، IV/227, V/181؛ استرابن، V/237؛ نیز نک‍ : *پاولی*، LIV/727). همچنین به صورتهای، سمیرنه، سمیرنی، سمیرا، زمیرا، اِسمیرا و ... (IA, V(2)/1239,1243؛ «دائرة المعارف ترک»[3]، XX/467)، لومیرا، لامیرس و سارهینیا (YA,VI/4299) نیز آمده است. ابن بطوطه آن را یزمیر نوشته است (۳۳۷/۱). بنای اولیهٔ شهر را به آمازونها نسبت می‌دهند (*پاولی*، همانجا) که در جنگ مغلوب ارکتیدها ــ ساکنان این منطقه ــ شدند و ملکهٔ آنها که سمیرنا نام داشت با فرمانروای ارکتید ازدواج کرد و این شهر به نام او نامیده شد (YA,VI/4257). به گزارش تاسیتوس، ازمیر در روزگار تیبریوس به دست تانتالوس، یاتسئوس، یا آمازون تأسیس شده است. همچنین آن را نام یکی از محلات قدیمی اِفِس (افسوس) می‌دانند (IA، *پاولی*، همانجاها). افسها با بیرون راندن لِلِژها ــ از ساکنان نخستین آنجا ــ این شهر را بنا نهادند (تکسیه، ۱۵۶/۲؛ آکورگال، 56-55). استرابن (V/237, 421) نیز آمازونها را بانیان اولیهٔ این شهر و شهرهای دیگر منطقه دانسته، و گوید که هُمر در آنجا زاده شده است.

تاریخ: ازمیر و نواحی اطراف آن یکی از کهن‌ترین نواحی مسکونی شبه‌جزیرهٔ آناتولی است. کاوشهای باستان‌شناختی نشان می‌دهد که این ناحیه در دوران پیش از تاریخ نیز مسکون بوده است. اگرچه برخی یافته‌ها مانند تبر سنگی به دورهٔ دیرینه سنگی مربوط می‌شود، ولی عموماً قدمت منطقه به هزارهٔ ۳ ق‌م می‌رسد. آثار این دوره در روستای ایلدیری یا اریترای واقع در شبه‌جزیرهٔ قره بورون یافت شده است (بایبورتلو اوغلو، 1؛ YA ,V/4257-4258). در هزارهٔ ۳ ق‌م یونانیها در ازمیر سکنیٰ داشتند و مهاجرنشینهای کلوفون در توسعهٔ شهر کوشیدند (*پاولی*، V/244). سپس حتیها بر منطقه حاکم شدند. آنان با حرکت به جانب غرب، نواحی کوچک را نیز تحت نفوذ خود درآوردند. در همین زمان است که ازمیر در درون قلمرو آسووا ــ که احتمالاً همان ناحیهٔ یونیاست ــ قرار داشت. در ۱۳۳۴ ق‌م مورسیلیس دوم فرمانروای حتیان به ناحیهٔ آرزاوا که در جنوب ازمیر قرار داشته، و شهر افسوس پایتخت آن بوده است، لشکر کشید. ازمیر که از جنوب به قلمرو دولت آرزاوا و از شمال به سرزمین آسووا مربوط می‌شد، با حتیان مناسبات نزدیک برقرار کرد. مسلم است که در هزارهٔ ۲ ق‌م لوویها و حتیان در این ناحیه می‌زیستند. منابع کهن از وجود ۲۲ دولت شهر، از جمله آسووا، آهیاوا و آرزاوا نام می‌برند. این دولت شهرها بر اثر تجاوز اقوام دیگر به آناتولی، از میان رفتند. از آن پس به مدت ۵۰۰ سال، این منطقه از نظر رشد تمدن و فرهنگ، دوران تاریکی را گذراند. از دیگر ساکنان اولیهٔ ازمیر ارکتیدها هستند که با توجه به روایات عامیانه، احتمالاً تانتالوس رهبر آنها بوده است که در شخصیت حقیقی، یا افسانه‌ای وی اختلاف است.

بر اثر زمین لرزه‌ای که در سدهٔ ۱۴ق‌م اتفاق افتاد، ازمیر آسیب

---

1. *Yeni Türk...* 2. *Türk...*



بسیاری دید و گروهی از مردم آن مهاجرت کردند. در حدود ۱۲۰۰ق‌م در ترکیب ساکنان ازمیر، دگرگونیهای بزرگی روی داد. بخشی از مردمی که از تراکیه به آناتولی آمده بودند، در کناره‌های دریای اژه ساکن شدند. در همین دوره گروههای بسیاری از آناتولی به یونان و بالعکس مهاجرت کردند. آمازونها نیز در همین زمان ازمیر را ترک کردند. در حدود ۱۱۳۰ق م یونانیهای ساکن افسوس در امتداد ساحل حرکت کردند و محل کنونی ازمیر را برای اقامت مناسب یافتند. پس از آن در ۱۱۰۲ق‌م ائولیها شهر را تصرف کردند و آنجا را ناولُخُن نامیدند. در ۷۲۷ ق‌م یونانیها بار دیگر ازمیر را تصرف کردند و آنجا را همچنان سمیرنا خواندند و در توسعهٔ شهر کوشیدند (تکسیه، همانجا؛ IA, V(2)/1243; YA, VI/4258-4259). دوران فرمانروایی یونانیها با تسلط لیدیاییها بر ازمیر سرآمد. گوگس، فرمانروای لیدی به تسخیر سمیرنا اقدام کرد، ولی موفق نشد (تکسیه، همانجا). پس از آن در حدود ۶۰۰ ق‌م ازمیر که مسکن کلوفونها بود، به حاکمیت لیدیاییها درآمد (هرودت، ۲۳؛ همو، 55؛ *پاولی*، همانجا؛ دورانت، ۱۷۲/۲-۱۷۳؛ YA, VI/4260 ؛ IA، همانجا). لیدیاییها شهر ازمیر را چنان ویران ساختند که ساکنان آنجا چندین صد سال پراکنده شدند و در روستاها زیستند و خرابیها جبران نشد (همانجاها؛ آکورگال، 67-66).

جایگاه ازمیر کهن به طور دقیق مشخص نیست. استرابن محل آن را در ۲۰ استادی شهر جدید ازمیر می‌داند که احتمال داده می‌شود در غرب و در دامنهٔ کوههای میان این محل و بایرا کلی بنا شده باشد (نک: *پاولی*، LIV/747، به نقل از استرابن؛ IA، همانجا). ساختن شهر جدید در دامنهٔ کوه پاگوس را در افسانه‌ها به اسکندر مقدونی نسبت می‌دهند و گویند که بنای شهر در خواب به او الهام شد و وی پس از بیداری بدان همت گماشت (تکسیه، ۱۵۷/۲؛ YA, VI/4427)؛ اما مسلم است که شهر جدید ازمیر نخست از سوی آنتیگونوس و سپس لوسیماخوس بنا شد. پس از فروپاشی حکومت لیدیاییها، سرزمین یونیا، و در این میان شهر ازمیر به ادارهٔ ایرانیها درآمد. ساکنان این مناطق نمایندگانی نزد کورش فرستادند و اظهار اطاعت کردند (آکورگال، 67)، اما درخواست آنان پذیرفته نشد و هارپاکوس (اربک) سردار ایرانی شهرهای یونیایی از جمله ازمیر را تصرف کرد (YA, VI/4260).

در زمان داریوش اول ازمیر و اطراف آن جزو ساتراپ نشین یونیا ـ ائولی بود. ساکنان آنجا با ایرانیها روابط نزدیک داشتند، چنانکه واحدهای یونیایی و ائولیایی در لشکرکشی داریوش برضد سکاها در ۵۱۳ ق‌م شرکت جستند و او را یاری کردند و داریوش نیز یکی از سرداران آنان را به نام هیستی آیوس به عنوان مشاور برگزید و همراه خود به شوش آورد (همانجا). در مدتی که ازمیر و اطراف آن در حاکمیت ایران بود، آریستاگوراس ــ برادرزادهٔ هیستی آیوس ــ با استفاده از نابسامانی اقتصادی، برضد ایرانیها قیام کرد، اما در ۴۹۴ق‌م توسط ناوگان ایران که از ۶۰۰ کشتی تشکیل شده بود، مغلوب شد. در ۴۰۷ ق‌م داریوش دوم فرزندش کورش را به فرماندهی نیروهای ایرانی مستقر در آناتولی گماشت. اگر چه کورش در جنگ با پیسیدیاییها در نزدیکی شهر کوناکسا در عراق کشته شد، ولی بیشتر شهرهای آناتولی غربی اطاعت او را پذیرفتند و در ۳۸۶ ق‌م بر طبق معاهدهٔ صلح، ازمیر و دیگر شهرهای آناتولی غربی بار دیگر به حاکمیت ایران درآمد.

دوران تسلط ایران بر ازمیر در ۳۳۴ ق‌م با تسخیر سارد به دست اسکندر سرآمد. اسکندر از مردم ازمیر خواست مالیاتی را که به ایرانیان می‌پرداختند، صرف بازسازی معبد آرتمیس کنند (همانجا). پس از اسکندر، ازمیر صحنهٔ برخورد جانشینان وی شد؛ سرانجام در سدهٔ ۲ ق‌م به ادارهٔ دولت روم درآمد (همان، VI/4261). برخی مورخان دوران ۳۰۰ سالهٔ ۵۷۵ ق‌م تا آغاز حاکمیت روم را دوران رکود و تاریک فرهنگ ازمیر می‌دانند؛ اما آثار یافته شده از تپه‌های باستانی در آداتپه و بقایای آکروپولیس ارزش آثار فرهنگی آن دوره را نشان می‌دهند. مثلاً سکهٔ نقره‌ای متعلق به سدهٔ ۴ ق‌م حاکی از وجود ضرابخانه در ازمیر بوده است (آکورگال، 69-66).

در ۱۳۳ ق‌م پادشاهی برگاما (پرگامون) نیز به دولت روم پیوست و به این ترتیب، سراسر منطقهٔ آناتولی غربی از جمله ازمیر تابع روم شد. با قدرت گرفتن دولت پونتوس در آناتولی شمال شرقی و سیاست توسعهٔ ارضی مهرداد ششم، برخورد میان روم و پونتوس اجتناب ناپذیر شد. دوران فرمانروایی روم بر ازمیر دورهٔ صلح و آرامش بود. امپراتوران روم توجه خاصی به ازمیر داشتند، چنانکه آدریانوس به ازمیر آمد و از آنجا به افسوس رفت. مارکوس آورلیوس پس از زمین لرزهٔ ۱۷۸م، به تجدید بنای شهر همت گماشت. در سدهٔ ۳ م، گوتها از طریق شبه جزیرهٔ کریمه به آناتولی و از آنجا به دریای اژه آمدند، افسوس را ویران کردند و معبد آرتمیس را به آتش زدند (YA, VI/4260-4262).

در ۳۹۵م پس از تقسیم امپراتوری روم، ازمیر در قلمرو روم شرقی قرار گرفت. پس از آنکه رومیها دیانت مسیح را پذیرفتند، ازمیر یکی از مراکز مهم مسیحیت و یکی از ۷ مرکز معتبر کلیسایی شد (تاورنیه، ۸۹؛ تکسیه، ۱۵۸/۲؛ IA، نیز YA، همانجاها؛ نیز نک: مکاشفهٔ یوحنا، ۱:۱۱). در همین شهر بود که پُلیکارپ ــ از قدیسین ــ در ۱۵۵م (میلر، ۱۵۷-۱۵۸)، یا به قولی در ۱۶۶م سوزانده شد. سپس در شهادتگاه او کلیسایی برپا کردند. قبر وی هنوز بر فراز تلی در ازمیر باقی مانده است (هاکس، ۶۳-۶۴).

در دوران فرمانروایی بیزانس، شهر ازمیر اهمیت یافت و با کنستانتینوپولیس (قسطنطنیه ـ استانبول) هم طراز و به «خودگردان» معروف شد و لئون امپراتور روم آنجا را پایتخت شهرهایی غیر از کنستانتینوپولیس قرار داد. در سدهٔ ۶ م و در دوران امپراتوری یوستی‌نیانوس اول بازیلیکا (نمازخانه)، به جای کلیسای کوچک بر فراز آرامگاه یوحنا ساخته شد که یکی از معروف‌ترین اماکن مقدس و از زیارتگاههای مهم جهان مسیحیت است و همه ساله در ۲۶ سپتامبر مراسم درگذشت یوحنا در آنجا برگذار می‌شود. در ۶۰۸ م ایرانیان و پس از آن عربها به ازمیر حمله بردند. مسلمانان در ۱۵ق/۶۳۷م در

دوران خلافت عمر سوریه، در ۲۷ق/۶۴۸م جزیرهٔ قبرس را گشودند و هنگامی که در دورهٔ امویان مقدمات فتح قسطنطنیه فراهم می‌شد، سعی کردند ازمیر و نواحی اطراف آن را تصرف کنند. نخستین گام از فتح مسلمانان با تصرف ازمیر در ۴۵ق/۶۶۵م به فرماندهی عبدالرحمان برداشته شد. در ۵۱ق/۶۷۱م مسلمانان به فرماندهی محمدبن عبدالله بر سر راه خود به قسطنطنیه، زمستان را در این شهر گذراندند (YA,VI/4262). در ۵۲ق/۶۷۲م ناوگانی از جانب سپاه اسلام، ازمیر را بار دیگر تصرف کرد (استروگورسکی، 115). در ۹۸ق/۷۱۶م حبیب بن مسلمهٔ فهری شهر را محاصره کرد، ولی این حملات و محاصره‌ها به فتح نهایی ازمیر منتهی نشد و از همان سال تا فتح ملازگرد در ۴۶۳ق/۱۰۷۱م ازمیر همچنان در حاکمیت بیزانس باقی ماند (YA، همانجا). امپراتوران بیزانس برای مقابله با مسلمانان، استحکامات شهر را مرمت کردند (تکسیه، ۲/ ۱۶۰).

با فتح ملازگرد به دست الب ارسلان، شکست رومانوس، امپراتور بیزانس (آق‌سرایی، ۱۶ـ ۱۸) و تضعیف فرمانروایی بیزانس، دورهٔ جدیدی در تاریخ آناتولی آغاز می‌شود و آن مهاجرت اقوام ترک به این منطقه است. سلیمان بن قتلمش از امیران سلجوقی در ۴۶۹ق/۱۰۷۶م از قونیه تا ازنیق و سپس ازمیر را تصرف کرد (مشکور، ۳۴۳؛ IA,V(2)/1243؛ YA، همانجا). وی انطاکیه را نیز به تصرف در آورد (آق سرایی، ۱۹ـ ۲۱). با درگذشت سلیمان در ۴۷۹ق/۱۰۸۶م (IA، همانجا)، چاکابیک یکی از امیران ترک که در جنگهای صلیبی شرکت داشت (رانسیمان، I/148-149)، ازمیر را تصرف، و ناوگان دریایی معتبری تأسیس کرد؛ زیرا معتقد بود که تنها با تشکیل نیروی دریایی می‌توان روم را به زانو درآورد. وی در مدتی اندک جزایر اورلا، فوچه، میدلّی، ساقز و رودس را تسخیر کرد و ازمیر را پایتخت خود قرار داد، قلعهٔ آنجا را محکم کرد، خود را امپراتور خواند و از لباس و نشانهای امپراتوران استفاده کرد (قفس اوغلو، 110-108). چاکابیک سرانجام به دست قلیچ ارسلان کشته شد. پس از درگذشت چاکابیک، ازمیر در دست ترکها ماند و پایگاه آنان بود، اما در طول جنگهای صلیبی و شکست سلجوقیان دوباره به تصرف بیزانس درآمد و بیزانسیها ۱۰ هزار نفر از ترکها را قتل عام کردند و ازمیر از ۴۹۱ تا ۷۱۷ق/۱۰۹۸ تا ۱۳۱۷م در حاکمیت بیزانس باقی ماند (YA, VI/4263).

تصرف ازمیر در ۶۰۱ق/۱۲۰۴م به دست صلیبیان از سویی و تضعیف قدرت امپراتوری از سوی دیگر، موجب آشفتگی و هرج و مرج در سواحل دریای اژه شد. ماجراجویان خارجی از جمله ونیزیها و جنواییها این نواحی را تصرف کردند و به میل خود فرمان راندند، حتیٰ امپراتور بیزانس نیز قادر به مبارزه با آنان نشد (IA, V(2)/1243-1244) و آنان امتیازهای بسیاری در ازمیر به دست آوردند، چنانکه دارای محله، کلیسا، گرمابه و حتیٰ نانوایی مخصوصی بودند (هاید، 517). حاکمیت آنان بر شهر ازمیر دیری نپایید، زیرا از آغاز سدهٔ ۸ق/۱۴م نفوذ ترکها بر آناتولی، به ویژه غرب آن، به سرعت رو به گسترش بود. در این تاریخ شهر ازمیر به دو بخش بندری که در دست جنواییها و بخش کوهستانی یعنی قلعهٔ ازمیر که در اختیار بیزانسیها بود، تقسیم می‌شد (YA، همانجا).

در ۷۰۵ق/۱۳۰۵م یعقوب بیک فرمانروای خاندان گرمیان، آیدین اوغلو محمد بیک، یکی از امیران خود را به تصرف ازمیر و بیرگی مأمور ساخت (اوزون چارشیلی، 42-41). وی که به مبارزالدین ملقب شده بود، بیرگی و سپس بخش مسلمان نشین ازمیر و در ۷۲۶ق/۱۳۲۶م بخش دیگر آن را تصرف کرد و بر سواحل اژه تسلط یافت. محمد بیک متصرفاتش را میان فرزندان خود قسمت کرد و ازمیر را به عمر بیک ـــ دومین پسرش ـــ واگذاشت. محمد بیک و سپس عمر بیک ناوگان بزرگی در ازمیر تشکیل دادند و از آنجا جزایر ساقز، بوزجا آوا، عربگیر، مورا و سواحل روم ایلی را مورد حمله قرار دادند. پس از درگذشت محمد بیک، عمر بیک با لقب بهاءالدین در رأس امارت آیدین قرار گرفت (همو، 105ـ104) و مرکز امیرنشین را از بیرگی به ازمیر منتقل ساخت.

قدرتمند شدن امیران آیدین، لاتینها را که در دریای مدیترانه سیادت داشتند، به اندیشه واداشت. به همین سبب امپراتریس آنّا از پاپ کلمنس ششم برای سرکوب امیر آیدین یاری خواست و وعده داد که در صورت پیروزی، کلیساهای ارتدکس و لاتین (کاتولیک) را متحد خواهد ساخت. سرانجام، نیروهای پاپ با کمک ونیزیان، جنواییها، شوالیه‌های رودس و ناوگان پادشاهی قبرس ـــ که از ۲۰ کشتی مرکب بود ـــ به سوی ازمیر حرکت کردند. عمر بیک، به رغم مقاومت اولیه، تاب نیاورد. به این ترتیب، شهر ازمیر در شعبان ۷۴۵/ دسامبر ۱۳۴۴ به دست نیروهای مسیحی افتاد و ناوگان آیدین به آتش کشیده شد. چون بخش مسلمان‌نشین ازمیر هنوز در تصرف امیر آیدین بود، پاپ برای ادامه و تکمیل فتوحات خود و تسخیر کامل شهر از پادشاهان مسیحی کمک خواست که مورد توجه قرار نگرفت. سرانجام، میان امیر آیدین و ونیزیان و دیگر نیروها در ۷۴۸ق/۱۳۴۷م صلح برقرار شد و شوالیه‌های رودس با به دست آوردن امتیازهایی، ازمیر را به امیر آیدین واگذار کردند، اما پاپ این قرار داد را نپذیرفت و بار دیگر جنگ در گرفت (۷۴۹ق) که عمر بیک در این جنگ کشته شد (همو، 109-107؛ تکسیه، ۲/ ۱۶۰؛ هاید، 602). ابن بطوطه نیز دربارهٔ ناوگان امیر آیدین و چگونگی تسخیر قلعهٔ ازمیر مطالبی آورده است (۱/ ۳۳۷ـ ۳۳۸). به این ترتیب، ازمیر به دست مسیحیان افتاد و برقدرت و نفوذ مسیحیان افزوده شد و آنان آزادی بازرگانی به دست آوردند و پایتخت را از ازمیر به ایاسلوق منتقل کردند (YA,VI/4264). برخی از آخرین افراد خاندان آیدین همچون قره حسن و جنید که در تواریخ عثمانی به ازمیر اوغوللری معروف هستند، نیز مدتی در ازمیر فرمان راندند (اوزون چارشیلی، 111؛ برای امیران آیدین، نک: هد، ۲/ ۲۶۵ـ ۲۶۸).

از اواخر سدهٔ ۸ق/۱۴م عثمانیها در پهنهٔ تاریخ آناتولی ظاهر می‌شوند و به این ترتیب دورهٔ جدیدی در تاریخ این منطقه آغاز می‌گردد.

اورخان که در مانیسا اقامت داشت، ازمیر را تصرف کرد (تکسیه، ۱۶۱/۲) و پس از آن شهرهای آناتولی غربی یکی پس از دیگری به اختیار عثمانیها در آمد (اینالجیک، 121). ایلدرم بایزید پادشاه عثمانی بعد از آنکه در ۷۹۱ق/۱۳۸۹م به فرمانروایی رسید (برای تفصیل، نک: هامر پورگشتال، ۲۵۷/۲ به بعد)، در نظر داشت امیرنشینهای آناتولی را از میان بردارد و قلمرو آنان را ضمیمهٔ متصرفات خود سازد. با این هدف در۷۹۳ق بخش‌بالایی‌ازمیر‌رانیز‌به‌تصرف‌آورد‌و‌ادارهٔ‌آنجا‌رابه‌سوباشی حسن از فرماندهان‌خودواگذار‌کرد(اوزون‌چارشیلی،112-111).

امیر تیمور پس از پیروزی بر بایزید در جنگ آنکارا، عزم تسخیر ازمیر کرد. بدین منظور، امیرزاده پیر محمد بهادر و امیر شیخ نورالدین بهادر را فرمان داد تا به ازمیر حمله کنند. در همین روزگار شوالیه‌های رودس در ازمیر نفوذ بسیاری داشتند. امیرزاده‌ها آنان را به پذیرش اسلام و در غیر این صورت به پرداخت جزیه فراخواندند، اما شوالیه‌ها هر دو درخواست را رد کردند (نظام‌الدین، ۲۶۷؛ هامرپورگشتال، ۸۱/۲-۸۲؛ اوزون چارشیلی، ۳۶۱/۱). پس از آن، به فرمان تیمور، قلعهٔ ازمیر که مشرف به دریا و به ازمیر گبران معروف بود (شرف‌الدین، ۸۶۲)، تسخیر شد. وی مردان و زنان بسیاری را کشت (ابن عربشاه، ۱۹۵؛ هامرپورگشتال، ۸۳/۲) و پس از آن ادارهٔ ازمیر را به جنید، یکی از منسوبان خاندان آیدین واگذار کرد. مردم شهرهای اطراف ازمیر از جمله فوچه با شنیدن خبر رفتار خشونت آمیز تیمور، شهرها را یکی پس از دیگری تسلیم کردند (شرف‌الدین، ۸۶۸؛ هامرپورگشتال، ۸۴/۲). پس از درگذشت بایزید و تیمور، فرزندان بایزید برای به دست آوردن قدرت به رقابت پرداختند. در این میان محمد چلبی بر دیگر برادرانش پیروز شد. وی ازمیر را از جنید بازپس گرفت. در ۸۷۷ق/۱۴۷۲م نیروهای مشترک ونیز-ناپل، ازمیر را تصرف، و برای سر هر سرباز ترک ۳ دوکا جایزه تعیین کردند (تکسیه، ۱۶۲/۲؛ اوزون چارشیلی، ۱۱۹/۲-۱۲۰). سلطان محمد دوم (فاتح) به منظور جنگ با آق قویونلوها، در نظر داشت که با ونیزیها صلح کند، اما به سبب درخواستهای سنگین ونیزیان نه تنها صلحی انجام نگرفت، بلکه ناوگان ونیز شهر ازمیر را تهدید به تسخیر کرد. سلطان محمد نیز با تعمیر قلعهٔ ازمیر قدرت دفاعی شهر را افزایش داد (YA, VI/4264).

در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م سراسر قلمرو عثمانی با ناآرامی و شورشهایی مواجه بود که در تاریخ ترکیهٔ عثمانی به شورش جلالیها معروف است. چند تن از رهبران این قیامها، مانند قلندراوغلو، جانپولاداوغلو و قره سعید، ازمیر و نواحی اطراف آن را مورد تعرض قرار دادند و به مردم آزار رساندند (برای تفصیل بیشتر، نک: هامر پورگشتال، ۸۶/۸-۸۸).

در۱۱۸۴ق/۱۷۷۰م‌روسها‌ناوگان‌عثمانی‌را‌در‌بندر‌چشمه- نزدیک ازمیر - آتش زدند و به تهدید ازمیر پرداختند، اما به رغم همکاری یونانیهای مقیم ازمیر با آنان، نتوانستند وارد خلیج ازمیر بشوند. در طول سدهٔ ۱۲ق/۱۸م نیز شورشیان و راهزنان به ازمیر حمله بردند، چنانکه سرکوب آنان مدتها دولت مرکزی را به خود مشغول می‌داشت. ازمیر در دوران حاکمیت امپراتوری عثمانی تا آغاز سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، از نظر اداری ناحیهٔ مهمی شمرده نمی‌شد، چنانکه بر خلاف روش معمول در نظام اداری عثمانی، ادارهٔ آنجا به قاضیان محلی سپرده می‌شد. در زمان سلیمان قانونی (حک ۱۵۲۰-۱۵۶۶م) به صورت «خاص» درآمد (شهر اشراف و ثروتمندان). سپس جزو ایالت کاپیتان پاشا قرار گرفت که مرکز آن گلیبولی بود و ازمیر در این ایالت مرکز «سنجاق» سغالا بود (YA, VI/4264-4265). به رغم این وضع، شهر ازمیر در تمام دوران عثمانی از اهمیت بازرگانی ویژه‌ای برخوردار بوده است.

از آغاز سدهٔ ۱۹م ازمیر به تدریج رو به توسعه نهاد. در همین تاریخ غیر از ایالت قرامان و آناتولی، ولایات دیگر عثمانی را خانها و به عبارت دیگر خاندانهای محلی اداره می‌کردند که آنها را «محصل» و «متسلّم» می‌نامیدند. ازمیر نیز از این نواحی بود که از سوی خاندان کاتب زاده اداره می‌شد. در دوران سلطنت محمود دوم، با توجه به سیاست وی مبنی بر قطع نفوذ خانهای محلی، خانوادهٔ کاتب زاده، پس از مصادرهٔ اموال، از میان برداشته شد. برخی از افراد این خاندان نیز به اقامت در استانبول مجبور شدند. همچنین قیام ینی‌چریها که در ظاهر برای خونخواهی آن خاندان انجام گرفته بود، سرکوب شد. هنگام لشکرکشی ابراهیم پاشای مصری به قونیه، شخصی به نام محمدآقا ازمیر را به نام محمدعلی‌پاشا والی مصر اشغال کرد(همان،VI/4270).

در هنگام تنظیمات خیریه، ازمیر از نخستین ایالتهایی بود که اصول تنظیمات در آنجا به اجرا درآمد. اصول نظام جدید نیز در ۱۲۸۴ق/۱۸۶۷م در ۱۳ ایالت عثمانی از جمله ازمیر اجرا شد (شاو، ۱۵۹/۲، ۱۶۴). در سدهٔ ۱۹م ناآرامیهای بسیاری نیز در ازمیر رخ داد که با اقدامات مدحت پاشا به این نوع تحرکات خاتمه داده شد.

در اوایل سدهٔ ۲۰م، در جریان جنگ جهانی اول و پس از آن، شهر ازمیر روزهای سختی را گذراند و در پی معاهده‌های گوناگون دولتهای پیروز جنگ، توسط آنان دست به دست می‌شد. با امضای معاهدهٔ صلح مودرُس[1] در ۲۳ محرم ۱۳۳۷ق/۳۰ اکتبر ۱۹۱۸م و تسلیم دولت عثمانی، دولتهای فاتح در صدد تجزیهٔ این کشور برآمدند (اوزآلپ، I/4). یونان که در روزهای آخر جنگ جهانی اول وارد جنگ شده بود، پس از متارکه، با طرح کردن وجود ارتباط تاریخی میان سواحل شرق و غرب دریای اژه و با استفاده از ضعف دولت عثمانی، خواستار الحاق ازمیر و برخی نواحی آناتولی غربی به یونان شد (شاو، ۵۵۷/۲). برابر مادهٔ ۷ عهدنامهٔ مودرس، دولتهای پیروز حق داشتند برای تأمین امنیت خود هر جا را که لازم باشد، اشغال کنند. استفاده از این امر و بنا به تصمیم مورخ ۱۷ شعبان ۱۳۳۷ق/۱۲ مهٔ ۱۹۱۹م کنفرانس پاریس، نیروهای یونانی صبح روز ۱۵ مهٔ ۱۹۱۹ به ازمیر حمله کردند و آنجا را به اشغال خود در آوردند (همو، ۵۷۳/۲؛ اوزآلپ، همانجا). نیروهای یونانی با کمک رزمناوهای متفقین و در میان استقبال یونانیان مقیم ازمیر وارد

1.Mudros

شهر شدند. بر اثر فشار یونانیها، ترکهای باقی مانده نیز ازمیر را ترک گفتند و به نواحی داخلی مهاجرت کردند و به جای آنان مهاجران یونانی به ازمیر آورده شدند، چندانکه جمعیت شهر از مرز ۴۰۰ هزار نفر گذشت و ترکها در اقلیت قرار گرفتند (YA, VI/4292). پس از آن در ۲۴ ذیقعدهٔ ۱۳۳۸ق/۱۰ اوت ۱۹۲۰م دولت عثمانی عهدنامهٔ سِور را امضا کرد و طبق مفاد این معاهده مقرر شد که منطقهٔ ازمیر مدت ۲۵ سال در تصرف دولت یونان بماند و پرچم ترکیه فقط برفراز قلعهٔ ازمیر نصب شود. طبق همین قرارداد، پس از انقضای مدت، ادارهٔ ازمیر یا به یونان واگذار می‌شد، یا در اختیار جامعهٔ ملل قرار می‌گرفت. به این ترتیب، ازمیر و اطراف آن یا خط میلنه، به تصرف دولت یونان درآمد (شاو، ۵۹۶/۲)؛ اما در پی اشغال ازمیر، در تمام شهرهای ترکیه تظاهراتی بر ضد یونان انجام گرفت. صدراعظم داماد فرید پاشا نیز به سفیران دولتهای متفق اعتراض کرد. همچنین سازمانهایی از جمله «قوای ملّیه» برای مبارزه با یونانیان تشکیل شد. از سوی دیگر یونانیها اگر چه پس از تصرف شهر، استاندار دولت عثمانی را که عزت بیک نام داشت، در مقام خود ابقا کردند، ولی بخش مسیحی نشین یعنی ناحیهٔ کُردُن را وسعت بخشیدند. کنستانتین پادشاه یونان نیز در ۱۲ ژوئن ۱۹۲۱ از ازمیر بازدید کرد. سرانجام، با حملهٔ گستردهٔ نیروهای ترک که در تاریخ این کشور به تعرض بزرگ معروف است، در ۳ محرم ۱۳۴۱ق/۲۶ اوت ۱۹۲۲م و ورود نیروها به این شهر در ۱۵ محرم همان سال، ازمیر پس از ۳ سال و ۴ ماه از تصرف ارتش یونان خارج شد و بار دیگر به قلمرو دولت ترکیه پیوست (همو، ۶۰۵/۲-۶۰۶؛ YA,VI/4292-4293; IA,V(2)/1249).

بازرگانی و اقتصاد: ازمیر با داشتن موقعیت جغرافیایی ویژه، درطول تاریخ یکی از مراکز مهم بازرگانی بوده، و از نظر راههای خشکی و دریایی از معروف‌ترین شهرهای شرق میانه و گذرگاه مهم کالا میان اروپا و آسیا شمرده می‌شده است (تاورنیه، ۸۹). این امکانات با فراز و نشیبهایی توأم بوده است. در سده‌های ۱-۲ق/۷-۸م، با حملهٔ مسلمانان فعالیت بازرگانی شهر از رونق افتاد، اما با اوج‌گیری قدرت دولت بیزانس در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳م و با امتیازهایی که به بازرگانان ونیزی و جنوایی داده شد، بار دیگر تجارت در ازمیر رونق گرفت (هاید، 602). پس از حملهٔ تیمور و تصرف شهر، بازرگانی دوباره از رونق افتاد و بندر کوچک چشمه در نزدیکی ازمیر جای این شهر را گرفت (YA,VI/4266).

به دنبال قدرت یافتن دولت عثمانی، از نیمهٔ سدهٔ ۱۶م ازمیر اهمیت سابق را بازیافت و به رغم اکتشافات دریایی و کشف دماغهٔ امیدنیک همچنان به عنوان راه مهم ارتباطی میان مدیترانه و شرق محسوب می‌شد (همانجا؛ نیز نک: IA, V(2)/1243-1246). تجارت ابریشم ایران در رونق بازرگانی این شهر نقش مهمی داشت. اگرچه تا اواخر سدهٔ ۱۶م حلب مرکز تجارت ابریشم بود (YA، همانجا)، اما جنگهای طولانی ایران ـ عثمانی میان سالهای ۹۹۶-۱۰۳۷ق/۱۵۸۸-۱۶۲۸م و ناامن بودن راهها از یک طرف و فشارهای مالیاتی، دریافت عوارض و راهداری توسط فرمانروایان ایالات بین راه ــ تا حلب ــ از سوی دیگر، توجه بازرگانان جنوایی و فرانسوی و جز آنان را به راه دیگری که از طریق ولگا ـ دن به اروپا منتهی می‌شد، جلب کرد، ولی شورش قزاقها و تسلط بر حاجی طرخان (آستاراخان) مانع از ادامهٔ این امر شد (آق تپه، «بازارها...[1]»، 107-106). در نتیجه راهی که به ازمیر ختم می‌شد، بار دیگر اهمیت یافت. در این تاریخ ازمیر از نظر بازرگانی چنان شد که بازرگانان هلندی، ونیزی، انگلیسی و سوداگران فرانسوی (نک: شاردن، ۲۵/۱) در آنجا فعالیت داشتند و برخی از این دولتها از جمله انگلستان در این شهر کنسولگری دایر کرده بودند (اینالجیک، 138). شمار بازرگانان خارجی چندان بود که زبانهای انگلیسی، ایتالیایی، فرانسوی و فلامان رایج‌ترین زبانها بود. از شرکتهای مهم بازرگانی خارجی در ازمیر شرکت لوانت انگلیسی بود که با توسعهٔ روزافزونش بازرگانی دولتهای دیگر را به رقابت وامی‌داشت (همانجا).

اگرچه سقوط دولت صفوی و اشغال غرب ایران از سوی عثمانیها و روسها در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م موجب کاهش مبادلات بازرگانی شد، اما ازمیر همچنان یک مرکز مهم بازرگانی باقی ماند و این موقعیت را تاکنون نیز حفظ کرده است، چنانکه ۱۵٪ درآمد ناخالص ملی در ازمیر از بخش بازرگانی تأمین می‌شود و از نظر بازرگانی، به ویژه صادرات، پس از استانبول و آنکارا به شمار می‌آید. نمایشگاه بین‌المللی ازمیر که از ۱۹۲۳م آغاز به کار کرده، و همه ساله از ۹ سپتامبر برپا داشته می‌شود، بر اهمیت اقتصادی شهر افزوده است (YA,VI/4359).

بخش کشاورزی مهم‌ترین فعالیت اقتصادی در ازمیر است. از برکت آب و هوای مساعد، ازمیر دارای محصولات کشاورزی متنوع و بسیار غنی است؛ چنانکه بخش مهم گیاهان صنعتی ترکیه همچون توتون، پنبه و زیتون در این منطقه به عمل می‌آید. باغداری و سبزی‌کاری نیز در آنجا رونق دارد. همچنین ازمیر پس از استانبول و ناحیهٔ قوجاایلی مهم‌ترین و بزرگ‌ترین مرکز صنعتی ترکیه است، چنانکه یک دهم از محصولات صنعتی در اینجا تولید می‌شود. مهم‌ترین فرآورده‌های صنعتی ازمیر محصولات غذایی، شیمیایی و نساجی است (همان، VI/4408).

فرهنگ: ازمیر از مراکز مهم فرهنگی ترکیه نیز به شمار می‌آید و آثار باستانی، قدمت فرهنگی و سهم این شهر را در تمدن منطقه به خوبی نشان می‌دهد. نیز به سبب قرار داشتن بر سر راههای ارتباطی و نزدیکی به تمدنهای مدیترانهٔ شرقی محل برخورد فرهنگهای گوناگون بوده است. در دوران فرمانروایی روم، ازمیر همچنان موقعیت ممتاز فرهنگی خود را حفظ کرد. پس از رواج مسیحیت، ازمیر از مراکز مهم این مذهب شد، ولی در دورهٔ بیزانس اهمیت فرهنگی خود را تا حدودی از دست داد و بیزانسیها برخی از آثار کهن آنجا را ویران کردند و مصالح

1. «İzmir hanları...»

ساختمانی آنها را در ساختمانهای دیگر به کار بردند. در دوران اسلامی نیز اگرچه به مسائل فرهنگی توجه می‌شد، اما ازمیر نتوانست مانند شهرهای استانبول و بورسه اهمیت کافی به دست آورد. از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹م پا به پای رونق بازرگانی از نظر فرهنگی نیز توسعه یافت. در این دوره یونانیهای مقیم ازمیر در توسعهٔ فرهنگ یونانی کوشیدند و فرهنگ محلی را تحت تأثیر قرار دادند، چنانکه نفوذ فرهنگ اروپایی با اجرای نمایشنامه‌ها، انتشار مطبوعات به زبانهای اروپایی کاملاً محسوس بود. روزنامهٔ سمیرنین نخستین روزنامه در امپراتوری عثمانی بود که به طور مرتب در این شهر انتشار می‌یافت. به عبارت دیگر بیشتر کارهای فرهنگی به دست اقلیتهای قومی مستقر در ازمیر اداره می‌شد. پس از تشکیل جمهوری ترکیه، مراکز فرهنگی جدید یکی بعد از دیگری تشکیل شد. ازمیر در حال حاضر یکی از مراکز بزرگ دانشگاهی است و دانشگاه اژه که در ۱۹۵۶م دایر شده است، از دانشگاههای معتبر ترکیه محسوب می‌شود (همان، VI/4409, 4458).

ازمیر از دیدگاه جهانگردان: ازمیر در طول تاریخ، گذرگاه جهانگردان بسیاری بوده است. ابن بطوطه آنجا را «شهری بزرگ، ولی مخروبه» وصف کرده(۱/۳۳۲-۳۳۸) که محل خانقاه شیخ یعقوب از پیران طریقت احمدیه بوده است. اولیا چلبی (IX/88) در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م از این شهر با عنوان «شهر عظیم» و «تخت قدیم» نام برده، و بنای آن را به ملکه «قدیفه» نسبت داده است. او می‌گوید که علی بیک از امیران خاندان سغلا اوغلو این شهر را ضمیمهٔ قلمرو اسلام ساخت و تیمور آن را ویران کرد. وی همچنین ضمن وصف قلعه‌ها، عمارتها و زیارتگاهها و دیگر اماکن شهر، از شیخ الاسلامها، مفتیها، نقیب الاشرافها، چاوشها، دزدارها و جز آنها که در این شهر مقیم بودند، نام برده است و می‌افزاید که ۷ پادشاه در آنجا نماینده و کنسول داشتند (IV/89-90). تاورنیه نیز که در همان سده از ازمیر دیدن کرده است، از مرکزیت بازرگانی و مذهبی و آثار تاریخی مانند بقایای آمفی‌تئاتر و نیز از حوادثی چون زمین لرزه‌ها و بروز طاعون در آنجا نام برده، و ترکیب جمعیت شهر را در آن دوره شامل ۶۰ هزار ترک، ۱۵ هزار یونانی، ۸ هزار ارمنی و ۶ تا ۷ هزار نفر یهودی دانسته، و از وجود آزادی مذهب در این شهر نیز سخن گفته است (ص ۸۹-۹۳). کاتب چلبی، جهانگرد ترک در سدهٔ ۱۱ق از مساجد، بازار، قلعه و وجود ۴ نمایندگی سیاسی در آنجا یاد کرده است (نک: YA, VI/4298). شوالیه دارویو که در ۱۶۵۴م در ازمیر بوده است، از زیباییهای محلهٔ فرانسویها، زمین لرزه‌ها و نیز آبهای راکد که موجب بروز بیماریهای عفونی می‌شوند، سخن گفته است. تِونو[1] سیاح دیگر اروپایی از رونق تجارت شهر که در دست ارامنه بوده است، نام می‌برد. کارری نیز از سیاحانی است که در ۱۶۹۳م از این شهر بازدید کرده است (همان، VI/4299). سیاح دیگر تکسیه است که در سدهٔ ۱۹م از ازمیر دیدن کرده، و نوشته‌های او از اهمیت برخوردار است (همانجا).

آثار تاریخی: ازمیر از نظر آثار تاریخی چندان غنی نیست، زیرا اکثر این آثار بر اثر زمین‌لرزه و یا آتش سوزی ویران شده، یا در گذر زمان به دست اشخاص از میان رفته، و از مواد برجای ماندهٔ آنها در ساختن جاهای دیگر استفاده شده است. مثلاً از سنگهای استادیوم، تئاتر و سیرک، در ساختمان مراکز تجارتی و تیمچه‌ها استفاده شده است (IA, V(2)/1250). قدیم‌ترین آثار در ناحیهٔ بایراکلی که همان محل ازمیر کهن است، در کشفیات هیأت باستان شناختی به سرپرستی اکرم آکورگال به دست آمده است. این یافته‌ها آکروپولیس ــ قلعهٔ ازمیر ــ را قدیم‌ترین اثر تاریخی ازمیر نشان می‌دهند که بخشی از آن به دوران عتیق و بخشی دیگر به سدهٔ ۵ ق‌م مربوط است (آکورگال، 57, 62-63). در آکروپولیس یا همان قدیفه قلعه که در تجدید بنای شهر ازمیر در زمان لوسیماخوس ساخته شده است، آثار دوران هلنی و رومی دیده می‌شود. محیط قلعه ۱٬۷۳۰ متر بوده، و حدود ۴۰ برج گرداگرد آن قرار داشته که ۵ برج از آنها با ارتفاع تقریبی ۲۰-۲۵ متر برجای مانده است (*پاولی*، LIV/752). در وجه تسمیهٔ آن به قدیفه قلعه چنین آمده است که نیم‌تنهٔ سمیرنا ملکهٔ آمازونها که نشانهٔ شهر ازمیر نیز بوده، بر بالای در ورودی آن قرار داشته است و مردم آن را کیدافه ملکهٔ سبا می‌دانستند. به همین جهت قلعه را کیدافه و سپس قدیفه نامیدند (IA، همانجا). اثر تاریخی دیگر که از دوران رومیها برجای مانده، آگورا (محل تجمع) است که در دامنهٔ قلعه در محلی که امروز نمازیاخ (نمازگاه) نامیده می‌شود، قرار دارد. این محل جایگاه اجتماعات عمومی و محل تشکیل دادگاهها و برگذاری انتخابات بوده است (*پاولی*، IA;LIV/757، همانجا). حمام دیانا یا آرتمیس، الههٔ شکار و برکت که در آنجا استحمام می‌کرده است و نیز معبد آفرودیت و معبد زئوس در محل دییرمان دره (درهٔ آسیاب) از جمله آثار دیگر ازمیر هستند (برای تفصیلات دربارهٔ اماکن مقدس، نک: *پاولی*، LIV/751-756).

از آثار تاریخی اسلامی ازمیر نیز مسجدها، بازارها و مدرسه‌های متعدد پابرجاست. این مساجد برخلاف مساجد استانبول و بورسه از سوی پادشاهان و دولتمردان ساخته نشده، بلکه اشخاص نیکوکار آنها را بنا نهاده‌اند؛ بنابراین عظمت مساجد دو شهر اخیر و حتیٰ ادرنه را ندارند. در ازمیر ۶۸ مسجد بزرگ و کوچک وجود دارد (آق تپه، «مساجد...[2]»، 91) که از مهم‌ترین آنهاست: مسجد حصار یا مسجد یعقوب بیک که معروف‌ترین مسجد ازمیر است و احتمال می‌رود که در محل یک کلیسا بنا شده باشد. اگرچه آن را به یعقوب بیک نسبت می‌دهند، اما تاکنون هویت تاریخی این شخص به طور دقیق معلوم نشده است. تاریخ بنای مسجد نیز روشن نیست، زیرا بنای آن را به اوایل سدهٔ ۸ق/۱۴م، نیز ۱۰۰۰ق/۱۵۹۱م و ۱۰۰۶ق/۱۵۹۷م نسبت داده‌اند. در زمین لرزهٔ سال ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م و نیز در حوادث دیگر، مسجد به شدت آسیب دیده، ولی بارها تعمیر شده است (برای تفصیل، نک: آق تپه، «مسجد حصار...[3]»، 95 - 85). دیگر مساجد ازمیر اینهاست:

1. Thévenot 2. «Osmanlı....» 3. «İzmir'in hisar...»

حاج‌حسین، علی‌آقا، خاتونیه، شادروان، عبدالله افندی و چوراق قاپی (نک: همو، «مساجد»، 117-99).

ازمیر به عنوان یک مرکز بازرگانی مهم دارای بازارها و تیمچه‌های بسیاری است که هر یک از آنها محل داد و ستد کالای خاصی بوده است. کاتب چلبی در کتاب *جهان‌نما* از ۶۰ کاروانسرا (نک: آق تپه، «بازارها»، 108؛ نیز نک: اولیاچلبی، IX/96) یاد کرده است. آق تپه (همان، 154-105) از ۷۵ باب تیمچه و سرای نام برده است، همچون: قـزلار آغـاسی، میرکلام اوغلـو، قراعثمـان اوغلـو و... . در دوران حاکمیت دولت عثمانی مدارس بسیاری نیز در این شهر ساخته شد که از ۳۳ باب آنها یاد شده است، از آن جمله‌اند: مدرسهٔ عبدالفتاح، مدرسهٔ سیداحمدآقا، بلوک‌باشی، سلطان سلیم و... (برای تفصیل، نک: همو، «مدرسه‌ها...[1]»، 118-97). از دیگر جاهای دیدنی ازمیر برج ساعت این شهر است که در ۱۹۰۱م به مناسبت بیست و پنجمین سال سلطنت عبدالحمید ثانی ساخته شده، و ساعت آن اهدایی ویلهلم دوم قیصر آلمان است (YA, VI/4435).

مآخذ: آق سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن بطوطه، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ابن عربشاه، احمد، *زندگی شگفت‌آور تیمور*، ترجمهٔ محمدعلی‌نجاتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ ایرج نوبخت، تهران، ۱۳۶۹ش؛ تاورنیه، ژان باتیست، *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوتراب نوری، اصفهان، ۱۳۳۶ش؛ تکسیه، شارل، *کوچوک آسیا*، ترجمهٔ علی سعاد، استانبول، ۱۳۳۹ق؛ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمهٔ امیرحسین آریان‌پور، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شاردن، *سیاحت‌نامه*، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شاو، استانفورد، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمد رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش اورنبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عهد جدید؛ مشکور، محمدجواد، *اخبار سلاجقهٔ روم*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ میلر، و.م.، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری روم و ایران*، ترجمهٔ علی نخستین و عباس آرین پور، لایپزیگ، ۱۹۳۱م؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هاکس، جیمز، *قاموس کتاب مقدس*، بیروت، ۱۹۲۸م؛ هامر پورگشتال، یوزف، *دولت عثمانیه تاریخی*، ترجمهٔ محمد عطا، استانبول، ۱۳۲۹ق؛ هرودت، *تاریخ*، ترجمهٔ هادی هدایتی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نیز:

Aktepe, M., «İzmir hanları ve çarşıları hakkında ön bilgi», *Tarih dergisi*, Istanbul, 1971, no. 25; id, «İzmir şehri», ibid, 1972, no. 27; id, «İzmir'in hisar veya Yakub-bey câmi'i», ibid, 1973, no. 27; id, «Osmanlı devri İzmir câmi ve mescidlari hakkında ön bilgi», *Tarih enstitüsü dergisi*, Istanbul, 1974, nos. 4-5; Akurgal, E., «Arkaik ve klâsik çağlarda İzmir», *Belleten*, Ankara, 1946, vol. X, no. 37; Bayburtluoğlu, C., *Erythrai*, Ankara, 1975; *Census of Population 1990*, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Evliya Çelebi, *Seyahetname*, Istanbul, 1935; Herodotus, *The History*, tr. G. Rawlinson, New York, 1947; Heyd, W., *Yakın - doğu ticaret tarihi*, tr. E. Z. Karal, Ankara, 1975; IA; İnalcık, H., The *Ottoman Empire*, tr., N. Itzkowitz & C. Imber, London, 1973; Kafesoğlu, İ., *Sultan Melikşah devrinde büyük Selçuklu imparatorluğu*, Istanbul, 1953; Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr. F. Işıltan, Ankara, 1981; Özalp, K., *Millî mücadele*, Ankara, 1972; *Pauly*; Plutarch, *Grosse Griechen und Römer*, tr. K. Ziegler, Zürich / Stuttgart, 1957; Runciman, S., *Haçlı seferleri tarihi*, tr. F. Işıltan, Ankara, 1986; Strabo, *The Geography*, tr. H.L. Jones, London, 1969; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1972; Umar, B., *Türkiye halkının ilkçağ tarihi*, Izmir, 1982; Uzunçarşılı, İ.H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

علی‌اکبر دیانت

اِزْمیر، بَنی، نک: قراسوباشی.

آزْنا، شهرستان و شهری در استان لرستان.

شهرستان ازنا: ازنا از شهرستانهای نه گانهٔ استان لرستان، و شامل دو بخش مرکزی و جاپلق است (*سازمان*...، ۴۳، ۴۴). مساحت این شهرستان ۱٬۲۱۲ کم۲، و شامل ۲۱۲ آبادی است (*آمارنامه*...، ۲۲). سفیدکوه و اشتران کوه از ارتفاعات این منطقه است. آب و هوای ازنا معتدل و نیمه‌خشک است. میزان حرارت و برودت میان °۴۰+ و °۷- متغیر است. میانگین بـارندگـی سـالانه حـدود ۴۵۵ میلی‌متر است (*فرهنگ*...، ۲۲). جمعیت شهرستان ۷۰٬۲۷۱ نفر (۱۱٬۶۱۸ خانوار) است (*آمارنامه*، ۳۵). محصولات زراعی ازنا گندم، جو و برخی دیگر از انواع غله و میوه است. آب زراعی مورد نیاز آن از رودخانه و چشمه تأمین می‌شود. مردم شهرستان مسلمان و شیعهٔ اثنا عشری هستند. زبان اهالی فارسی با گویش لری است (*فرهنگ*، همانجا).

شهر ازنا: این شهر در بخش مرکزی شهرستان ازنا (*سازمان*، ۴۳)، در °۴۹ و َ۲۴ طول شرقی و °۳۳ و َ۵۶ عرض شمالی، و در ارتفاع ۱٬۹۰۵ متری از سطح دریا واقع است (مفخم پایان، ۲۳؛ پاپلی، ۵۵). این شهر در دشت نسبتاً وسیعی (رزم‌آرا، ۱۷۲)، در مسیر راه‌آهن تهران ـ خرمشهر قرار گرفته است و جادهٔ الیگودرز به دورود از کنار آن می‌گذرد. (نک: نقشه...، شه ۱۶۵).

شهر ازنا به سبب واقع شدن در کنار راه‌آهن سراسری، و نیز جادهٔ اصفهان ـ خرم‌آباد ـ اهواز توسعه یافته، و زمینه‌های جذب جمعیت در آن فراهم آمده است. توسعهٔ شهر سبب ایجاد بخش نوبنیاد همراه با رعایت نسبی اصـول جدید شهـرسـازی در کـنار بـافت قـدیم شهـر شـده است (*جغرافیا*...، ۱۰۷۸/۲؛ فرهنگ، ۲۳).

جمعیت ازنا از ۹٬۵۴۸ نفر (۱٬۷۳۲ خانوار) در ۱۳۵۵ش به ۲۵٬۸۲۴ نفر (۴٬۴۵۵ خانوار) در ۱۳۶۵ش افزایش یافته است (*سرشماری*...، ۱۳۵۵ش، «ل»؛ سرشماری، نتایج تفصیلی، ۱۸). در این شهر در برابر هر ۱۰۰ زن، ۱۰۶ مرد وجود داشته است (همانجا). در ۱۳۷۰ش شمار مردم این شهر ۳۱٬۰۲۰ نفر (۵٬۳۶۳ خانوار) برآورد شده است که نسبت به سـال ۱۳۶۵ش حدود ۲۰٪ افـزایش نشـان می‌دهد (*آمارنامه*، ۲۸). نسبت باسوادها در افراد بالای ۶ سال ۸۳/۲٪ بوده است. از کل جمعیت فعال ازنا ۸۸/۱٪ شاغل بوده‌اند (همان، ۲۹، ۵۷). بر اساس سرشماری ۱۳۶۵ش در طبقه‌بندی شاغلان بر حسب رشته‌ها، ۱۹/۲٪ در گروه‌عمدهٔ صنعت، و بقیه در دیگر گروهها فعالیت داشتند (سرشماری، نتایج تفصیلی، همانجا).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان* (۱۳۷۰ش)، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۷۲ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران (لرستان)*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ سازمان تقسیمات کشوری *جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۵۵ش)، استان لرستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ش؛ سرشماری

1. «İzmir şehri»

عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان الیگودرز، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (خرم‌آباد)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۵۸؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ *نقشهٔ راهنمای کشور جمهوری اسلامی ایران*، تهران، گیتاشناسی.

مژگان نظامی

اِزْنیق[1]، بخش و شهری باستانی در کنار دریاچه‌ای به همین نام، واقع در شمال شرقی استان بورسه (بورسا) در ترکیه.

موقع و چهرهٔ طبیعی: ازنیق از مغرب به گملیک[2]، از مشرق به آق‌حصار، از شمال به قره مرسل و از جنوب به ینی‌شهر محدود است (YA, III/1718؛ سامی، ۸۵۲/۲). مساحت بخش ازنیق ۷۵۳ کمـ۲ (YA, III/1623، جدول شمـ 5)، ارتفاعش از سطح دریا ۹۰ متر، و فاصله‌اش از بورسه (مرکز استان) ۷۵ کمـ است («دائرة‌المعارف...[3]»، IV/1580).

آب و هوای ازنیق مانند دیگر نقاط استان بورسه مدیترانه‌ای و تحت تأثیر شرایط اقلیمی دریاهای سیاه و مدیترانه قرار دارد (YA, III/1618)، زمستانهایش ملایم و تابستانهای آن نسبتاً گرم است (IA, V(2)/1256؛ «دائرة‌المعارف»، همانجا). ازنیق در روزگاران پیشین به سبب وجود باتلاقها مالاریاخیز بود که امروزه با خشکاندن آنها این مسأله نیز برطرف شده است (IA، همانجا). پوشش گیاهی آن را انواع درختان جنگلی، زیتون و میوه تشکیل می‌دهند. به سبب فراوانی جنگل، در گذشته الوار و هیزم از این شهر به استانبول حمل می‌شد، چنانکه هیزم مصرفی دربار عثمانی از اینجا تأمین می‌شد (همان، V(2)/1256-1257؛ «دائرة‌المعارف»، همانجا). برابر سرشماری عمومی ۱۹۹۰م، جمعیت ازنیق ۴۱٬۹۴۲ نفر بود که ۱۷٬۲۳۲ نفر آن در مرکز بخش و ۲۴٬۷۱۰ نفر در روستاهای تابع آن سکنیٰ داشتند («آمار...[4]»، 26).

نام‌گذاری: کهن‌ترین مأخذی که نام این شهر در آن آمده، *جغرافیای* استرابن است. استرابن آنجا را نیسه (نیکه[5]) و مادرشهر ناحیهٔ بیتینیه (بیتینیا[6]) نامیده که در کنار دریاچهٔ آسکانیا و در جلگه‌ای حاصل خیز واقع شده است (V/463) و گوید نخستین کسی که آن را بنا نهاد، آنتیگونوس فرزند فیلیپ بود و آن را آنتیگونیا نامید (همانجا؛ *پاولی*، II/2404-2405). لوسیماخوس[7] آنجا را به تصرف آورد و به نام همسرش نیسه (نیکه) نامید (استرابن، همانجا). سپس در مآخذ عربی و ترکی نیز به صورتهای نیقیه (ابن خردادبه، ۱۰۲؛ ادریسی، ۸۰۵/۲)، آزنیک (یاقوت، ۲۳۴/۱)، یزنیک (ابن بطوطه، ۳۷۵/۱) و ایزنیق (عاشق پاشازاده، ۴۱) آمده است.

تاریخ: یافته‌های باستان شناسی نشان می‌دهد که ازنیق یکی از کهن‌ترین مراکز زندگی بشر و از دورهٔ مس مسکون بوده است (YA, III/1670). در سده‌های ۵ و ۴ق‌م یکی از شهرهای مهم ناحیهٔ بیتینیه محسوب می شده است. زیپویتس[8] فرزند باس ــ پادشاه بیتینیه ــ لوسیماخوس سردار اسکندر را شکست داده، ازنیق و نواحی اطراف آن را به دست آورد و خود را شاه خواند (اومار، II/112). این روند تا ۶۴م ادامه داشت و از این تاریخ تحت حاکمیت روم درآمد (YA، همانجا). آدریانوس در سدهٔ ۲م آن را بازسازی کرد (همانجا)، اما گوتها آنجا را به آتش کشیدند (اومار، II/253). ازنیق در دوران امپراتوری روم و سپس بیزانس یکی از مراکز دینی مهم مسیحیت بود، چنانکه نخستین مجمع راهبان مسیحی در ۳۲۵م در این شهر تشکیل شد (استروگُرسکی، 44). این مجمع که به دعوت امپراتور کنستانتین ــ اگرچه به کلیسا منسوب نبود ــ تشکیل شد (همانجا)، روم را به فرمان یک امپراتور درآورد و خطوط اصلی مذهب مسیح را روشن ساخت (باینس، 2). در این مجمع میان بطریق اسکندریه و آریوسِ کشیش اختلاف پیش آمد (ابن اثیر، ۳۳۰/۱). در زمان فرمانروایی کنستانتین بر اهمیت و اعتبار ازنیق افزوده شد. در ۳۶۴م والنتی نیانوس امپراتور روم و جانشینش والِنس عنوان مادر شهر به آنجا دادند. یوستی نیانوس بر آبادی آن همت گماشت و با احداث کانالهای آبیاری، ساختن کلیسا و صومعه بر اهمیت آن افزود (IA, V(2)/1257). در تقسیم امپراتوری بزرگ روم در ۳۹۵م به شرقی و غربی، ازنیق جزو روم شرقی شد (YA، همانجا). در سده‌های ۷ و ۸م، آنگاه که مسلمانان استانبول را مورد حمله قرار دادند، ازنیق نیز دچار نابسامانیهایی شد (همانجاها). در ۱۰۸ق/۷۲۶م ازنیق از جانب مسلمانها محاصره شد (استروگرسکی، 140). دومین مجمع بزرگ مسیحیت نیز در ۷۸۷م در این شهر برگذار شد (باینس، 16). این مجمع در عین حال هفتمین گردهمایی بین کلیساها محسوب می‌شد (IA، نیز YA، همانجاها). پس از جنگ ملازگرد در ۴۶۳ق/۱۰۷۱م و شکست امپراتوری بیزانس، سلجوقیان در پهنهٔ آسیای صغیر ظاهر شدند. آنان ازنیق را تصرف کردند (نک: *تاریخ...*، ۳۴) و سلیمانشاه آنجا را مرکز حکومت قرار داد (۴۷۴ق/۱۰۸۱م) و به این ترتیب ازنیق نخستین پایتخت سلجوقیان آناتولی شد (باینس، 28؛ رانسیمان، 54؛ کائن، 76).

در طول جنگهای صلیبی، این شهر به عنوان مرکز حکومت سلجوقیان از نخستین هدفهای مسیحیان شمرده می‌شد (همو، 135). مسیحیان آنجا را به محاصره درآوردند و اگرچه قلیچ ارسلان اول ــ سلطان سلجوقی ــ برای رفع محاصره کوشش بسیار کرد، اما موفق نشد و شهر به دست آنان افتاد (رانسیمان، 138-137).

در ۶۰۰ق/۱۲۰۴م پس از تشکیل امپراتوری لاتینها در استانبول، لاسکاریس امپراتور بیزانس به ازنیق آمد و اعلان استقلال کرد (هاید، 335؛ IA, V(2)/1258) و با پشتیبانی غیاث الدین کیخسرو سلجوقی، امپراتوری ازنیق را تأسیس کرد (اوزون چارشیلی، ۴۰/۱-۴۱) و به این ترتیب ازنیق مرکزیت سیاسی، فرهنگی و مذهبی پیدا کرد و مأمن فراریان از امپراتوری لاتین شد (استروگرسکی، 396؛ IA، همانجا).

1. Iznik 2. Gemlik 3. *Yeni Türk...* 4. *Census...* 5. Nicaea 6. Bithynia 7. Lysimachos 8. Zipoites

این وضع تا ۶۵۹ق/۱۲۶۱م که بار دیگر پایتخت به استانبول منتقل شد، ادامه داشت (YA، همانجا). امپراتوران ازنیق در عمران و آبادی آن کوشیدند (استروگرسکی، 409-408) و برای جبران آنچه در چهارمین جنگ صلیبی از دست داده بودند، به توسعهٔ قلمرو خود پرداختند (هاید، 336).

در سدهٔ ۸ق عثمانیها به صورت قدرتی جدید در منطقهٔ آناتولی ظاهر شدند. اورخان فرزند عثمان به فتح ازنیق اقدام کرد. وی شهر را محاصره کرد. فرمانروای ازنیق به شرط عدم آزار مردم و داشتن اجازهٔ خروج از شهر، حاضر به تسلیم شد. اورخان نیز با این امر موافقت کرد و به این ترتیب ازنیق به تصرف عثمانیها درآمد (عاشق پاشازاده، ۴۱-۴۲؛ نشری، ۱۵۶/۱-۱۵۸). تاریخ فتح ازنیق را مآخذ با اختلاف در ۷۳۰ق/۱۳۳۰م (عاشق پاشازاده، ۴۲)، ۷۳۱ق (شمعدانی زاده، ۳۸۵)، ۷۳۲ق (سعدالدین، ۴۴/۱؛ شاو، ۴۴/۱) و ۷۳۴ق (کمال پاشازاده، ۴۵/۲؛ نشری، ۱۵۸/۱) آورده‌اند. پس از تصرف ازنیق، اورخان مرکز حکومت عثمانی را از بورسه به این شهر منتقل ساخت (سعدالدین، همانجا؛ کمال پاشازاده، ۴۷/۲-۴۸) و در عمران و آبادی آنجا کوشید و کلیسایی را به مسجد و صومعه‌ای را به مدرسه تبدیل کرد (همو ۴۶/۲) و از همانجا فتح نامه برای امرا فرستاد (فریدون‌بک، ۶۷/۱) و بدین سان ازنیق به قلمرو اسلام پیوست (کمال پاشازاده، ۴۵/۲).

در دورهٔ فرمانروایی ایلدرم بایزید و در جریان جنگ با تیمور در آنکارا در ۸۰۵ق/۱۴۰۲م امیرزاده ابوبکر با ۱۰ هزار مرد جنگی به سوی ازنیق که از «معظمات مدن و امصار دیار روم است»، آمده، آنجا را غارت کرد و خبر فتح را به استانبول فرستاد (شرف الدین، ۸۵۳-۸۵۴). پس از بایزید و در دورهٔ فترت، ازنیق صحنهٔ رقابت میان مصطفیٰ و مراد فرزندان بایزید بود (IA, V(2)/1260). پس از فتح استانبول توسط محمد دوم (فاتح) در ۸۵۷ق/۱۴۵۳م، ازنیق به تدریج اهمیت خود را از دست داد (همانجا). در جنگ محمد دوم با اوزون حسن آق‌قویونلو در ۸۷۷ق/۱۴۷۲م نیروهای عثمانی در این شهر آمادگی رزمی خود را تکمیل کردند (ابوبکر طهرانی، ۵۷۱/۲).

از آنجا که ازنیق بر سر راه استانبول به آناتولی است، یکی از مراکز توقف جهانگردان و بازرگانان بود، اما پس از کشیدن راه آهن آناتولی در سدهٔ ۱۹م اهمیت خود را از دست داد و روز به روز کوچک‌تر شد (YA، IA، همانجاها).

در تقسیم بندی کشوری دولت عثمانی، ازنیق جزو ایالت خداوندگار و مرکز بخش بود (سامی، ۸۵۱/۲؛ شاو، ۴۵/۱). این شهر پس از جنگ جهانی اول تا ۱۹۲۲م در اشغال دولت یونان بود (« دائرةالمعارف»، IV/1580).

جغرافی نگاران و جهانگردان در وصف ویژگیهای ازنیق مطالب بسیاری نوشته‌اند: استرابن دور تا دور شهر را که به شکل مربع بوده، ۱۶ اِستاد ذکر کرده که خیابانهای آن به صورت مستقیم یکدیگر را قطع می‌کرده‌اند. شهر ۴ دروازه داشت که از فراز سنگی که در وسط ورزشگاه آن قرار داشت، به وضوح دیده می‌شد (V/463-465). اولیا چلبی جهانگرد سدهٔ ۱۷م نیز از ۴ دروازهٔ شهر نام می‌برد (۶/۳). ابن بطوطه نیز از درختان میوه، تاکستانها و باروهای آن یاد کرده است (۳۷۶/۱). این شهر را زادگاه دیون کاسیوس[1] مورخ و ابرخس[2] منجم می‌دانند (سامی، ۸۵۲/۲). ازنیق همچنین یکی از مراکز مهم علمی، فرهنگی و هنری به شمار می‌آمده است (اوزون چارشیلی، 211). صنایع کاشی کاری و چینی سازی آن از اشتهار فراوانی برخوردار بوده است. کاشیهای تهیه شده در آنجا زینت بخش مساجد بزرگ بورسه (یشیل جامع) و نیز شهر ازنیق بوده است (عزت، 27). در توسعه و تکامل این هنر نقش استادکاران و هنرمندان ایرانی به وضوح دیده می‌شود (نک: همو، 32-27؛ IA,V(2)/1260-1261). همچنین پارچه بافی نیز در آن رونق داشته است (وریونیس، 98).

از نظر علمی و فرهنگی، نخستین مدرسهٔ امپراتوری عثمانی در این شهر تأسیس شد و داوود قیصری از علمای مشهور آن زمان ادارهٔ آن را بر عهده گرفت (اینالجیک، 166). مدارس آنجا در دوره‌های بعد نیز از رونق برخوردار بوده است (IA, V(2)/1261) و دانشمندانی مانند قطب‌الدین ازنیقی (طاش کوپری‌زاده، ۳۴) و شاعرانی مانند قطبی، قربی، صدرچلبی و خیالی از این شهر بوده‌اند. ازنیق مرکز فرقهٔ اشرفیه از طریقت قادری نیز بوده، و شیخ این فرقه در این شهر مدفون است (IA, V(2)/1260-1261).

آثار تاریخی: از دیدگاه هنری و آثار تاریخی ازنیق را در ردیف استانبول، بورسه و ادرنه می‌دانند (اولگن، 55). برخی آثار تاریخی آن اینهاست:

۱. مسجد ایاصوفیه، که در ابتدا کلیسا بوده، پس از تصرف شهر از سوی عثمانیها به مسجد تبدیل شد. امروزه خرابه‌هایی بیش از آن برجای نمانده است (همانجا؛ IA, V(2)/1262)؛ ۲. یشیل جامع (مسجد سبز)، که در فاصلهٔ سالهای ۷۸۰-۷۹۴ق/۱۳۷۸-۱۳۹۲م در بافت کهن شهر و توسط خیرالدین چاندارلی زاده ساخته شده است و طول آن ۱۵/۳۵ و عرضش ۱۱ متر است (همانجا؛ اولگن، 58-56)؛ ۳. مسجد محمود چلبی، که در ۸۴۶ق/۱۴۴۲م در نزدیکی مسجد ایاصوفیه ساخته شده است (همو، 59؛ IA,V(2)/1263)؛ ۴. مسجد چارشی، که در ۷۳۴ق/ ۱۳۳۴م ساخته شده است (اولگن، 56-55)؛ ۵. مجموعهٔ حاج حمزه، شامل مسجد و آرامگاه که اثری از آن برجای نمانده است (همو، 56؛ نیز نک: تشنر، 116-109)؛ ۶. عمارت نیلوفر خاتون، که از جانب سلطان مراد اول به یادبود مادرش نیلوفر ساخته شده است و در جانب شمال شرقی شهر ازنیق در نزدیک یشیل جامع قرار دارد (ایجه[3]، «یادداشتهایی...[4]»، 108-107؛ اولگن، 63)؛ ۷. مسجد شیخ اشرف

1. Dion Cassius 2. Hipparchus 3. Eyice 4. «İki türk...»

زاده، که خود شیخ در آنجا مدفون است (اولیاچلبی، ۷/۳).

از دیگر آثار تاریخی ازنیق آرامگاه خیرالدین پاشا و مدرسهٔ سلیمان پاشا (اولگن، 65-63) و حمام بزرگ ازنیق را می‌توان نام برد (ایجه، «حمام...[1]»، 120-99). همچنین از قلعهٔ قدیم شهر که «قلعهٔ عتیق چین روم» نامیده شده است و برابر افسانه‌ای ساختمان آن را به سام بن نوح نسبت می‌دهند، نیز می‌توان نام برد. ارتفاع دیوارهای قلعه ۴۰ ذراع و عرض آن ۷ «آرشین» بوده، و درون آن ۱۸ محله، ۷ مدرسه و چندین چشمه قرار داشته است (اولیاچلبی، ۸-۵/۳).

دریاچهٔ ازنیق: این دریاچه در شمال استان بورسه، در ۱۶ کیلومتری شرق خلیج گملیک قرار دارد و پنجمین دریاچهٔ ترکیه است. مساحت آن ۳۰۸ کم۲ و عمیق‌ترین نقطهٔ آن ۶۵ متر است (YA, III/1614). آب آن شیرین و آبزیان گوناگون از جمله ماهی در آن فراوان است (همانجا؛ «دائرةالمعارف»، IV/1581). ادریسی نیز این دریاچه را وصف کرده، و از آبزیان آن نام برده است (۸۰۷/۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک والممالک*، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابوبکر طهرانی، *دیار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۴م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ ایرج نوبخت، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اولیاچلبی، محمد، *سیاحت‌نامه*، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ *تاریخ آل سلجوق*، به کوشش فریدون نافذ اوزلوق، آنکارا، ۱۹۵۲م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق/ ۱۸۸۹م؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شاو، استانفورد. ج.، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ شمعدانی زاده، سلیمان، *مری التواریخ*، استانبول، ۱۳۳۸ق؛ طاش کوپری زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، به کوشش صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ فریدون‌بک، احمد، *منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۴ق؛ کمال پاشازاده، *تواریخ آل عثمان*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۸۳م؛ نشری، محمد، *جهان نما*، به کوشش رشید اونات و محمد ا. کویمن، آنکارا، ۱۹۸۷م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Baynes, N. H. and H. Moss, *Byzantium an Introduction to East Roman Civilization*, Oxford, 1962; Cahen, C., *Pre-Ottoman Turkey*, tr. J. Jones- Williams, London, 1968; *Census of Population 1990*, State Institute of Statistics , Ankara , 1991 ; Eyice , S .,«İznik'de büyük hamam», *Tarih dergisi* , Istanbul , 1960 , vol . XI ; id , «İki türk âbidesinin mahiyetleri hakkında notlar...», *Yıllık Araştırmalar dergisi*, Ankara, 1958, vol. II; Heyd, W., *Yakın-doğu ticaret tarihi*, tr. E. Z. Karal, Ankara, 1975; IA; Inalcik, H., *The Ottoman Empire*, tr. N. Itzkowitz and C. Imber , London , 1973 ; İzet , H . , «*Iznik çiniciliği*» , *Türkiyemiz*, Istanbul, 1975, no. 17; Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr. F., Isıltan, Ankara, 1981; *Pauly*; Runciman, S., *Haçlı seferleri tarihi*, tr. F., Işıltan, Ankara, 1986; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1961; Taeschner, F., « Die Baugruppe Ḥamza beg in Isnik...», *Der Islam*, Berlin/Leipzig, 1932, vol. XX; Ülgen, A. S., « İznik'te türk eserleri», *Vakıflar dergisi*, Ankara, 1969, no.1; Umar, B., *Türkiye halkının ilkçağ tarihi*, Izmir, 1982; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; Vryonis, S., *Byzantium and Europe*, London, 1967; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

علی‌اکبر دیانت

اَلْاَزْهَر، یا جامع الازهر، کهن‌ترین نهاد آموزشی - دینی بازمانده از روزگار فاطمیان در مصر که همزمان با تأسیس شهر قاهره بنیاد نهاده شد و با گذشت بیش از هزار سال و رویارویی با بسیاری از دگرگونیهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی همچنان به عنوان یکی از پرآوازه‌ترین دانشگاههای اسلامی موجود جهان به حیات علمی - آموزشی خود ادامه می‌دهد.

بخش یکم - تاریخ:

بنیان‌گذار جامع الازهر، جوهر کاتب صِقِلّی (سیسیلی، د ۳۸۱ق/ ۹۹۲م)، سردار نیرومند المعزّلدین‌الله (حک ۳۴۱-۳۶۵ق/ ۹۵۲-۹۷۶م)، چهارمین خلیفهٔ فاطمی است که در پی فتح مصر چون شهر قاهره (القاهرة المعزیه) را به فرمان او ساخت، مسجد الازهر را نیز در جنوب شرقی و سوی قبلهٔ قصر خلیفه در میانهٔ محلهٔ ترک و دیلم بنا نهاد (ابن خلکان، ۳۸۰-۳۷۵/۱؛ ذهبی، ۳۲؛ مقریزی، *الخطط*، ۲۷۳/۲؛ ماهر محمد، ۱۶۵/۱). بنای الازهر در ۲۴ جمادی‌الاول ۳۵۹ق/۴ آوریل ۹۷۰م آغاز شد و در ۷ رمضان ۳۶۱ق/۲۲ ژوئن ۹۷۲م پایان یافت و در همان رمضان، نخستین نماز جمعه در آن اقامه شد (ابن خلکان، ۳۸۰/۱؛ سیوطی، ۲۵۱/۲؛ زکی، ۱۷، ۵۱). گفته شده که سبب اشتهار این جامع بزرگ به الازهر، انتساب آن به دخت رسول خدا، «فاطمة الزهراء»، یا محاط بودن به کاخهای با شکوه خلافت (القصور الزاهره)، یا درخشندگی آن در میان دیگر جامعهای مصر بوده است (مقریزی، همان، ۳۶۲/۱؛ ابن ایاس، ۱(۱)/۱۸۹؛ داج، ۵-۶).

روزگار حکومت العزیزبالله، پسر و جانشین المعز، آغاز برنامه‌های آموزشی و پرورشی نسلی آشنا به نظام فقهی فاطمیان بود که به تدریج جایگزین نظام فقهی مذاهب رایج اهل سنت در قلمرو اسماعیلیان می‌شد. قاضی ابوحنیفه، نعمان بن محمد (د ۳۶۳ق/۹۷۴م)، فقیه مالکی مذهبی که به شیعه گراییده بود، کتابهای *افتتاح الدعوة*، *شرح الاخبار*، *الاقتصار* و آثاری دیگر را در فقه اسماعیلی و ردّ بر فقه ابوحنیفه، مالک و شافعی نوشت و با تألیف کتاب *اختلاف الفقهاء*، مذهب اهل بیت را بر اساس مبانی اعتقادی اسماعیلیه استوار ساخت (ابن خلکان، ۴۱۵/۵-۴۱۶). پس از وی پسرش، ابوالحسن علی بن نعمان (د ۳۷۴ق/۹۸۴م)، نخستین قاضی‌القضات مصر در عصر فاطمیان، در صفر ۳۶۵ (یا ۳۶۶ق) به فرمان العزیز، همراه گروهی به الازهر رفت و به املای کتاب *الاقتصار*، از نوشته‌های پدرش پرداخت. این کار تا مدتها بعد از سوی رجال علمی این خاندان، همچنان ادامه یافت (همو، ۴۱۷/۵، ۴۱۹؛ امین، احمد، ۱۹۸/۱). افزون بر این، وزیر ابوالفرج یعقوب بن یوسف، معروف به ابن کِلّس در ۳۷۸ق، با موافقت خلیفه برای گروهی از فقیهان، حقوقی برقرار کرد و برای زندگی آنان در کنار جامع، خانه‌ای بساخت. کمکهای مالی این وزیر و خلیفه العزیز بر رونق الازهر و رواج آموزشهای آن افزود (مقریزی، همان، ۲۷۳/۲، ۳۴۱؛ قلقشندی، ۳۶۳/۳؛ حسن، ۴۲۷؛ ماهر محمد، ۱۶۷/۱).

به روزگار الحاکم بامرالله (حک ۳۸۶-۴۱۱ق/۹۹۶-۱۰۲۰م)، بنای مسجدی جدید که به نام او، جامع الحاکمی شهرت یافت، سنت ایراد

1. «İznik'de...»

خطبه و اقامهٔ نماز را که به جامع الازهر اختصاص داشت، بر هم زد و پس از آن، وی جمعه‌ای را در جامع خویش و دیگر جمعه‌های ماه را در الازهر و جامع ابن طولون و جامع مصر (فسطاط)، نماز می‌گزارد. با اینهمه، نوسازیها و ارسال هدایای ارزنده از جمله کتابهای نفیس به کتابخانهٔ نوبنیاد الازهر و انتقال بسیاری از کتابهای کاخ خلافت به این کتابخانه و تعیین موقوفات، از توجه خاص حاکم، به این جامع نشان داشت (سیوطی، ۲۵۱/۲-۲۵۲؛ مقریزی، *الخطط*، ۲۷۳/۲-۲۷۷؛ عنان، *الحاکم*...، ۱۵۴-۱۵۵؛ ماهر محمد، ۸۴/۱؛ سیف آزاد، ۲۸).

دارالعلم یا دارالحکمه، دومین نهاد آموزشی فاطمی که به فرمان الحاکم در قاهره بنیاد یافت، تا اندازه‌ای از اهمیت الازهر کاست. به ویژه تسامحی که این خلیفه در آغاز فعالیت دارالعلم نسبت به مذاهب اهل سنت از خود نشان داد و دعوت او از مدرسان سنی و نیز گروهی از دانشمندان علم نجوم، پزشکی و ادب سبب شد تا به تدریج روند آموزشها از انحصار دانشهای مذهبی فاطمی بیرون شود، اما چندان نپایید که الحاکم به دستگیری مدرسان سنی مذهب و قتل و حبس آنان فرمان داد و از آن پس آموزشها به همان شیوهٔ مذهبی اسماعیلیان ادامه یافت (مقریزی، همان، ۴۵۸/۱؛ غنیمه، ۹۴-۱۰۰؛ داج، ۲۵-۲۶). چنین می‌نماید که تعلیم و تعلّم مباحث فقهی و دانشهای دینی، مذهبی و ادبی به الازهر اختصاص داشت و تکیه بر آراء فلسفی بر اساس عقاید باطنی و معتزلی و مبانی فلسفی فاطمی که در روزگار الحاکم رونق چشمگیری یافته بود، ویژهٔ دارالعلم بود (خفاجی، ۱۸/۱-۱۹؛ نیز نک: ماهر محمد، ۱۶۷/۱).

انقراض سلسلهٔ شیعی مذهب آل بویه در ایران و عراق، و چیرگی سلجوقیان پشتیبان خلافت عباسی، در سستی بنیان دولت فاطمیان و روند علمی ـ آموزشی الازهر تأثیراتی شگرف داشت. با اینهمه، داعیان اسماعیلی پرورش یافتهٔ الازهر، در سرزمینهای خلافت شرقی، خاصه در ایران و عراق، خلیفگان بغداد و حکمرانان هوادار آنان را سخت به هراس می‌افکند.

اوضاع نابسامان سیاسی در قلمرو خلفای عباسی، خاصه شورش ارسلان بساسیری و برگرداندن خطبه به نام المستنصر فاطمی در بغداد، می‌رفت تا به سلطهٔ فاطمیان بر سرزمینهای شرقی قلمرو اسلام بینجامد (ابن اثیر، ۶۴۱/۹، ۶۴۸ - ۶۴۹؛ ابن تغری بردی، ۲۰/۵) و اگر طغرل بغداد را نمی‌گشود و عباسیان را باز برخلافت مستقر نمی‌کرد، چه بسا خلافت آنان منقرض می‌شد. شاید به همین سبب و نیز تبلیغات دامنه‌دار اسماعیلیان و نفوذ روزافزون خلفای فاطمی (نک: همایی، ۳۰-۳۱) بود که خواجه نظام‌الملک طوسی (مق ۴۸۵ق/۱۰۹۲م)، وزیر مقتدر الب ارسلان و ملکشاه سلجوقی به تأسیس نهادهای آموزشی جهت پرورش فقیهانی جدلی برای نفی تبلیغات داعیان ازهری پرداخت. او پر آوازه‌ترین مدارسی را که در انتساب به وی «نظامیه» نام گرفت، در مراکز مهم قلمرو گستردهٔ سلجوقیان بنیاد نهاد که مجهزترین آنها، نظامیهٔ بغداد و نیشابور بود (نک: کسایی، *مدارس*...، ۶۹، ۷۳-۷۴). به روزگار الآمر فاطمی (حک ۴۹۵-۵۲۴ق/۱۱۰۱-۱۱۳۰م) که پس از انشعاب اسماعیلیان به دو فرقهٔ مُستعلیه و نزاریه به خلافت رسید، تعطیلی موقت دارالعلم بر رونق فعالیتهای الازهر افزود. اهدای درِ چوبی منبت کاری شده به این جامع که اکنون در موزهٔ هنری قاهره نگهداری می‌شود، از سوی وی و نیز بنای مقصوره‌ای با شکوه به نام فاطمة الزهراء به فرمان جانشین وی الحافظ (حک ۵۲۴ -۵۴۴ق/۱۱۳۰- ۱۱۴۹م)، آخرین اخباری است که از این زمان تا پایان روزگار فاطمیان در رسیدگی به کار الازهر گزارش شده است (مقریزی، همان، ۲۷۵/۲؛ سیوطی، ۲۵۱/۲؛ داج، ۲۸-۲۹).

مهم‌ترین پشتوانهٔ مالی الازهر در عصر فاطمیان، موقوفات دولتی و خصوصی و صدقات نقدی و جنسی بود که دیوانی خاص داشت و قاضی القضات بر آن نظارت می‌کرد. گذران روزی استادان، دانشجویان و دیگر دست اندرکاران و نیز هزینهٔ نگهداری و نوسازی الازهر از محل این درآمدها، تأمین می‌شد. این شیوه تا اوایل سدهٔ ۱۴ق/۲۰م که ادارهٔ اوقاف مصر بر موقوفات الازهر دست یافت، همچنان ادامه داشت (مقریزی، همان، ۲۷۴/۲- ۲۷۵؛ ماهرمحمد، ۱۷۲/۱-۱۷۳، ۱۷۹؛ خفاجی، ۹۶/۳). مسئولیت علمی ـ آموزشی الازهر را مشایخ و پیشوایان مذهبی، برپایی جشنها و سوگواریها و امور تبلیغی را داعی‌الدعات، و نوسازی و بخششهای مالی را خلفا، امیران و وزیران بر عهده داشتند. مهم‌ترین فعالیتهای جامع الازهر در دورهٔ فاطمیان از این قرار بود: ایراد خطبه به نام خلیفگان فاطمی، افزودن عبارت «حیّ علیٰ خیرالعمل» در اذان، بر پا داشتن سوگواری عاشورای حسینی، برپایی مجالس الحکمه در حضور خلیفه و وزیران و دانشمندان برای تشکیل مجالس درس، چراغانی و قرآن خوانی ۴ شب اول و نیمهٔ رجب، اول و نیمهٔ شعبان که گاه خلیفه و خاندانش در آن شرکت داشتند و به ویژه آموزشهای اسماعیلی در کنار علوم و فنون رایج آن عصر (مقریزی، همان، ۳۹۱/۱، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۶۵-۴۶۶، ۲۷۳/۲؛ ذهبی، ۳۲؛ عنان، مورخو...، ۱۲۲، ۱۲۷؛ ماهر محمد، ۱۶۷/۱، ۱۸۱، ۱۸۳؛ خفاجی، ۴۶/۱-۴۷، ۴۹).

حسن ابن زولاق (د ۳۸۶ق/۹۹۶م)، احمد بن ابی العوام، قاضی مصر در زمان الحاکم، امیر مختار محمد بن عبیدالله مسبّحی (د ۴۲۰ق/۱۰۲۹م) از مورخان بزرگ مصر، ابن هیثم حسن بن حسن بصری (زنده در ۴۳۰ق/۱۰۳۹م)، مهندس و فیزیک‌دان نامی اسلام، ابوعبدالله محمد قضاعی (د ۴۵۴ق/۱۰۶۲م)، از دانشمندان بزرگ عصر فاطمی از جملهٔ مدرسان و قاضیان یا دانش آموختگان برجستهٔ الازهر در این دوره بوده‌اند (ابن ابی اصیبعه، چ قاهره، ۹۱/۱؛ ابن حجر، ۶۱۱؛ ماهر محمد، ۱۷۷/۱-۱۷۹؛ خفاجی، ۴۱/۱-۴۳).

الازهر درعصرایوبیان (۵۶۷-۶۵۰ق/۱۱۷۲-۱۲۵۲م): صلاح‌الدین ایوبی پس از مرگ خلیفه العاضد فاطمی (حک ۵۵۷ -۵۶۷ق/۱۱۶۲-۱۱۷۲م)، مذاهب اهل سنت را از نو در بین جامعهٔ مصری، رسمیت داد (ابن اثیر، ۳۶۸/۱۱؛ ابن خلکان، ۱۵۷/۷؛ ابن تغری بردی،

۶۳/۶). صلاح‌الدین که خود مذهب شافعی داشت، صدرالدین عبدالملک ابن درباس شافعی (د ۶۰۵ق/۱۲۰۹م) را منصب قاضی القضاتی مصر داد و به فتوای او اقامهٔ نماز جمعه را که طبق موازین شافعی مذهبان در دو جامع شهر جایز نبود، به جامع الحاکم که فضایی فراخ‌تر داشت، انتقال داد. این امر که تا ۱۰۰ سال استمرار یافت، از اعتبار جامع الازهر فروکاست (سیوطی، ۲۵۲/۲؛ نیز نک: ماهر محمد، ۱۶۸/۱؛ ولی، ۵۰۰، ۵۰۸). تأسیس مدارس شافعی ـ حنفی به فرمان صلاح الدین و جانشینان او که به گفتهٔ ابن خلکان (۲۰۶/۷ـ۲۰۷) تا آن زمان در مصر بی‌سابقه بود و حمایتهای مادی و معنوی از دانشمندان سنی مذهب، رکود روز افزون الازهر را در پی‌داشت (خفاجی، ۵۹/۱ ـ۶۰). از این پس، الازهر با تغییر شیوهٔ برنامه‌های آموزشی ـ تبلیغی گذشته، در شمار یکی از نهادهای آموزشی مذاهب اهل سنت درآمد. مجادلات فرقه‌ای و انحصار برنامه‌های آموزشی این دوره به مسائل مذهبی سنّیها که از سوی ایوبیان هوادار سیادت مذهبی عصر نظام الملکی در مصر رواج یافته بود، سبب شد تا مواد درسی الازهر به علوم ادبی و مباحث فقهی و حدیثی، محدود شود (ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۳(۱)/۳۳۹؛ خفاجی، ۶۲/۱). حضور ابوحفص ابن فارض مصری (د ۶۳۲ق/ ۱۲۳۵م) بزرگ‌ترین سرایندهٔ اشعار عرفانی به زبان عربی، در الازهر و شرکت بسیاری از هواداران تصوف در محضر او، نشانهٔ رونق آموزشهای صوفیانه در الازهر عصر ایوبیان بوده است (ابن عماد، ۲۶۲/۷؛ فاخوری، ۵۱۶؛ زرکلی، ۵۵/۵). قاسم بن فیره شاطبی ضریر (د ۵۹۰ق/۱۱۹۴م)، پیشوای قاریان مصر و عالم در نحو و لغت، حسن بن خطیر فارسی، فقیه بزرگ حنفی که در ریاضی، طب، تفسیر و لغت نیز عالمی توانمند بود و ابو محمد قاسم بن علی ابن عساکر، در شمار مدرسان الازهر در این دوره بوده‌اند (ابن رُشید، ۲۹۶/۳ـ۲۹۷؛ ماهر محمد، ۱۷۹/۱).

جامع‌الازهر در روزگار ممالیک ترک زبان بحری (۶۴۸ ـ۷۸۴ق/ ۱۲۵۰ـ۱۳۸۲م) که پس از ایوبیان بر مصر فرمان راندند، با وجود بیگانگی آنان با ادب عرب و علوم اسلامی، مقارن حملهٔ مغولان به سرزمینهای شرقی اسلام، به عنوان پایگاه و نگاهبان علوم اسلامی درآمد (داج، ۵۱ ـ۵۲). ملک ظاهر بیبرس (حک ۶۵۸ ـ۶۷۶ق/۱۲۶۰ـ ۱۲۷۷م) الازهر را به سان دیگر ویرانه‌های به جا مانده از جنگهای صلیبی در مصر، نوسازی، موقوفاتش را احیا، و مقصوره‌ای در آن بنا کرد. سپس با اخذ فتوایی از فقیهان حنفی، پس از ۱۰۰ سال وقفه، در جمعهٔ ۱۸ ربیع‌الاول ۶۶۵ خطبه و نماز جمعه در این جامع از نو اقامه شد (مقریزی، *الخطط*، ۲۷۵/۲ـ۲۷۶؛ قس: قلقشندی، ۳۶۰/۳). تعیین استادان فقه و حدیث و الٰهیات، تأمین زندگی مدرسان و طلاب، انتخاب امام جماعت، اعلان احکام دولتی برای امر به معروف و نهی از منکر در الازهر و نوسازیهای پی‌درپی آن، نشانهٔ توجه حکمرانان این سلسله، به ویژه بیبرس و المنصور سیف الدین قلاوون و ملک الاشرف صلاح الدین، به الازهر و بازیافت اعتبار از دست رفتهٔ این نهاد بزرگ عصر فاطمی بوده است (داج، ۵۷ ـ۵۸). در زمان ملک ناصر (۶۹۳ـ۷۴۱ق) افزون بر بازسازی همهٔ خرابیهایی که در زلزلهٔ سال ۷۰۲ق، بر الازهر وارد شده بود، یکی از امیران وی به نام علاءالدین طیبرس (د ۷۱۹ق)، مدرسهٔ طیبرسیه را برای تدریس فقیهان شافعی در جانب غربی الازهر ساخت. این مدرسه که با گذشت زمان در درون الازهر واقع شد، بعدها به کتابخانهٔ این جامع اختصاص یافت. تأسیس مدرسهٔ آق بُغاویه در جانب چپ الازهر و رو به روی طیبرسیه که آن هم بعدها بخشی از کتابخانهٔ الازهر شد و بنای حجره‌ها برای درس قرآن کودکان یتیم، از دیگر اقدامات انجام گرفتهٔ این دوره بوده است (مقریزی، همان، ۲۷۵/۲ـ۲۷۶، ۳۸۳؛ خفاجی، ۶۵/۱ ـ۶۶؛ مبارک، ۲۵۷/۲؛ داج، ۶۰ ـ ۶۱).

از گزارش ابن بطوطه (۴۰/۱)، چنین برمی‌آید که کسانی چون شرف‌الدین عیسی بن مسعود زَواوی مالکی (د ۷۴۳ق/۱۳۴۲م)، مدرس فقه و حدیث و قوام‌الدین کرمانی، صاحب فتوا در تمامی مذاهب اهل سنت، در الازهر مجالس درس داشته‌اند. اشارهٔ ابن بطوطه به عبای پشمین و خشن و عمامهٔ پشمی سیاه‌رنگ کرمانی، پوشش یک استاد ازهری در آن دوره را نشان می‌دهد (همانجا؛ زرکلی، ۱۰۹/۵؛ ولی، ۵۱۲ـ۵۱۳).

در عصر ممالیک بُرجی (۷۸۴ـ۹۲۳ق) نیز بر اعتبار علمی و شکوفایی آموزشی الازهر افزوده شد. دلبستگی مؤید شیخ (حک ۸۱۵ـ ۸۲۴ق)، یکی از حکمرانان این سلسله به الازهر چندان بود که نزدیک‌ترین امیران خود را به مدیریت این نهاد می‌گماشت. در ۸۱۸ق که یکی از این امیران به نام سودوب نظارت الازهر را بر عهده داشت، شمار طلاب مقیم الازهر در رواقهای عجمی، مغربی، زَیلَعی، بیش از ۷۵۰ نفر بوده است که از خیرات و صدقات افراد نیکوکار نیز برخوردار بودند. این معنی موجب ازدحام مردم، خاصه در شبهای ماه رمضان، برای استفاده از این مزایا در الازهر می‌شد، به طوری که امیر سودوب را بر آن داشت تا با جمعی از غلامان خود، به خوابگاههای این جامع بتازد و عده‌ای را مضروب و زندانی کند. در پی این رویداد، مجالس درس جامع مدتی از فعالیت باز ایستاد (مقریزی، همان، ۲۷۷/۲، *السلوک*، ۴(۱)/۳۲۲ـ۳۲۳؛ خفاجی، ۶۷/۱، ۷۲).

در دورهٔ حکمرانی قایتبای (۹۰۲ـ۹۰۴ق/۱۴۹۷ـ ۱۴۹۹م) و جانشینان او، تا سلطهٔ عثمانیان بر مصر، با همهٔ پریشانیها که در دولت ممالیک راه یافته بود، ادارهٔ الازهر و نیکو نگاه داشتن بنا و توجه به فعالیتهای آموزشی و رسیدگی به امر معیشت استادان و دانشجویان با علاقهٔ بسیار دنبال می‌شد. حضور دانشمندان دیندار و پارسا چنان روحانیتی برای این جامع فراهم کرده بود که محرومیت از حضور در آن، به نوعی نفرین تعبیر می‌شد (نک: داج، ۷۲). از این رو، روزگار ممالیک برجی، دوران شکوفایی فرهنگ و تمدن مصر و برخورداری الازهر از انبوه عالمان بنام و قبله گاه طالبان دانش از اقصیٰ نقاط بلاد اسلام بوده است (ابن ظهیره، ۱۹۰؛ خفاجی، ۷۶/۱).

ابن خلدون که در ۷۸۴ق/۱۳۸۲م، به روزگار سلطان ظاهر برقوق، به مصر رفته، و بر منصب قضا و تدریس در جامع الازهر دست یافته، از قاهره به سواداعظم دنیا و شهری پر از خانقاهها و مدارس و دانشمندان یاد کرده است (نک: *العبر*، ۶/۴۸۳-۴۸۴). با اینهمه، از مواد و کتابهای درسی و نیز گرایش بیشتر استادان و دانشجویان الازهر به علوم مذهبی و ادبی، بر می‌آید که افکار سنتی حاکم بر نهادهای آموزشی عصر ایوبیان به این دوره راه یافته، و پژوهش و تحصیل در علوم عقلی و دانشهای ریاضی، پزشکی، فیزیک و شیمی در الازهر، به گونه‌ای کارآمد، درخشش نداشته است. نقد و نظر ابن خلدون از شیوه‌های رایج در قاهره، خاصه در الازهر که خود در آن تدریس می‌کرده، نشانهٔ مردود و مهجور بودن مدعیان باب اجتهاد و الزام تقلید ملت اسلام از پیشوایان مذاهب اهل سنت بوده است (همو، *مقدمه*، ۴۴۸). وی استادان معاصر خویش را به شیوه‌های سودمند و کارآمد آموزشی ناآشنا یافته است (همان، ۵۳۵).

به هر روی دانشمندانی که در این دوره در زمینه‌های ادب، تاریخ، جغرافیای تاریخی، علوم دینی و مذهبی، حدیث و دیگر شاخه‌های علوم انسانی و احیاناً دانشهای عقلی درخشیده‌اند، بیشتر از سرزمین مصر و در شمار استادان و دانش آموختگان الازهر بوده‌اند که از آن میان: ابوالحسن علی بن یوسف لخمی شطنوفی شافعی (د ۷۱۳ق/۱۳۱۳م) از استادان برجستهٔ علم قرائت *قرآن*، شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب نویری (د ۷۳۲ یا ۷۳۳ق) مؤلف *نهایة الارب فی فنون الادب*، احمد ابن فضل‌الله عمری (د ۷۴۹ق/۱۳۴۸م) نویسندهٔ کتاب *مسالک الابصار فی ممالک الامصار* و قلقشندی (احمد بن علی) صاحب *صبح الاعشیٰ فی صناعة الانشاء* شهرت بسزایی داشتند (سیوطی، ۱/۵۰۶؛ ابن جزری، ۱/۵۸۵؛ خفاجی، ۱/۷۴). افزون بر اینان، می‌توان به ابن حجر عسقلانی (د ۸۵۲ق)، از دانشمندان مشهور در تاریخ، فقه و حدیث، و نیز کمال‌الدین ابوالبقاء دمیری (د ۸۰۸ق)، مؤلف کتاب معروف *حیاة الحیوان الکبریٰ*، اشاره کرد (سخاوی، ۲/۳۹؛ خفاجی، ۱/۷۵). برخی از پژوهشگران معاصر، تقی‌الدین ابوالعباس مقریزی (د ۸۴۵ق/۱۴۴۱م) و جلال‌الدین سیوطی (د ۹۱۱ق/۱۵۰۵م)، دو دانشمند بلند آوازهٔ مصری را که بارها در آثارشان از مسائل گوناگون الازهر یاد کرده‌اند، در شمار مدرسان و دانش آموختگان این جامع نام برده‌اند (عنان، *مورخو*، ۸۷؛ خفاجی، ۲/۵۷).

الازهر در عصر عثمانی: سلطان سلیم اول (سل ۹۱۸-۹۲۶ق)، در ۹۲۳ق، سلسلهٔ ممالیک مصر را برانداخت و خطبهٔ نماز جمعه در جامع الازهر به نام این سلطان فاتح عثمانی که خود را خلیفهٔ مسلمانان می‌پنداشت، خوانده شد (ولی، ۵۱۳). درگیریهای پی‌گیر ممالیک محلی با پاشایان عثمانی (نک: حتی، ۲/۹۰۳-۹۰۴)، چپاول اموال و تجاوز به حریم مساجد جامع، دستگیری بسیاری از دانشمندان و قاضیان و انتقال نخبگان آنان به قسطنطنیه، هر چند جامع الازهر را درگیر نابسامانیهای اداری و آموزشی کرد، اما با بخشودن فراریان پناهنده به الازهر و شرکت سلطان سلیم و سرداران عثمانی در مراسم نماز جمعهٔ این جامع، نخستین نرمشها از سوی عثمانیان نسبت به این نهاد کهن خودنمایی کرد. شرکت شماری از پیشوایان مذاهب چهارگانه که بیشتر از عالمان برجستهٔ ازهری بودند، در مجالس مشورتی دیوان عالی، اعتبار علمی الازهر را تا اندازه‌ای زنده نگاه داشت. از این گذشته، نیاز ترکان به عالمان دینی و نظام قضایی مبتنی بر فتواهای شرعی و دعاوی مربوط به مذاهب فقهی، رسیدگی به موقوفات و امور کشورداری، نقش سیاسی ـ اجتماعی الازهر را در برقراری عدالت اجتماعی و حفظ میراث فرهنگی اسلام و زبان عربی، بیش از پیش چشمگیر کرد (خفاجی، ۱/۷۷، ۷۹، ۸۵؛ داج، ۷۸، ۸۱، ۸۲).

ابن ملیح ابوعبدالله قیسی، جهانگرد مغربی که میان سالهای ۱۰۴۰-۱۰۴۲ق به روزگار حکمرانی خلیل پاشا بر مصر، از آنجا دیدار کرده، از جامع الازهر، به عنوان بزرگ‌ترین نهاد عبادی ـ آموزشی آن دیار و فعال در اقامهٔ نماز و تلاوت *قرآن* و تدریس علوم اسلامی با انبوهی از طالبان دانش از شرق و غرب جهان اسلام که با استفاده از مزایای خوراک و پوشاک در ۵ رواق این جامع مسکن داشتند، یاد کرده، و شیخ ابوالحسن علی آجهوری مالکی و ابوالعباس احمد بن عیسیٰ مالکی، مشهور به کلبی را از مدرسان برجستهٔ الازهر در این دوره نام برده است (ولی، ۵۱۴-۵۱۵).

از نیمهٔ سدهٔ ۱۱ق/۱۷م، حکمرانان عثمانی، یکی از دانشمندان مشهور علوم دینی را با عنوان شیخ به ریاست الازهر بر می‌گماشتند. این سنت مشیخهٔ الازهر که ریشه در روزگار فاطمیان داشت، تا اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، همچنان ادامه یافت (ماهر محمد، ۱/۱۸۵). شیخ محمد بن عبدالله خرشی (د ۱۱۰۱ق/۱۶۹۰م)، ابراهیم بن محمد برماوی (د ۱۱۰۶ق/۱۶۹۵م) و محمد نشرتی (د ۱۱۲۰ق/۱۷۰۸م)، از فقیهان بنام و نخستین مشایخ الازهر در عصر عثمانی بوده‌اند (خفاجی، ۱/۸۸، ۱۴۲؛ ولی، ۵۱۶). در این دوره، رئیس الازهر بر تمامی امور این جامع اشراف داشته، و هر یک از واحدهای مسکونی الازهر را شیخی سرپرستی می‌کرده است. شیخ الازهر از این هنگام چندان اعتبار داشت که افزون بر سرپرستی همهٔ نهادهای آموزشی مصر، از مشاوران مورد اعتماد دولت در مسائل مهم این بخش از قلمرو عثمانی بود (ماهر محمد، ۱/۱۸۵؛ داج، ۸۲-۸۳). با اینهمه، گسترش فقر و ناامنی و بیماریهای فراگیر، جامعهٔ مصر را چنان به صوفی‌گرایی سوق داد که حتیٰ مشایخ الازهر نیایشهای صوفیانه و سماع و رقص را جایز می‌شمردند و با اولیای تصوف روابطی نزدیک داشتند (همو، ۸۴). از همین رو، آموزشهای الازهر سخت به سستیٔ گرایید، چنانکه احمدپاشا والی مصر در ۱۱۶۱ق/۱۷۴۸م، شیخ عبدالله شبراوی رئیس الازهر را به چاره‌جویی فراخواند (ماهر محمد، ۱/۱۶۹؛ خفاجی، ۱/۷۹، ۳/۷۱). در این زمان برای ورود به الازهر و حضور و غیاب مدرسان و دانشجویان، ضابطه‌ای وجود نداشت. انتخاب درس و استاد، آزاد و بی برنامه بود. انتصاب مدرسان جنبهٔ رسمی نداشت و چنان بود که

دانشمندی برجسته با عنوان شیخ برپایهٔ ستونی که به وی اختصاص می‌یافت، بر کرسی درس می‌نشست و شاگردان بر گرد وی حلقه می‌زدند. ساعات تشکیل درس از پیش تعیین نمی‌شد و در سرما و گرمای شدید، حضور شاگردان کاستی می‌گرفت. با اینکه الازهر از معتبرترین کانونهای آموزشی سرزمینهای عرب زبان قلمرو عثمانیان بود و حدود ۶۰ تا ۷۰ استاد و شمار بسیاری دانشجوی بومی و غیربومی به تعلیم و تعلم در آن اشتغال داشتند، از درخشش آموزشی عصر ممالیک، بی‌بهره بود و مواد درسی را بیشتر مباحث صرفی و نحوی، معانی و بیان، ادب عربی و مسائل فقهی تشکیل می‌داد و به دانشهای پزشکی، ریاضی، شیمی و نجوم کمتر توجه می‌شد؛ چنانکه کیمیاگری و طالع بینی بازاری به مراتب گرم‌تر از دانشهای شیمی و نجوم داشت (داج، ۹۲-۹۳،۹۳،۱۰۴-۱۰۷).

مبارزات مشایخ الازهر در دوران اشغال مصر به دست سپاه ناپلئون: در پی تجاوز سپاه فرانسه به‌مصر (۱۲۱۳ق/۱۷۹۸م)، مشایخ الازهر از ناپلئون خواستند که نظامیانش با مردم به نرمی رفتار کنند. ناپلئون برای جلب رضای آنان، ۱۰ تن از استادان الازهر را به تشکیل شورایی فرمان داد که ریاست آن را عبدالله شرقاوی (د ۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م)، شیخ الازهر بر عهده داشت. اما مصریان در غیاب ناپلئون بر فرمانده نظامی وی شوریدند و او را کشتند و چون درخواست ناپلئون در بازگشت به قاهره از مشایخ الازهر برای جلوگیری از آشوب، بی‌پاسخ ماند و شرقاوی با فشار افکار عامه به اعلان مقاومت در برابر اشغالگران فرانسه تن در داد، ناپلئون ناچار الازهر را به توپ بست و شرقاوی و همکارانش را بازداشت، و گروهی از آنان را تیرباران کرد (زکی، ۲۵۶؛ خفاجی، ۹۲/۱؛ داج، ۱۱۰-۱۱۱). این درگیری و کشتار و غارت، گرچه الازهر را به نابسامانی و تعطیلی موقت کشاند، اما آبادانیهای پردامنهٔ ناپلئون در تأسیس کارخانه‌ها، بیمارستانها، چاپخانه‌ها و نشان دادن پیشرفتهای علمی غرب به مصریان، افقهای تازه‌ای از دانشهای پیشرفتهٔ اروپاییان را در دیدگاه ازهریون گشود و چندان نپایید که بسیاری از رجال علمی و مشایخ الازهر از جمله عبدالرحمان جبرتی (د ۱۲۳۷ق/۱۸۲۲م) و شیخ حسن عطار (د ۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م) با زبان فرانسه و فرهنگ غرب، آشنایی بسیار یافتند (همو، ۱۱۲-۱۱۳؛ نیز نک: زرکلی، ۲۲۰/۲).

اشغال زودگذر مصر به دست سپاهیان فرانسه با حملهٔ مشترک قوای انگلیس و عثمانی در ۱۲۱۶ق/۱۸۰۱م، پایان یافت. وزیر اعظم عثمانی به قاهره درآمد و در نماز جمعهٔ الازهر شرکت جست، اما توجه جامعهٔ مصری و دانش آموختگان ازهری به دانشهای نوین مغرب زمین، آثاری شگرف برجای نهاد و جامعهٔ مصری را به مرحله‌ای از تجدد که سرآغاز عصر نهضت علمی و ادبی در جهان عرب بود، سوق داد (ضیف، ۱۲-۱۳). چهره‌های سرشناس علمی مانند احمد دَمَنهوری (د ۱۱۹۲ق/۱۷۷۸م)، ادیب و مورخ و آشنا به دانشهای یونانی، حساب و هندسه، گیاه شناسی و پزشکی، و شیخ محمد تَشرتی، پزشک، فیلسوف و مهندس آشنا به علوم یونانی، و شریف سید قاسم تونسی (د ۱۱۹۳ق)، ریاست و یا استادی الازهر را بر عهده داشتند (عیسیٰ بک، ۱۶۶؛ خفاجی، ۷۵/۱، ۱۱۳/۲؛ داج، ۹۳-۹۴).

الازهر در عصر محمدعلی‌پاشا و جانشینان او: به‌دنبال نابسامانیهای سیاسی ـ اقتصادی ناشی از چیرگی دوبارهٔ عثمانیان بر مصر، مشایخ الازهر به نشانهٔ اعتراض، کلاسهای درس را تعطیل کردند و در ۱۲۲۰ق/۱۸۰۵م از محمد علی، افسر فرمانده سپاه ینی‌چری عثمانیان خواستند که پاشای ترک را از کار برکنار کند و خود سررشتهٔ امور را در دست گیرد. از آغاز درگیری هواداران محمدعلی با ممالیک محلی تا سلطهٔ کامل وی بر مصر (۱۲۲۶ق/۱۸۱۱م)، هر چند بر دامنهٔ هرج و مرجهای سیاسی و آشفتگی الازهر و مصادرهٔ موقوفات و ناخشنودی رجال علمی آن افزوده شد، اما اقدامات اصلاح گرانهٔ او در فرستادن شماری از دانشجویان مصری و دانش آموختگان ازهری به اروپا، آیندهٔ امید بخشی را در دگرگونی نظام آموزشی این جامع، نوید می‌داد (فاخوری، ۶۵۰)؛ چنانکه رفاعه طهطاوی، نخستین محصل از این گروه، پس از بازگشت از اروپا در ۱۲۴۱ق با تدریس علوم انسانی و دیگر دانشهای پیشرفتهٔ غربی که حدود ۴۰ سال استمرار یافت، از معدود مشایخ بزرگ الازهر بود که در انتقال دانشهای نوین اروپایی به این کشور و تشویق محمد علی به انتصاب مدیران دانشمند و رواج آموزشهای جدید در کنار تعالیم سنتی، نقش بسزایی داشت (ولی، ۵۲۱). پس از محمدعلی، سیاست تجددطلبی او در الازهر همچنان دنبال می‌شد، اما سیاست عباس حلمی (حک ۱۲۶۴-۱۲۷۰ق/۱۸۴۸-۱۸۵۴م)، با گسترش فرهنگ اروپایی در مصر ناسازگار می‌نمود. با اینهمه، آشنایی اروپاییان با نقشهٔ ساختمانی الازهر، شورایی شدن مدیریت و بهبود بخشیدن به وضع مالی آن با تصویب قانون اراضی ۱۲۷۴ق و نیز قانون مصوب ۱۲۸۸ق، دربارهٔ انتخاب استاد و دانشجو و امتحان مواد درسی و تأسیس دارالعلوم وابسته به الازهر در ۱۳۲۵ق، توجه استادان الازهر به تدریس تاریخ و هندسه و موسیقی، این نهاد سنتی را به دانشگاهی جدید، مبدل ساخت. در این زمان، الازهر ۳۱۴ مدرس و نزدیک به ۱۰ هزار دانشجو از مذاهب اهل سنت داشته است (مبارک، ۲۲۱/۱-۲۲۲؛ خفاجی، ۱۱۴/۲-۱۱۵، ۱۱۸؛ داج، ۱۱۸-۱۲۰).

سید جمال‌الدین اسدآبادی و جامع الازهر: او که در فاصلهٔ سالهای ۱۲۸۸-۱۲۹۷ق/۱۸۷۱-۱۸۸۰م، به قصد بیداری افکار مردم و اتحاد مسلمانان در مصر تلاش می‌کرد، با وجود واکنشهای شدید مشایخ محافظه‌کار الازهر، به موفقیتهای چشمگیری دست یافت و روح تازه‌ای از آزاداندیشی و وطن پرستی و گرایش به دانشهای نو را در کالبد این نهاد بزرگ علمی ـ آموزشی دمید (فاخوری، ۷۵۰؛ خفاجی، ۴/۲، ۳/۳، ۷۶). از نتایج درخشان این نهضت فکری، اقدامات شیخ محمد عبده (د ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م)، یکی از شاگردان و هواداران سید جمال‌الدین در الازهر بود که با ابراز شایستگی علمی و فکری، بعدها مُفتی اعظم مصر و رئیس دانشگاه الازهر شد. او با آموزشهای کارساز، افکار

تقلیدی و سنتی را از اذهان استادان و دانشجویان الازهر زدود (ضیف، ۲۱۸-۲۲۳؛ خفاجی، ۳/۲، ۱۵۰؛ داج، ۱۳۳-۱۳۴).

در فاصلهٔ سالهای ۱۲۸۹-۱۳۱۷ق/۱۸۷۲-۱۸۹۹م، قوانینی پرمحتوا از جمله اصلاح برنامه‌های درسی، افزودن دروس و مباحث جدید علمی، تأسیس کتابخانهٔ مرکزی، تنظیم بودجهٔ سالانه، تعیین لباس رسمی برای استادان، صدور پایان نامه‌های تحصیلی و علمی (الشهادة الاهلیة و الشهادة العالمیة) به تصویب رسید و شورایی شدن مدیریت، آیندهٔ امید بخشی را در روند برنامه‌های اداری-آموزشی الازهر ترسیم کرد (خفاجی، ۱۲۵/۱، ۱۱۴/۲-۱۲۲؛ داج، ۱۳۵-۱۳۸). در ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م به پیشنهاد رئیس دانشگاه، مدارس آق بغاویه و طیبرسیه در جنب الازهر به این جامع پیوست و هستهٔ کتابخانهٔ مرکزی الازهر در این مدارس پی‌ریزی شد (خفاجی، ۱۵۱/۲-۱۵۴؛ طنطاوی، ۸۶). درهمین سالها، شیخ محمد عبده در مقام ریاست الازهر، به رغم کارشکنیهای مخالفان، با ایراد سخنرانیها، تطبیق آیات قرآنی با بسیاری از کشفیات جدید علمی، تشویق دانش آموختگان ازهری به تألیف مقالات تحقیقی، الازهر را در مسیر بهره‌گیری از دانشهای نوین و آموزشهای سودمند قرار دارد (داج، ۱۳۵-۱۳۶). از دستاوردهای مهم عبده در الازهر، جلب دانشجویانی نخبه و روشنفکر در حلقهٔ درس بود که از مشهورترین آنان مصطفیٰ لطفی مَنْفَلوطی، محمد رشید رضا، سعد زغلول (د ۱۳۴۶ق) و طه حسین (د ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م) را می‌توان نام برد که در جنبش علمی و بیداری فکری نسل جدید مصر، نقشی بسزا داشتند (فاخوری، ۶۵۰، ۷۵۴؛ ضیف، ۲۲۲، ۲۲۴، جم؛ خفاجی، ۴/۲-۷، ۱۲-۱۳؛ زرکلی، ۲۰۰/۱، ۱۲۶/۶، ۲۵۲، ۲۳۹/۷).

پس از عبده برنامه‌های اصلاحی او توسط حسونه نواوی و برخی دیگر از مدیران الازهر همچنان دنبال شد و از اواخر سدهٔ ۱۹ و آغاز سدهٔ ۲۰ م با قانونی شدن حدود ۱۰ پیشنهاد اصلاحی، اقدامات ارزنده‌ای در اداره و آموزش الازهر به عمل آمد (داج، ۱۳۶-۱۴۲). با اینهمه، از گزارشها بر می‌آید که الازهر تا نیمهٔ اول سدهٔ ۲۰ م هنوز گرفتار پاره‌ای نابسامانیهای مالی و آموزشی و جمود فکری بوده، و بازده علمی دانشجویان پس از گذراندن ۱۲ سال در مقاطع مختلف تحصیلی، بسیار ناچیز بوده است. مدارک تحصیلی در این زمان هنوز به همان شیوهٔ سنتی صدور اجازه‌نامه‌ها بود و تصدی رؤسای واپس گرا و محافظه‌کار چون سلیم بشری و عبدالرحمان شربینی و مداخلات خدیو در دههٔ نخست سدهٔ ۲۰ م مانع اقدامات اصلاحی می‌شد (داج، ۱۴۳-۱۴۴). تا اینکه طبق قانون مصوب ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م، الازهر به عنوان برترین نهاد آموزشی مصر اعلام شد و مدارس واقع در شهرهای طنطا، دسوق، دمیاط، اسکندریه و نیز مدرسهٔ تربیت قضات (القضاء الشرعی) به تابعیت الازهر درآمد. هیأتی مرکب از رئیس الازهر و نمایندهٔ او، مفتی مصر، استادان برجستهٔ دانشکده‌ها، نمایندگان وزارت دارایی و دادگستری و معارف و اوقاف و ۴ تن از دانشمندان بنام و استادان مشهور با عنوان «مجلس الازهر الاعلیٰ» اداره و نظارت بر کار الازهر را بر عهده گرفتند (خفاجی، ۱۲۵/۱، ۸۴/۲؛ داج، ۱۴۵).

در ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م جامع‌الازهر ۱۰ هزار دانشجو در ۳ مقطع ابتدایی، متوسطه و عالی با ۱۷۷ کلاس درس و ۳۱۶ مدرس داشته که با روزگار محمدعلی پاشا تقریباً یکسان بوده‌است (همو، ۱۴۹-۱۵۰). با بروز جنگ جهانی اول، دانشجویان ازهری با تقویت روحیهٔ ملی جامعهٔ مصر، رهبری تظاهرات ضداستعماری را برعهده گرفتند (همو، ۱۵۰-۱۵۱).

فؤاد اول، نخستین پادشاه مصر نسبت به این نهاد کهنسال توجهی خاص داشت. در ۱۳۴۲ق/۱۹۲۳م، دورهٔ تحصیلات فوق لیسانس در رشته‌های سنتی الازهر دایر شد و مدرسهٔ قضات (القضاء الشرعی) و پس از آن سرپرستی مدرسهٔ تربیت معلم (دارالعلوم) به الازهر واگذار شد. با وزارت سعد زغلول، موقوفات جامع در اختیار دولت قرار گرفت و هرگونه انتصاب در الازهر بر عهدهٔ پادشاه و نخست‌وزیر بود (ضیف، ۱۸۲؛ داج، ۱۵۱-۱۵۲).

در خلال جنگ جهانی اول که قاهره مرکز عملیات جنگی بریتانیا در خاورمیانه بود، با وجود بهره‌گیری مصر از علوم و فنون غربی، همچنان تفکر قرون وسطایی بر الازهر حاکم بود. با اینهمه، در این زمان دانشمندانی اصلاح‌گرا چون شیخ مصطفیٰ مراغی و محمد احمدی ظواهری و شیخ محمود شلتوت، به ریاست الازهر رسیدند (خفاجی، ۱۶۵/۱، ۱۶۹). در نتیجهٔ تلاشهای آنان در ۱۳۴۹ق/۱۹۳۰م، با تصویب فؤاد، الازهر به دانشگاهی جامع و واقعی مبدل شد. مدارس آمادگی و مقدماتی (المعاهد المدنیه) وابستهٔ به الازهر در شهرهای مهم مصر دایر شد. تعلیمات عالی در ۳ دانشکدهٔ اصول دین، شریعت اسلامی و زبان عربی برقرار شد. شماری از دانش آموختگان این دوره به خارج فرستاده شدند و با تأسیس چاپخانه، نخستین نشریهٔ الازهر با عنوان *نور الاسلام* و سپس به نام *مجلة الازهر*، منتشر شد (همو، ۸۱/۲؛ داج، ۱۵۱-۱۵۷، ۱۸۴).

به روزگار پادشاهی فاروق (۱۹۳۶-۱۹۵۲م)، دانشگاه الازهر گرفتار نابسامانیهای سیاسی بود. با این حال، بنای دانشگاهی جدید و دو دانشکدهٔ شریعت اسلامی و زبان عربی در شرق بنای قدیم در ۱۳۶۹-۱۳۷۰ق، الازهر را از مسجدی کهن به صورت دانشگاهی برخوردار ازمظاهر نو مبدل ساخت. در این دوره با گرایش بسیاری از استادان و دانشجویان ازهری به‌نهضت اخوان المسلمین، این دانشگاه صحنهٔ تظاهرات سیاسی و اعتقادی شد، تا اینکه سرانجام با کودتای افسران جوان و اعلام نظام جمهوری در مصر از ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م، الازهر به مرحله‌ای دیگر از دگرگونیهای سیاسی و علمی وارد شد (همو، ۱۶۱-۱۶۲).

در عصر انقلاب، در پرتو همکاری متقابل رؤسای جمهوری با استادان الازهر، این دانشگاه در مسیر پیشرفت قرار گرفت و بسیاری از طالبان دانش، از کشورهای آسیایی و افریقایی را به خود جذب کرد. شرکت رؤسای جمهوری مصر و سوریه به هنگام طرح تشکیل

جمهوری متحد عربی در ۱۳۷۹ق/۱۹۵۸م، در نماز جمعهٔ الازهر، یادآور همان شکوه و جلال شرکت خلیفگان فاطمی در این نهاد کهن بود (همو، ۱۶۵ـ۱۶۶).

از جمله گامهای ارزندهٔ الازهر در دورهٔ اخیر، تأسیس کرسی فقه شیعهٔ جعفری بود که پس از تأسیس دو کرسی فقه حنفی و شافعی در دانشکدهٔ الٰهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران در ۱۳۳۵ش به عنوان عملی متقابل صورت گرفت (کسایی، *کارنامهٔ...*، ۵۸).

در این دوره، شورای عالی مرکزی به نام «مجلس الازهر الاعلیٰ» بالاترین مرجع رسیدگی به تمامی امور این دانشگاه بود. اعضای هیأت علمی الازهر در ۳ مرتبهٔ استاد صاحب کرسی (الاستاذ ذوالکرسی)، استادیار (الاستاذ المُساعد) و مربی (المدِّرس) به تدریس می‌پرداختند (داج، ۱۶۸). در فاصلهٔ سالهای تحصیلی ۱۳۶۴ـ ۱۳۶۶ق، شمار دانشجویان خارجی الازهر از کشورهای افریقایی، آسیایی و اروپای شرقی، حدود هزار نفر بوده است و رشته‌های روان شناسی، جامعه شناسی، تاریخ سیاسی، فیزیک، شیمی، زیست شناسی و تربیت بدنی، بر دروس سنتی الازهر افزوده شد و سازمان وعظ و تبلیغ، تربیت و فرستادن گروههای تبلیغاتی (البعثة) به کشورهای مختلف، خاصه افریقا را بر عهده گرفت و مراکز فرهنگی وابسته به الازهر در کشورهایی چون سودان، انگلستان و آمریکا تأسیس شد. در ۱۹۵۸م شمار دانشجویان این دانشگاه در تمامی مقاطع تحصیلی نزدیک به ۴۰ هزار نفر بود (همو، ۱۷۴ـ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۳ـ۱۸۴، ۱۹۱، حاشیه).

در بین رؤسای اخیر الازهر، شیخ محمود شلتوت، شخصیتی بارزتر از دیگران داشت. وی که از همین دانشگاه فارغ التحصیل شد و تألیفات بسیار در رشته‌های مختلف علمی از خود بر جای نهاد، بر آن شد که روحیهٔ روشنگری و اجتهاد را در این دانشگاه برانگیزد (زرکلی، ۱۷۳/۷). استفاده از وجود شخصیتهای علمی چون محمد ماضی، محمد بهی، محمد فهام و محمود حُب الله ــ که دوره‌های تخصص علمی را در غرب گذرانده بودند ــ برای ادارهٔ این دانشگاه از جمله اقداماتی است که در راستای احیای تفکر علمی و تطبیق آن با آموزشهای سنتی الازهر انجام گرفته است (داج، ۱۹۴) و چنین بود که پس از استقرار نظام جمهوری در مصر، با لغو قانون ۱۹۳۶م و صدور فرمانی جدید در ۱۹۶۱م، الازهر به عنوان نهادی بزرگ، برای حفظ میراثهای دینی، علمی، فکری عربی ـ اسلامی برای همگامی ملت عرب با پیشرفتهای علمی و فنی جهان معاصر معرفی شد. به موجب این قانون، سازمان مرکزی الازهر از ۴ ارگان المجلس الاعلیٰ للازهر، مجمع بحوث الاسلامیه، ادارة الثقافه و البحوث الاسلامیه، جامعة الازهر و المعاهد الازهریه و ۶ دانشکدهٔ شریعت، اصول دین، مطالعات علوم عربی، کشاورزی، مهندسی و پزشکی تشکیل می‌شد. جامع الازهر نیز از این زمان به «جامعة الازهر» تغییر نام یافت. در ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م، دانشکدهٔ دختران نیز فعالیت علمی ـ آموزشی خود را در این مجموعهٔ دانشگاهی آغاز کرد (امین، حسن، ۹۰/۱؛ ولی، ۵۲۴ ـ ۵۲۵؛ طنطاوی، ۹۸). هر چند که به دیدهٔ برخی از صاحب نظران، پژوهشهای علمی و روند آموزشها در دانشکدهٔ پزشکی بدون بیمارستان، و دانشکدهٔ علوم بدون کارخانه، و مهندسی بدون امکانات لازم، سطح علمی دانشگاه الازهر را دست کم در سالهای آغازین تأسیس این رشته‌ها، پایین‌تر از دیگر دانشکده‌ها قرار داده بود (شلبی، ۶۸).

در ۱۹۵۴م هیأت دولت مصر بنیاد شهرک دانشگاهی برای استفادهٔ استادان و دانشجویان را تدارک دید (امین، حسن، ۸۵/۱). طبق آمار سالهای ۱۳۷۰ـ۱۳۷۱ق/۱۹۵۰ـ۱۹۵۱م، نزدیک به ۳ هزار دانشجوی خارجی از ۶۵ کشور در این دانشگاه، به تحصیل اشتغال داشته‌اند (طنطاوی، ۱۰۲). گفتنی است که توجه به قرائت و علوم قرآنی، سرلوحهٔ برنامه‌های آموزشی این نهاد کهن از آغاز تأسیس تاکنون بوده است. این دانشگاه هنوز هم چون تاجی زرین در بین دانشگاههای جهان اسلام می‌درخشد. دانشگاهی که فرهنگ عربی ـ اسلامی را در روزهای تیرهٔ سلطهٔ ترکان عثمانی، نیک نگاه داشت و اکنون نیز بر آن است که آموزشهای دینی و سنتی رایج در یک هزار سال پیش را با دانش و تکنولوژی دنیای امروز پیوند دهد (خفاجی، ۱۳۷/۱؛ ولی، ۵۲۵؛ نیز نک: غنیمه، ۸۲؛ ویت، ۴۹؛ طنطاوی، ۷۴ـ۷۵؛ زنکلونی، ۲۸۵).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ همان، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ق، ابن بطوطه، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، بیروت، ۱۳۵۱ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، «رفع الاصر»، همراه *الولاة و القضاة* کندی، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن خلدون، *العبر*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، *مقدمة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رشید، محمد، *ملء العیبة*، به کوشش محمد حبیب ابن خوجه، تونس، ۱۹۸۱م؛ ابن ظهیره، احمد، *الفضائل الباهرة*، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی، *شذرات الذهب*، به کوشش عبدالقادر و محمود ارناؤوط، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ امین، احمد، *ظهر الاسلام*، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ امین، حسن، *دائرة المعارف الاسلامیة الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ حتی، فیلیپ، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حسن، ابراهیم حسن، *تاریخ الدولة الفاطمیة*، مصر، ۱۹۶۴م؛ خفاجی، محمد عبدالمنعم، *الازهر فی الف عام*، قاهره، ۱۳۷۴ق؛ داج، بایارد، *دانشگاه الازهر*، ترجمهٔ آذرمیدخت مشایخ فریدنی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، به کوشش تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ زکی، عبدالرحمان، *القاهره*، قاهره، ۱۳۸۶ق؛ زنکلونی، علی سرور، *الدعوة و الدعاة*، قاهره، ۱۹۷۹م؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ سیف آزاد، عبدالرحمان، *تاریخ خلفای فاطمی*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق؛ شلبی، احمد، *رحلة حیاة*، مصر، ۱۹۷۸م؛ ضیف، شوقی، *الادب العربی المعاصر فی مصر*، مصر، ۱۹۶۱م؛ طنطاوی، محمد، «الازهر»، *العربی*، کویت، ۱۳۹۲ق، شم ۱۷۰؛ عنان، محمد عبدالله، *الحاکم بامرالله*، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ همو، *مورخو مصر الاسلامیة*، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م، عیسیٰ بک، احمد، *تاریخ البیمارستانات فی الاسلام*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ غنیمه، عبدالرحیم، *تاریخ دانشگاههای بزرگ اسلامی*، ترجمهٔ نورالله کسایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ فاخوری، حنا، *تاریخ ادبیات زبان عربی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ کسایی، نورالله، *کارنامهٔ دانشکدهٔ الٰهیات و معارف اسلامی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ماهر محمد، سُعاد، *مساجد مصر*، مصر، ۱۹۷۱م؛ مبارک، علی پاشا، *الخطط التوفیقیة*، مصر، ۱۹۸۰م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بیروت، دار صادر؛

همو، *السلوک*، به کوشش عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ولی، محمدطه، *المساجد فی الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۹ق؛ ویت، گاستون، *قاهره شهر هنر و تجارت*، ترجمهٔ محمود محمودی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همایی، جلال‌الدین، *غزالی‌نامه*، تهران، ۱۳۴۲ش.

نورالله کسائی

بخش دوم ـ معماری

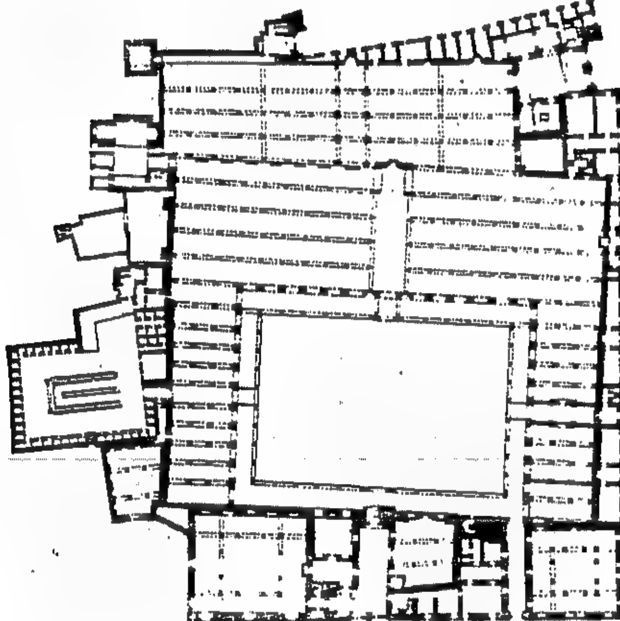
جامع الازهر همچون مساجد عمروعاص، ابن طولون، سلطان حسن و غیره جزو آثار مهم معماری اسلامی مصر است و از لحاظ قدمت، نحوهٔ توسعه، ترکیب تاریخی و تزیینات در خور بحث و بررسی است. این مسجد و مرکز آموزشی که به سبب اهمیت فرهنگیش در دورانهای مختلف توسعه یافته است، از نمونه‌های بارز ارتباط میان کیفیت معماری با فرهنگ جامعه به شمار می‌آید. الازهر در زمان فاطمیان ساخته شد و سپس ابنیهٔ تازه به خصوص در زمان ممالیک بر آن افزودند و گسترش آن در دورهٔ عثمانی و پس از آن ادامه یافت (نک: ویت، 28-27؛ پاپادوپولو، 490-488؛ نیز دنبالهٔ مقاله).

مقریزی (د ۸۴۵ق/۱۴۴۱م) نخستین مورخی است که از ساختمان الازهر تا حدودی به تفصیل سخن گفته است. از آنجا که گذشتگان آثار ساختمانی را بیشتر از لحاظ فایدهٔ عملی آنها می‌شناختند و نه از لحاظ هنر و باستان شناختی، در کتابهای خود معمولاً به وصف دقیق آنها نمی‌پرداختند و تنها به ذکر نام اثر اکتفا می‌کردند. برای نمونه ابن خلکان (۳۸۰/۱)، ابن رُشید (۲۹۷/۳)، ابن بطوطه (۶۴/۱)، ابن ملقّن (ص ۵۶۴) و دیگران معمولاً از الازهر به مناسبتهایی فقط نام می‌برند؛ بنابراین، یافتن اوصاف و خصوصیات بنا از طریق منابع قبل از مقریزی دشوار است.

به نوشتهٔ مقریزی، هنگام بنای الازهر، بر دایرهٔ [محاطی] قبه‌ای که در گوشهٔ جنوبی شبستان قرار داشت، کتیبه‌ای دربارهٔ احداث آن نگاشته بودند که دارای چنین متنی بود: «بسم‌الله الرحمن الرحیم، مما امر ببنائه عبدالله و ولیه ابوتمیم معد الامام المعز لدین الله امیرالمؤمنین صلوات الله علیه و علی آبائه و ابنائه الاکرمین علی ید عبده جوهر الکاتب الصقلی و ذلک فی سنة ستین و ثلثمائة». با توجه به ذکر سال ۳۶۰ق در کتیبه بایستی آن را یک سال پیش از اتمام کامل بنا نصب کرده باشند (*الخطط*، ۲۷۳/۲، نیز ۲۴۴؛ ابن خلکان، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۳۲/۴). به گفتهٔ همو، خلفا و اطرافیان در عمارتی ایوان‌دار که جایگاه رسمی بازدید و مشرف بر الازهر بود به تماشای مراسمی خاص موسوم به «لیالی وقود» (شبهای آتش) می‌نشستند. در این مراسم دور تا دور مسجد آتش می‌افروختند و حول صحن را چراغانی می‌کردند و طعام و حلویات و بخور در کار می‌آوردند (همان، ۳۶۲/۱، ۴۶۵-۴۶۶).

موقعیت قدیم جامع را هم که در سمت شرقی قاهرهٔ عتیق بوده است، می‌توان از توضیحات مقریزی دریافت، چنانکه به محله‌های دیلم، اتراک، باطلیه و جز اینها در مجاورت الازهر اشاره، و آنها را محل پیشین خزاین کتب، اشربه، زینها، خیمه‌ها، فرشها و پوشاک قصر فاطمی یاد کرده است (نک: همان، ۳۶۳/۱، ۳۷۴، ۱۰/۲، ۳۵، ۳۸). همچنین در توضیح راجع به ساختمان از وجود طلسمهایی با نقوش پرنده در سر ستونها سخن گفته است که آنها را برای ممانعت از آشیانه ساختن پرندگان قرار داده بودند (همان، ۲۷۳/۲؛ عینی، ۶/۲). بعد از دورهٔ معز چند تن دیگر از خلفای فاطمی در آن دست به تعمیرات زدند. ظاهراً بعضی قسمتهای مسجد را پسر او عزیز رونق داد (ابن ظهیره، ۱۸۲). در دورهٔ خلافتِ حاکم (۳۸۶-۴۱۱ق)، الازهر تعمیر و بازسازی شد، موقوفاتی نیز برای آن اختصاص یافت که عوایدش برای تعمیر ساختمان مسجد در نظر گرفته شد. مقریزی این موارد را بر اساس وقف‌نامه نقل کرده است؛ چلچراغها و قندیلهای مسجد هم به امر حاکم تهیه شد (همان، ۲۷۵/۲؛ عینی، ۶/۲؛ سیوطی، ۲۵۱/۲).

پس از این مستنصر، نزار و حافظ لدین الله تعمیرات و اصلاحاتی در آن صورت دادند. حافظ مقصورهٔ فاطمه(ع) را ساخت، زیرا که حضور فاطمهٔ زهرا(ع) در آنجا به خواب دیده شده بود. زواقهای اطراف صحن هم ظاهراً در این زمان ایجاد گردید (مقریزی، همانجا؛ هوگ، 148؛ زکی، ۲۶). در ۵۱۹ق/۱۱۲۵م آمر دستور به ساختن محرابی چوبی داد که اکنون در موزهٔ هنر اسلامی قاهره است. در طرفین فرورفتگی این محراب تاریخی، دو ستون باریک و در کنار هر یک از آنها قابهایی از تزیینات گیاهی تراشیده شده است. قسمتی از متن کتیبه چنین است: «مما امر بعمل هذا المحراب المبارک برسم الجامع الازهر الشریف بالمعزیة القاهرة مولانا و سیدنا المنصور ابو علی الامام الآمر باحکام الله امیرالمؤمنین صلوات‌الله علیه... فی شهور سنة تسع عشرة و خمسمائة الحمدلله وحده». مقریزی با توجه به وجود اختلاف بین جهات محرابهای سرزمین مصر، محراب الازهر را در شمار مواردی آورده است که جهت آنها به درستی تعیین شده بود. همچنین به محرابی نقره‌کاری اشاره گردیده است که در دورهٔ ایوبی برکنده شد (*الخطط*، ۲۵۶/۲، ۲۷۵؛ نیز نک: حسن، فنون...، ۴۵۸؛ *اطلس*...، تصویر ۳۵۸).



نقشهٔ مسجد الازهر



نمای مسجدالازهر از داخل صحن

دهانهٔ میانی شبستان که معروف به المقصورة الکبیره است، ظاهراً متعلق به بنای اصلی و قدیم است. این محوطه در امتداد جهت قبله، یعنی از فضای مقابل محراب تا صحن، و از طرفین محاط در ۵ ردیف ۹ ستونی است. با آنکه سیمای کلی مسجد همانند آثار اموی ـ افریقایی نیست، محل مذکور قدیم‌ترین نمونهٔ متأثر از جامع دمشق محسوب شده است (مبارک، ۳۹/۴؛ ریوئیرا، 157 ,154؛ کرسول، 81-80؛ EWA، همانجا). بر دیواره‌های داخلی این محوطه کتیبه‌های کوفی قابل توجهی وجود دارد که آنها را دارای سابقه‌ای به اندازهٔ قدمت بنیاد مسجد دانسته‌اند. طرح و اجرای بدیع گچ بری برگ نخلی هم در اصل متعلق به دورهٔ فاطمی است، اگر چه منحصر به آن زمان نیست. این گچ بریها مانند کارهای چوبی آن دوران ریشه در هنر مرسوم سامره داشته است که طی دورهٔ طولانی وارد قاهره، و سپس سرمشق دیگر هنرمندان فاطمی گردیده بود. با اینهمه، کارهای چوبی فاطمیان را از سویی مرتبط با هنر اغلبیان شمرده‌اند (ریوئیرا، همانجا؛ دیماند، 112-111 ,100؛ شراتو، همانجا). در فضای مجاور محراب واقع در انتهای این قسمت، گنبدی ساخته بودند که اکنون گنبدی دیگر جایگزین آن است. ساختار سه کنجهای گنبد نشان می‌دهد که آن را بعد از گنبد جامع الحاکم ساخته‌اند و ملهم از نمونه‌هایی در سیسیل و قرطبه است[1]. گنبد این مسجد که دومین بنای کهن فاطمی است، در حدود سال ۳۹۰ق ساخته شده است. در گوشه‌های چپ و راست شبستان الازهر دو گنبد به صورت موجود در جامع الحاکم قرار داشته است که می‌تواند نشانهٔ اقتباس ساختار الازهر از آن مسجد باشد (نک: مقریزی، همان، ۲۷۷/۲ به بعد؛ ریوئیرا، 157 ,154؛ EWA، همانجا).

طاقگانهای شبستان که با دیوار قبله موازی هستند و محوطهٔ میانی آنها را قطع می‌کند، از قدیم بر ستونهای مرمری قرار داشته‌اند. بر پیشانی رواق اطراف صحن پنجره‌های مدور و طاق نماهای کورتیزه‌دار گچ بری شده، ملاحظه می‌شود (ریوئیرا، 154؛ EWA، همانجا). رواقها که شامل ستونهای رومی و قوسهای تیزه‌دار هستند، گویا در

طرح کلی ساختمان الازهر به شیوهٔ عربی بود و افزوده‌های پیرامون آن سبب شد که مسجد به صورت مجموعه‌ای مرکب از آثار دوره‌های مختلف درآید. برخی از محققان برآنند که این خصیصه با آنکه موجب تنوع معماری الازهر شده، یکپارچگی و تجانس آن را از میان برده است. با این حال، مقایسهٔ وضع کنونی مجموعه با طرحی که کرسول از بنای اولیه عرضه می‌کند، نشان می‌دهد که عمارت فعلی از وحدت و همگنی نسبی برخوردار است (نک: دونشیر، 561؛ ویت، 27؛ شراتو، 53؛ پاپادوپولو، 489؛ EWA، ذیل هنر فاطمی[1]). بنابر نقشه‌های موجود، مساحت مجموعهٔ لواحق اندکی بیشتر از مساحت بنای دورهٔ فاطمی و محیط بر آن است، و بنای دورهٔ فاطمی همچنان قسمت اصلی و چشمگیر مجموعه است. آنچه در این دوره ساخته شد، اکنون با صحن مسجد و شبستان و تالارهای شرقی و غربی آن، مطابقت دارد و به خوبی مشخص است (همانجا؛ نیز نک: نقشه).

1. Fatimid Art

زمان حافظ ساخته شده‌اند. خطوط تشکیل دهندهٔ قوسهای تیزه‌دار به واسطهٔ دو انحنا در طرفین تغییر جهت می‌دهند. ریوئیرا می‌گوید: منشأ این قوسها، «قوس موجي جمع» است که به قوس ایرانی شهرت دارد. او آن را «قوس تیزه‌دار مختلط الخطوط» هم تعبیر می‌کند و بر آن است که شاید قوسهای الازهر، با توجه به تقدم تاریخی خود نسبت به نمونه‌های تاریخ دار ایرانی، برخاسته از معماری مسیحی مصر باشد. معماری که این نوع قوس را به کار گرفته، شناخته نیست، اما می‌دانیم که ساخت آن در دورهٔ فاطمی مرسوم شده است و بسا که جلوس حکومت جدید فاطمی در ابداع اینگونه نوآوریها و ایجاد تمایزات صوری، نقش داشته است. با اینهمه، فرضیاتی را که راجع به توسعه و انتقال بعضی سازه‌های معماری ایران وجود دارد، نباید از نظر دور داشت (نک: ریوئیرا، 157 ، 154؛ هوگ، 148؛ زمانی، ۱۰۶ـ۱۰۸؛ شراتو، همانجا؛ قس: کونل، 59-58).

بنای الازهر پس از فاطمیان: هنگامی که ایوبیان فرمانروایان مصر شدند، جامع‌الازهر به علت واکنشهای مذهبی آنان در قبال سلسلهٔ پیشین از رونق افتاد و کم کم متروک ماند. صلاح‌الدین تخریبهایی نظیر برکندن محراب الازهر را در سایر مساجد هم انجام داد (مقریزی، *الخطط*، ۲۷۵/۲؛ سیوطی، ۲۵۱/۲؛ EI²). پس از دوران ایوبی، ممالیک به الازهر عنایت، و آن را احیا کردند و در جریان تاریخی گسترش مسجد نقشی عمده داشتند. نخستین اقدام قابل ملاحظه‌ای که برای تعمیر الازهر از این زمان گزارش شده، مربوط به ۶۵۸ق/۱۲۶۰م است. آیدُمر حلی از امرای سلطان بیبرس بحری، اوقاف الازهر را سامان داد و از محل عواید آن بخشهای فرسوده و آسیب دیدهٔ بنا را تعمیر و اصلاح کرد و زمین آن را مفروش ساخت. همچنین سقف را تجدید بنا کرد، چنانکه بر ارتفاع آن یک ذراع افزوده شد. در نوسازی مسجد، امیر بیلبک خازندار هم مشارکت داشت. او محوطه‌ای بزرگ ساخت و املاکی برای اجرای آداب دینی وقف آن کرد (نک: مقریزی، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۱۹۲/۷؛ ابن ظهیره، ۱۸۴). مسجد در ایام قاضی صدرالدین جزری (د ۶۶۵ق) مناره‌ای بلند داشت که از آتش سوزی آسیب دید. در ۶۸۷ق قاضی عبدالرحمان بن عبدالوهاب از وضع بدجامع و موقوفات، به سیف‌الدین قلاوون شکایت کرد. سلطان امیر حسام‌الدین طرنطای را مأمور رسیدگی به عمارت الازهر کرد. امیر سلار صدماتی را که در زلزلهٔ شدید ۷۰۲ق/۱۳۰۳م بر الازهر وارد شده بود، مرمت کرد (نک: مقریزی، همان، ۲۵۲/۲، ۲۷۶، *السلوک*، ۱(۳)/۹۴۴؛ ابن ظهیره، ۱۸۳).

در ۷۰۹ق امیر طیبرس نقیب الجیوش مدرسه و مسجدی نیکو را که به نام خود اوست، در جوار الازهر بنا کرد. به امر او در بنای مدرسه رخام کاری ممتازی انجام دادند و سقفی مزین ساختند. فرشهای نقش محرابی گستردند و هم کتابخانه‌ای مهیا کردند. برای آن وضوگاه و حوض آب و پنجره‌هایی مرتبط به جامع قرار دادند. در عمارت مدرسه هزینهٔ بسیار شد و طیبرس سهمی را که از «حمام قاضی» قاهره داشت، وقف آن کرد. او که خانقاه و مسجدی جداگانه نیز ساخته بود، در همین مدرسه دفن شد (ابن دواداری، ۲۹۵/۹؛ مقریزی، *الخطط*، ۸۳/۲، ۳۰۴، ۳۸۳، ۴۲۶، *السلوک*، ۲(۱)/۱۹۹، ۲(۲)/۵۴۴؛ ابن‌تغری‌بردی، ۱۹۹/۹). در ۷۲۵ق قاضی نجم‌الدین محتسب قاهره در الازهر به کار تعمیر پرداخت (مقریزی، *الخطط*، ۲۷۶/۲).

آق بُغا علاءالدین از امرای ناصرالدین محمد مدرسهٔ خود را در ضلع شمال غربی مجموعه و مجاور طیبرسیه بنا کرد. کتیبه‌های موجود بر حاشیهٔ در مدرسه و قبه و دور مناره، نشان می‌دهد که عمارت در ۷۳۴ق شروع، و در ۷۴۰ق تمام شده است. محل آن قبلاً خانهٔ ایدمرحلی و نیز وضوخانهٔ جامع بود. آق بغا برای مدرسه گنبد و مناره‌ای ساخت که از نخستین مناره‌های سنگی مصر بود. این مدرسه وضوگاهی نیز داشت که بعداً با مداخلهٔ یکی از امرا وضوگاه اصلی جامع جایگزین آن شد. آق بغا دارای سهمی از «سوق الاقباعیین» بود که آن را وقف مدرسه کرد و برای آن خانقاهی قرار داد. به گفتهٔ مقریزی آق بغا بر خلاف طیبرس بنیاد مدرسه را بر ظلم و تعدی نهاد، از جمله خانهٔ ایدمر را غصب و ویران کرد و مردم را به کار بی‌مزد گماشت و به ضرب و شتم آنان پرداخت و در اموال سوءاستفاده کرد (*الخطط*، ۱۰۵/۲ـ۱۰۶، ۲۷۶، ۳۸۳ـ۳۸۴، ۴۲۶، *السلوک*، ۲(۲)/۴۵۵، ۲(۳)/۶۶۰؛ ابن تغری بردی، ۱۰۷/۱۰، نیز ۱۴۳/۹؛ *حاشیة النجوم*، ۱۴۳/۹ـ۱۴۴).

در ۷۶۱ق امیر سعدالدین بشیر جامدار به اذن و امر ملک ناصرالدین حسن جایگاههایی ساخت که مدتی محل صندوقها و گنجه‌ها بود. آنگاه به تعمیر دیوارها و سقفها و تجدید سنگفرشها پرداخت، چنانکه گویی آنها را از نوساخته‌اند. همچنین به کوشش او یک سقاخانه، و در بالای آن مکتبی برای ایتام و نیز مطبخی برای فقرا ساختند (مقریزی، *الخطط*، ۲۷۶/۲). کریم‌الدین عبدالله بن شاکر بن عبدالله بن غنام در ۷۷۴ق مدرسه‌ای در جوار الازهر بنا کرد (همان، ۱۰/۲؛ همو، *السلوک*، ۴(۱)/۵۴۵؛ ابن تغری بردی، ۱۶۲/۱۴ـ۱۶۳).

در این زمان منارهٔ جامع وضعی نامطلوب داشت، از این رو چند بار آن را خراب کردند و از نو ساختند. از آن جمله مناره‌ای کم ارتفاع برپا گردید که در ۸۰۰ق/۱۳۹۸م منهدم شد و سپس به جای آن مناره‌ای بلند ساختند و در آن قندیلهایی آویختند، چنانکه شبها از سرتاسر آن نور می‌تابید. این مناره که در ۸۱۸ق به وسیلهٔ امیر تاج‌الدین شوبکی والی و محتسب قاهره بنا شد، تا ۸۲۷ق ــ دورهٔ حکومت برسبای برجی ــ باقی ماند و چون در شرف فروریختن بود، خرابش کردند. بعدها در پی تخریب مدخل غربی جامع و بازسازی آن از سنگ، بر بالای مدخل مناره‌ای سنگی ساختند (مقریزی، *الخطط*، همانجا، *السلوک*، ۴(۱)/۳۱۹، ۴(۲)/۶۵۸). مقارن تخریب مناره در زمان تاج‌الدین، برسبای امر کرد در وسط صحن یک صهریج (حوض) و مصطبه (سکو) و بر فراز آنها قبه‌ای بسازند، و بدین سان در ۸۲۸ق وضوگاهی پدید آمد. تاج‌الدین بر بنای وضوگاه افزود، اما به دستور ملک ظاهر جَقمَق (حک ۸۴۲ ـ۸۵۷ق) آن را منهدم کردند. مقریزی دربارهٔ وضوخانهٔ زمان خود

می‌گوید که آن را امیر بدرالدین جنکل‌بن‌البابا بنا کرد (*الخطط*، همانجا، *السلوک*، ۴(۲)/۶۶۸، ۶۸۲؛ ابن تغری بردی، ۲۶۸/۱۴، ۲۷۰).

جوهر قنقبای‌حبشی (د ۸۴۴ ق) مدرسهٔ‌کوچکی کنار باب‌الجوهریه (مقابل زاویة العُمیان) ساخت‌که پس از مرگش در همانجا دفن شد. مدرسهٔ جوهریه، فاقد ستون و دارای دو ایوان مقابل هم است که گذرگاه میان آن دو با مرمر رنگی فرش شده است. همچنین قبله‌گاهی کوچک دارد که در آن کتیبه‌ای سنگی است که آیهٔ ۳۶ سورهٔ نور بر آن نقش شده است. در آنجا اطفال را تعلیم می‌داده‌اند. همنام بودن جوهر قنقبای با جوهر صقلی موجب آن شده است که عامه پندارند فرد مدفون در زیر قبهٔ مدرسه، سردار فاطمی است (مقریزی، همان، ۴(۳)/۱۲۳۴؛ مبارک، ۴۷/۴-۴۸؛ دونشیر، 561).

بنابر اشارات کتیبه‌های بنا، در زمان سلطنت قایتبای در جامع تجدید بنایی مفصل انجام شد. باب المزیّنین و منارهٔ آن، سقاخانه، آب نما، وضوخانه، باب المغاربه و رواق المغاربه را تجدید بنا کردند. باب المغاربه مقابل محلهٔ اتراک قرار دارد و از طریق سایر رواقها به صحن متصل می‌شود. رواق المغاربه در بردارندهٔ طاقهایی بر ستونهایی از رخام بوده است. باب المزینین که در شمال غربی مجموعه است، در واقع جانشین مدخلی گردید که پیش‌تر توسط قایتبای ویران شده بود. سپس در دورهٔ عثمانی سردری بزرگ و نیم دایره بدان منضم شد. دربارهٔ وجه تسمیه و اشتهار باب المزینین گفته شده است که سلمانیهای قدیم در دهلیز آن می‌نشستند و طلاب الازهر را می‌پیراستند (مبارک، ۳۷/۴، ۳۸، ۵۳؛ زکی، ۲۹-۳۰، ۳۴؛ پاپادوپولو، 490-489). از میان مناره‌های الازهر ۳ مناره در باب المزینین است. بدنهٔ چند وجهی و مزین به مقرنس، چهرهٔ عمومی و جالب مناره‌های الازهر است که برخی خصوصیات منحصر به خود دارند. بلندترین منارهٔ باب المزینین، یعنی منارهٔ دو سر، به وسیلهٔ قانصوه غوری (حک ۹۰۶-۹۲۲ق) بنا شد. ساخت این نوع مناره در پایان سدهٔ ۹ و اوایل سدهٔ ۱۰ ق در مصر متداول گردید. امتیاز دیگر این مناره کاشی کاری و کتیبهٔ قرآنی در دور بدنه بود. گویا طوق قبه‌ها و سر مناره‌ها و بعضی اجزاء بدنهٔ آنها را در این دوره کاشی می‌کردند (زکی، ۳۰، ۳۴؛ حسن، *فنون*، ۱۴۶، ۱۴۸؛ EI²).

به گزارش جبرتی، در دورهٔ حکومت عثمانی نیز (۹۲۳-۱۲۲۰ق/ ۱۵۱۷-۱۸۰۵م) در الازهر نوسازیهایی انجام شد (برای نمونه، نک: ۳۰۳/۱، ۱۰۹/۴؛ نیز زکی، ۳۰-۳۲). زاویة العمیان را امیر عثمان کتخدا قاصد اوغلی (د ۱۱۴۹ق) ساخت. احمد پاشا که در ۱۱۶۱ق عهده‌دار ولایت شد، برای جامع چندین ساعت آفتابی فراهم کرد. ۴ ساعت آفتابی برای تشخیص موقع اذان ظهر در صحن، و ۳ ساعت دیگر برای دانستن وقت عصر در کرانهٔ شبستان قدیم واقع بوده‌اند (جبرتی، ۸۴/۲-۸۵؛ مبارک، ۴۳/۴-۴۴؛ زکی، ۳۰-۳۱؛ EI²).

امیر عبدالرحمان کتخدا (د ۱۱۹۰ق) معروف‌ترین واقف جامع در دورهٔ عثمانی است. هر چند وی آنچه ساخت، به خوبی آثار قدیم نبود، اما همت او در آبادسازی الازهر در خور توجه است. او بخش قدیم شبستان را با برداشتن دیوار قبله، بجز محراب، گسترش داد. بخش جدیدی که احداث شد، حدود نیم ذراع بیشتر از شبستان قدیم ارتفاع داشت. سقف شبستان متأخر هم از چوب ساخته شد و برستونهای سفید استوار گردید. در این شبستان منبر و محراب و محوطهٔ میانی آن با ستونها و قوسهای سنگی ساخته شد. این محوطه که معروف به المقصورة الجدیده است، از مرز شبستان قدیم تا محراب شبستان متأخر ادامه دارد و طول آن کمتر از فضای مشابه در شبستان قدیم است (جبرتی، ۱۳۱/۳، ۱۳۵؛ مبارک، ۴۰/۴؛ EI²). در سمت جنوبی مجموعه مدخلی بزرگ معروف به الدواداری و الصّعائده، و بالای آن مدرسه‌ای برای ایتام ساخته شد. باب الصعائده در گوشهٔ جنوبی مجموعه پس از باب الشوام و مقابل محله‌های باطلیه و کتامه قرار دارد و مانند باب المزینین مدخلی دوگانه است و محوطه‌ای آن را به شبستان عبدالرحمان متصل می‌کند. بعدها در دورهٔ خدیوها بازسازی، و برفراز آن ابیاتی به خط ثلث کتابت شده است. همچنین درون محوطهٔ مدخل، حیاطی وسیع و حوضی بزرگ و سقاخانه‌ای بنا گردید و مقبرهٔ عبدالرحمان کتخدا در همین جا قرار یافت. در ساختمان مقبره رخامی خوش ساخت نهادند و بر آن نعت نبی(ص) و اسماء عشرهٔ مبشره و اشعاری نگاشته شد. همچنین تالار (رواق الصعائده)، مدرسه، تأسیسات رفاهی، مطبخ، کتابخانه و غیره بنا گردید (جبرتی، ۱۳۱/۳-۱۳۲؛ مبارک، ۳۸/۴، ۴۹، ۵۱؛ زکی، ۳۱).

عبدالرحمان کتخدا مناره‌ای برفراز باب المزینین و مناره‌ای دیگر در سمت مطبخ بنا کرد که اولی در ۱۳۱۵ق از میان رفت. در باب المزینین لوحی از رخام وجود دارد که در آن ابیاتی مشتمل بر تاریخ بازسازی طیبرسیه (۱۱۶۷ق/۱۷۵۴م) توسط امیرعبدالرحمان منقوش است. باب المزینین که در ضلع شمال غربی صحن قرار داشت، در این زمان منضماتی عمده و محوطه‌ای گسترده یافت. این محوطه که معروف‌ترین مدخلهای الازهر است دارای دو ورودی در کنار یکدیگر و به صورت گذرگاهی است که طیبرسیه و آق بغاویه را به یکدیگر مرتبط می‌سازد و در سمت بالای آن مدرسه‌ای است (جبرتی، ۱۳۱/۳؛ مبارک، ۳۷/۴؛ حاشیهٔ *النجوم*، همانجا؛ زکی، ۳۱-۳۲). همچنین بنای باب الحرمین، باب الشوربه، مناره‌های باب الصعائده و باب الشوربه، مرمت رواق المکاویین و التکروریین و اضافات و موقوفات رواق الشوام، متعلق به عبدالرحمان بوده است (جبرتی، ۱۳۲/۳؛ مبارک، ۳۹/۴، ۴۲، ۵۲؛ زکی، ۳۲، ۳۴).

در زمان ریاست شیخ عبدالله شرقاوی در ۱۲۲۰ق بر الازهر، به سبب نیاز عده‌ای طلاب و طی ماجرایی رواق شرقاویه ساخته شد. در هنگام اشغال قاهره به وسیلهٔ ناپلئون بناپارت، جنبش طلاب برضد فرانسویها سرکوب، و بنای جامع بمباران گردید (نک: مبارک، ۵۷/۴-۵۸؛ EI²).

دورهٔ متأخر: در ۱۲۲۷ق محمدعلی پاشا نخستین حاکم سلسلهٔ خدیویان، رواق السناریه را ساخت. در زمان عباس حلمی (حک

۱۲۶۴-۱۲۷۰ق) بر تزیینات گچ بری دورهٔ فاطمی افزوده شد و در ۱۲۷۹ق ابوبکر راتب پاشا رواق الحنفیه و غرفه‌ها و کتابخانه‌های آن را بنا نهاد. در ۱۲۹۰ق باب الصعائده مرمت شد (مبارک، ۵۳/۴، ۵۶؛ زکی، ۳۲). در ۱۲۹۶ق خدیو توفیق مقصورهٔ قدیم باب الشوام و بنای آق‌بغاویه را مرمت و اصلاح کرد. همچنین از ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م به بعد عباس حلمی دوم نوسازیهایی در صحن و رواقهای آن انجام داد. در ۱۳۱۰ق دیوان اوقاف به مرمت صحن و طاقهای آن و مبانی داخلی باب المزینین و مدارس طیبرسیه و آق‌بغاویه اقدام کرد و در ۱۳۱۴ق کتابخانه‌ای ساخت. در همین سال رواق العباسی، منتسب به عباس حلمی، به قسمت غربی طیبرسیه ملحق شد. در سال بعد این بنا همراه باب العباسی افتتاح شد و به مرمت رواقهای متصل به دیوار جنوبی اقدام گردید (حاشیة النجوم، ۱۴۳/۹، ۱۹۹؛ زکی، ۳۳-۳۴؛ EI^2). سایر رواقها و تالارهایی که علی پاشا مبارک در اواخر سدهٔ ۱۳ق نام می‌برد، اینهاست: دکارنهٔ غوریه، جاوه، سلیمانیه، برنیه، جبرتیه، یمنیه، اکراد، هنود، بغدادیه، بحیره، فیومیه، شنوانیه، فشنیه، ابن معمر، برابره، دکارنهٔ صلیبح و حنابله (نک: ۵۲/۴-۵۸).

در دورهٔ حکومت جمهوری هم در بنای الازهر اصلاحاتی صورت گرفت، از آن جمله بود اصلاح محراب عبدالرحمان کتخدا و مرمت سقفها و سفیدکاری مسجد. علاوه بر این، برای امور اداری و آموزشی و تشکیل جلسات درس از ساختمانهایی جداگانه استفاده، و ساختمانهایی جدید احداث شده است. الازهر فعلی حدود ۱۲ هزار م۲، یعنی بیش از دوبرابر دورهٔ فاطمی مساحت دارد و بر فراز آن ۵ مناره جلب نظر می‌کند که نوسازی شده‌اند (زکی، ۲۶، ۳۳؛ EI^2).

در اطراف جامع آثاری دیگر، از جمله مسجد بیک ابوذهب، وجود دارد (جبرتی، ۱۴۷/۴؛ پاپادوپولو، 488، نقشهٔ قاهره).

مآخذ: ابن بطوطه، رحلة، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان و مصطفی قصاص، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن دواداری، ابوبکر، کنزالدرر و جامع الغرر، به کوشش هانس روبرت رویمر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن رشید، محمد، ملء العیبة، به کوشش محمد حبیب ابن خوجه، تونس، ۱۹۸۱م؛ ابن شداد، محمد، تاریخ الملک الظاهر، به کوشش احمد حطیط، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ابن ظهیره، احمد، الفضائل الباهرة، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن ملقن، عمر، طبقات الاولیاء، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ جبرتی، عبدالرحمان، عجائب الآثار، به کوشش حسن محمد جوهر و دیگران، ۱۹۵۸-۱۹۶۷م؛ حاشیهٔ النجوم الزاهرة ابن تغری بردی، قاهره، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۱م؛ حسن، زکی محمد، اطلس الفنون الزخرفیة و التصاویر الاسلامیة، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ همو، فنون الاسلام، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ زکی، عبدالرحمان، الازهر و ماحوله من الآثار، قاهره، ۱۹۷۰م؛ زمانی، عباس، «معماری ایران در عهد ساسانی»، معماری ایران، به کوشش آ. جوادی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سیوطی، حسن المحاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق؛ عینی، محمود، عقد الجمان فی تاریخ اهل الزمان، به کوشش محمد محمدامین، قاهره، ۱۴۰۸ق؛ مبارک، علی پاشا، الخطط التوفیقیة، قاهره، ۱۹۸۰م؛ مقریزی، احمد، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ همو، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۷۰م؛ نیز:

Creswell, K.A.C., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Beirut, 1968; Devonshire, R.L., «Mosques and Shrines in Cairo», *Islamic Culture*, Lahore, 1930, vol. IV; Dimand, M.S., *A Handbook of Muhammadan Art*, New York, 1958; EI^2; EWA; Hoag, J., *Islamic Architecture*, New York, 1977; Kühnel, E., *Die Kunst des Islam*, Stuttgart, 1962; Papadopoulo, A., *L'Islam et l'art musulman*, ed. L. Mazenod, Paris, 1976; Rivoira, G.T., *Moslem Architecture*, tr. G. Rushforth, London, 1918; Scerrato, U., *Monuments of Civilization, Islam*, London, 1976; Wiet, G., *Cairo, City of Art and Commerce*, tr. S. Feiler, Norman, 1964.

یدالله غلامی

آزْهَرِ بْنِ یَحْیی، ابن زهیر بن فرقد بن سلیم (یا سلیمان) بن ماهان، معروف به «ازهرخر» (د پس از ۲۷۶ق/۸۸۹م) پسر عم و سپهسالار با تدبیر یعقوب و عمرو بن لیث صفاری.

آگاهی ما از زندگی ازهر، اندک و منحصر به حدود نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق و آن هم بیشتر برگرفته از *تاریخ سیستان* است. گفته‌اند که او به خسرو پرویز، پادشاه ساسانی، نسب می‌برد. کاردان و شجاع بود و در پیروزیهای یعقوب و عمرو نقش بسزایی ایفا کرد (*تاریخ سیستان*، ۲۰۴، ۲۶۹). به‌تدبیر همو در ۲۴۸ق، هزار تن از خوارج که تهدید جدّی برای حکومت یعقوب به‌شمار می‌آمدند، بدو پیوستند و در زمرهٔ سپاهیانش درآمدند (همان، ۲۰۵).

در ۲۵۴ق/۸۶۸م چون یعقوب لیث به کرمان حمله کرد، ازهر با رشادت سردار سپاه دشمن را که طوق بن مفلس (یا مغلس) نامیده می‌شد، اسیر کرد و با اسارت او، جنگ به پیروزی یعقوب انجامید (همان، ۲۱۳؛ قس: طبری، ۳۸۲/۹-۳۸۳، که این رخداد را بی ذکر نام ازهر در حوادث سال ۲۵۵ق آورده است).

یعقوب در ۲۶۱ق/۸۷۵م به هنگام حمله به فارس، ازهر را به عنوان جانشین خود در سیستان باقی گذاشت (*تاریخ سیستان*، ۲۲۵). پس از درگذشت یعقوب در ۲۶۵ق و جانشینی برادرش، عمرولیث، ازهر به امیر جدید پیوست و به‌عنوان سرداری شجاع، او را نیز در نبردها یاری رساند. در ۲۷۶ق/۸۸۹م در غیاب عمرو، چون برادرش علی بن لیث که در قلعهٔ بم زندانی بود، فرار کرد و همراه با گروهی به سیستان تاخت، احمد بن شهفور و ازهر به مقابله شتافتند و او را بـه خراسان گریزاندند (*تاریخ سیستان*، ۲۴۷؛ افشار، ۱۶۹).

دربارهٔ لقب او (ازهر خر) حکایات مختلفی در منابع نقل شده است که بر اساس آنها، بعضی از ویژگیهای اخلاقی، مانند شوخ‌طبعی، ساده‌لوحی و فروتنی فراوان او را می‌توان منشأ این لقب دانست. حتی بعدها به پاره‌ای از همین حکایات مثل می‌زدند (نک: *تاریخ سیستان*، ۲۶۹-۲۷۱؛ رشید وطواط، ۱۰۵؛ باستانی، ۲۳-۲۴، ۵۹-۶۰). دربارهٔ جوانمردی او نیز داستانهایی نقل شده است.

ازهر نزد یعقوب از مقام شایسته‌ای برخوردار بود و یک‌بار از نفوذ خود بهره برد و فردی را از مرگ حتمی رهانید. یعقوب او را چنان بزرگ می‌داشت که به هنگام ورود رسول خلیفه به سیستان، فرمان داد که نخست به سرای ازهر فرود آید (*تاریخ سیستان*، ۲۷۰-۲۷۲). دربارهٔ ارادتمندی و وفاداری ازهر به عمرو نیز، حکایتی در *قابوس نامه* (عنصرالمعالی، ۹۶) نقل شده است. به روایت *تاریخ سیستان* ازهر

افزون بر شجاعت و دلاوری، «مردی ادیب و دبیر بود» (ص ۲۶۹).

مآخذ: افشار سیستانی، ایرج، بزرگان سیستان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ باستانی پاریزی، محمدابراهیم، یعقوب لیث، تهران، ۱۳۴۴ش؛ *تاریخ سیستان*، به‌کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ رشید وطواط، محمد، *حدائق السحر فی دقائق الشعر*، به‌کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۸ش؛ طبری، *تاریخ*؛ عنصرالمعالی، کیکاووس، *قابوس نامه*، به‌کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ش.

علی رفیعی

اَزْهَری، ابومنصور محمد بن احمد بن طلحه (۲۸۲-۳۷۰ق/۸۹۵-۹۸۰م)، لغت‌شناس، ادیب، فقیه و مفسر شافعی مذهب، مؤلف *تهذیب اللغة*. وی در هرات زاده شد و نزد مشاهیر علم و ادب آن شهر دانش آموخت (یاقوت، *ادبا*، ۱۶۴/۱۷؛ ابن خلکان، ۳۳۴/۴؛ ذهبی، ۳۱۶/۱۶؛ صفدی، ۴۵/۲).

آگاهی مهمی که از زندگانی وی داریم، اسیر شدن او به دست قرمطیان در سفر حج است. در ۳۱۲ق گروهی از قرمطیان در ریگزار هبیر واقع در عربستان بر کاروانی از حجاج که از مکه بازمی‌گشت، تاختند. بسیاری از کاروانیان را کشتند، یا اسیر کردند و جمعی از آنان نیز بر اثر تشنگی و گرسنگی از میان رفتند (یاقوت، *بلدان*، ۹۵۱/۴؛ ابن‌اثیر، *الکامل*، ۱۴۷/۸). ازهری نیز که در میان کاروانیان بود، اسیر شد و چندی در میان گروههایی از مهاجمان که از طوایف هوازن و تمیم و اسد بودند، به سر برد. خود وی در مقدمهٔ *تهذیب* به این ماجرا اشاره کرده، و گفته است که پس از حمله و تقسیم غنایم، به دست گروهی از عربهای بادیه‌نشین افتاده که ذوق و قریحهٔ بدوی داشته‌اند و به‌ندرت در کلامشان لحن یا خطای فاحشی راه می‌یافته است (۷/۱). وی دیر زمانی در میان ایشان زیسته، و با ایشان سفر کرده، و از گفت و گوها و محاوره‌های آنان بهره برده، و بعدها بیشتر شنیده‌ها و یافته‌های خود را در کتاب خویش ثبت کرده است (همانجا؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۶۶/۱۷-۱۶۷؛ ابن خلکان، ۳۳۴/۴-۳۳۶؛ نیز نک: دخویه، 86-84).

به‌درستی نمی‌دانیم که او کی و چگونه از اسارت رهایی یافته است. آنچه منابع در این‌باره آورده‌اند، تنها شامل اشاره‌هایی مبهم است به اینکه چگونه وی در جست و جوی لغت به سرزمینهای عرب سفر کرده، یا چگونه به بغداد درآمده است، ولی در نقل این روایات، هیچ‌گاه ترتیب تاریخی مراعات نشده است، چنانکه نمی‌دانیم شرح اسارت او را که پیش از این یاد شد، کجا باید قرار داد (نک: یاقوت، همان، ۱۶۵/۱۷-۱۶۶؛ ابن خلکان، ۳۳۴/۴؛ ذهبی، ۳۱۶/۱۶؛ صفدی، ۴۵/۲-۴۶). در هرحال، وی ظاهراً اندکی پیش یا پس از اسارت به بغداد سفر کرده است، زیرا در روایات آمده است که وی در بغداد نزد مشاهیری چون ابن سراج (د ۳۱۶ق) و نفطویه (د ۳۲۳ق) دانش آموخته (یاقوت، همان، ۱۶۵/۱۷؛ ابن خلکان، ذهبی، همانجاها؛ صفدی، ۴۵/۲؛ نیز نک: هارون، ۷-۸)، و تاریخ وفات اینان به تاریخ آن ماجرا نزدیک است. او در بغداد با ابن درید نیز دیدار کرد، ولی رفتار ابن درید و شاید هم عامل دیگری که پس از این خواهیم گفت، مایهٔ ناخشنودی و سپس انتقاد شدید ازهری از او شد. غالب منابع اشاره کرده‌اند که وی ابن درید را در حال مستی دیده است (یاقوت، ذهبی، همانجاها؛ قس: ابن خلکان، صفدی، همانجاها؛ یافعی، ۳۹۶/۲؛ سبکی، ۶۴/۳). ازهری خود گوید: «روزی به خانهٔ او در آمدم و او را چنان مست دیدم که سخن به درستی نمی‌توانست گفت. در *جمهرهٔ* او نگریستم، ولی چیزی که حاکی از دانش عمیق باشد، در آن نیافتم. [برعکس] کلمات بسیاری در آن یافتم که او از صورت اصلی خارج کرده بود و کلمات بسیاری نیز در لابه لای آن دیدم که منشأ آنها را نمی‌شناختم. پس من در کتاب خویش آنها را در مواضع خود نهادم تا هر کس که در این کتاب می‌نگرد [به آسانی] در جست و جوی آنها برآید و اگر آنها را در آثار یکی از پیشوایان یافت، به آنها اعتماد کند و اگر نیافت، در آنها تردید کند» (۳۱/۱). چنین پیداست که ازهری خواسته است با اشاره به شرابخواری ابن درید، کار علمی او را بی‌ارزش جلوه دهد، چنانکه از قول استاد خود نفطویه نیز روایات ابن درید را کم‌مایه و ناموثق خوانده است (همانجا). ولی باید در نظر داشت که اصولاً روش ازهری در بررسی آثار برخی از لغت‌شناسان بزرگ پیش از خود، چنانکه خواهیم گفت، با طعن و انتقاد شدید همراه بوده است و از این دیدگاه شاید لحن تحقیرآمیز او نسبت به ابن درید چندان عجیب نباشد.

اقامت ازهری در بغداد ظاهراً به درازا نکشیده، و او چندی بعد به هرات بازگشته، و به تدوین لغت نامهٔ خود پرداخته است (هارون، ۹). نام برخی از مشایخ بزرگ او را در هرات در مقدمهٔ *تهذیب* می‌توان یافت. از آن میان به ویژه از ابوالفضل منذری، ابومحمد مزنی و ابوبکر ایادی می‌توان یاد کرد که وی‌بارها در مقدمه از ایشان روایت کرده (۸/۱-۹، جم؛ ابن انباری، ۲۲۱؛ یاقوت، همان، ۱۶۵/۱۷؛ هارون، ۹-۱۰)، و حتی در روایتی آمده است که وی *تهذیب* را از قول منذری املا کرده است (یاقوت، همان، ۹۹/۱۸؛ نیز نک: GAL, I/135; GAL, S, I/197; EI[2]). در میان شاگردان او نیز نام بزرگانی چون ابوعبید هروی، شار ابونصر فرمانروای غرشستان و ابواسامه جنادة بن محمد ازدی دیده می‌شود (ابوعبید، ۱۴/۱، ۱۵، جم ؛ ابن انباری، ۲۲۲؛ یاقوت، همان، ۲۶۰/۴، ۲۰۹/۷؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۴۸/۹؛ نیز نک: سبکی، همانجا؛ قس: سیوطی، بغیة، ...، ۱۹/۱، که به اشتباه ابوعبید را استاد ازهری دانسته؛ کرنکو، 270، که میان ابوعبید هروی و ابوعبید قاسم بن سلام خلط کرده است؛ نیز نصار، ۵/۱-۶).

ازهری ظاهراً تا پایان عمر در هرات زیسته، و در همان شهر درگذشته است (یاقوت، *ادبا*، ۱۶۴/۱۷؛ ابن‌اثیر، *اللباب*، ۴۸/۱؛ ابن خلکان، ۳۳۵/۴؛ ابوالفدا، ۱۲۱/۱-۱۲۲؛ ذهبی، ۳۱۷/۱۶).

با آنکه همهٔ منابع کهن ازهری را شافعی مذهب خوانده‌اند، برخی از محققان معاصر پاره‌ای از عبارات او در *تهذیب* از جمله دشنامی را که وی به عبیدالله بن زیاد داده است (۶۸/۱)، دال بر تشیع یا گرایش او به شیعیان دانسته‌اند (درویش، ۲۶، ۲۷).

ازهری در فقه و تفسیر تبحر داشت، ولی آنچه مایهٔ اصلی شهرت اوست، گردآوری و تدوین یکی از مهم‌ترین قاموسهای زبان عربی، یعنی

تهذیب اللغة است. وی در این کار، برجسته‌ترین پیرو شیوهٔ خلیل بن احمد به‌شمار می‌آید. حدود یک سده پس از او، ابن سیده در غرب جهان اسلام این مقام را کسب کرد. در سدهٔ ۲ق، خلیل برای نخستین بار لغت‌نامهٔ بزرگی به‌نام *العین* تألیف کرد که پیچیدگی و ظهور ناگهانی آن همواره مایهٔ شگفتی بوده است. ساختار غریب و بغرنج این کتاب بر چند اصل مهم استوار است: نخست ترتیب حروف در آن است که نه برحسب ترتیب ابجد و الفبایی، بلکه احتمالاً تحت تأثیر آواشناسی زبان سنسکریت، بر مبنای مخارج حروف، سامان یافته است، یعنی از درونی‌ترین واجها در دستگاه گویایی انسان (واجهای حلقی) آغاز می‌شود و به بیرونی‌ترین آنها (واجهای لبی) ختم می‌گردد؛ در ترتیب کلمات فقط حروف اصلی یعنی ریشهٔ آنها ملحوظ شده است؛ در هر باب از کتاب که به یک حرف اختصاص یافته است، کلمات به ترتیب به گروههای ۲ حرفی، ۳ حرفی، ۴ حرفی و ۵ حرفی تقسیم شده‌اند و ترتیب آنها براساس اشتقاق کبیر است (دربارهٔ روش خلیل، افزون بر مقدمهٔ مهم خود او بر *العین*، ۴۷/۱-۶۰؛ نک: نصار، ۱۹۴/۱-۱۹۷؛ درویش، ۱۷-۱۸؛ کرنکو، 260-257؛ بروینلیش، 74-71؛ هیوود، 40-28؛ به خصوص، نک: هد، خلیل بن احمد). همین غرابت و پیچیدگی روش خلیل که یافتن لغات را در کتاب او سخت دشوار ساخته است، سبب شد که این شیوه، به رغم تأثیر عمیق آن بر لغت‌شناسان عرب، دو سه قرن بیشتر دوام نیاورد. ولی در همین مدت، چند لغت‌نامهٔ مهم به روش او تدوین شد که *تهذیب* ازهری یکی از مشهورترین آنهاست. پیش از او، ابن درید در *جمهره* کوشیده بود، با تبدیل نظام آوایی *العین* به الفبای رایج عربی، از دشواری روش خلیل بکاهد (نک: ابن درید، ۴۰/۱). ولی *جمهرهٔ* او که به این ترتیب فراهم آمده است، چون بر همان اصول خلیل، یعنی طبقه‌بندی کلمات بر حسب شمار حروف اصلی آنها و اشتقاق کبیر، استوار بود، نتوانست تغییری اساسی در روش خلیل پدید آورد (نک: هد، ابن درید؛ نیز نصار، ۴۰۵/۲-۴۰۷؛ درویش، ۲۰-۲۵؛ کرنکو، 266-261؛ هیوود، 53-44). ازهری همین تغییر مختصر در حروف را هم نپذیرفت و روش خلیل را تمام و کمال در *تهذیب* به‌کار بست (نصار، ۳۰۸/۱؛ درویش، ۲۸؛ یعقوب، ۵۸؛ هیوود، 54).

تهذیب که در اواخر عمر ازهری تألیف شده (نک: ازهری، ۷/۱؛ هارون، ۲۳)، با آنکه از لحاظ ساختار و شیوهٔ تدوین همانند *العین* است، از لحاظ کثرت مواد و تعدد روایات و شواهد لغوی و شعری و نیز استشهاد به آیات *قرآن* و احادیث نبوی بر آن برتری دارد (نصار، ۳۰۸/۱، ۳۲۴-۳۲۶؛ درویش، همانجا؛ یعقوب، ۵۸-۵۹). افزون بر این، توجه خاصی به شهرها و نامهای جغرافیایی در آن دیده می‌شود که در زمان خود تازگی داشته است (هارون، ۲۴؛ یعقوب، ۵۹). از این رو، *تهذیب* را در واقع روایت گسترده‌تر و مفصل‌تری از *العین* شمرده‌اند (هیوود، 54, 56). ولی این تفصیل که بر انبوهی قول و روایت استوار است و ذکر همهٔ آنها اغلب به تکرار مطالب در شرح ماده‌ای واحد می‌انجامد (نصار، ۳۲۴/۱-۳۲۵؛ یعقوب، همانجا)، ظاهراً از دایرهٔ منابع مشهوری که مؤلف در مقدمه از آنها یاد کرده است، فراتر نمی‌رود. به‌همین سبب برخی از معاصران بر وی خرده گرفته‌اند که برخلاف ادعای خود (نک: ازهری، ۶/۱)، در تألیف *تهذیب*، از گنجینهٔ لغوی بدویانی که وی دیرزمانی با آنان مصاحبت داشته، جز اندکی بهره نگرفته است، چه در این کتاب مواردی که در آنها مستقیماً به‌قول بدویان استناد شده باشد، فراوان نیست (درویش، ۲۹؛ قس: نصار، ۳۲۶/۱-۳۲۸).

ازهری مانند دیگر قاموس نویسان بزرگ، مقدمه‌ای بر کتاب خویش نوشته که حاوی بحثی تاریخی دربارهٔ زبان عرب و تکوین علم لغت و منابع مهم لغوی است و از این رو بررسی اجمالی آن، هم برای شناخت منابع و شیوهٔ نقد و بررسی ازهری و هم برای آشنایی با آراء لغوی و زبان شناختی او، ضروری است. وی پس از بیان اهمیت علم لغت در شناخت *قرآن* و سنت نبوی و اشاره به احساس نیاز عربها به شناخت زبان و لغت خویش پس از رحلت پیامبر(ص)، از وسعت این زبان و کثرت واژه‌های آن، به نقل از شافعی، سخن می‌گوید و انگیزه‌های خود را در تألیف کتاب که مهم‌ترین آنها پالایش زبان عرب از تحریفها و آلودگیهاست ــ نام کتاب نیز از همین جا مایه گرفته است ــ شرح می‌دهد. آنگاه به دلبستگی همیشگی خود به لغت و مطالعات لغوی اشاره می‌کند و از گرفتاری خویش به‌دست قرمطیان سخن می‌گوید (۳/۱-۷). پس از این مقدمات، به‌ذکر منابع خود می‌پردازد و فهرستی شامل چند طبقه از مؤلفانی که به زعم او درخور اعتمادند، به‌دست می‌دهد و از احوال و آثار لغوی آنان یک به یک یاد می‌کند (۸/۱-۲۸). نام بسیاری از مشاهیر ادب و لغت عرب تا اوایل سدهٔ ۴ق در این فهرست دیده می‌شود. آنگاه نوبت به مؤلفانی می‌رسد که، به‌گفتهٔ او، کتابهای خود را از مطالب درست و نادرست انباشته‌اند و از این‌رو درخور اعتماد نیستند. وی نام چند تن از آنان را ذکر می‌کند و به سختی بر ایشان و آثارشان می‌تازد (۲۸/۱-۴۰). در میان این مؤلفان، لیث بن مظفر، جاحظ، ابن قتیبه و ابن درید از همه مشهورترند.

دربارهٔ ابن درید پیش‌تر سخن گفته شد، ولی نظر ازهری دربارهٔ لیث ابن مظفر، شاگرد خلیل، نیز از آنجا که جنبه‌ای از شیوهٔ نقد و بررسی ازهری را نشان می‌دهد، درخور توجه است. او لیث را متهم می‌سازد که کل کتاب *العین* را به دروغ به خلیل نسبت داده است تا با بهره‌برداری از نام خلیل بتواند برای آن خریداری بیابد (۲۸/۱؛ درویش، ۴۸-۵۰؛ البته سخنان ازهری در این‌باره از ابهام تهی نیست، نک: دنبالهٔ مقاله). سپس از مطالعه و تحقیق مداوم خود در این کتاب و از کوششهایش برای تشخیص صحت و سقم مطالب آن سخن می‌گوید (۲۹/۱). اینکه لیث چه سهمی در تألیف کتاب *العین* داشته، خود موضوعی است مستقل و البته مهم (در این باره، نک: نصار، ۲۵۴/۱-۲۷۱؛ درویش، ۴۷-۷۲؛ بروینلیش، 95-85)، ولی آنچه در سخنان ازهری و لحن او توجه برخی از محققان را جلب کرده، گرایش وی به تخطئهٔ آثار لغوی بزرگ پیش از خود از خلال بحثهای انتقادی دربارهٔ آنهاست.

در واقع همهٔ لغت‌شناسانی که پیش از ازهری دست به تألیف

قاموسهایی از نوع *العین* زده‌اند، گرفتار طعن و تحقیر او شده‌اند، هرچند این امر مانع از آن نشده است که وی بارها به گفته‌های آنان استناد کند و به نقل روایات ایشان بپردازد. ابن درید، بُشتی خارزَنجی مؤلف *التکملة* و ابوازهر بخاری مؤلف *الحصائل*، بهترین نمونهٔ این گروه از لغت‌شناسانند (نک: ازهری، ۱/۳۱-۴۱؛ درویش، ۲۶، ۲۹، ۵۶؛ قس: سیوطی، *المزهر*، ۱/۹۳-۹۴، که در دفاع از ابن درید به خوبی نشان می‌دهد که حملات ازهری و استادش نفطویه صرفاً انگیزهٔ علمی نداشته است). البته شمار این لغت‌شناسان در مقایسه با شمار لغت‌شناسانی که نامشان در فهرست منابع موثق ازهری جای گرفته، بسیار اندک است، ولی نکتهٔ مهم این است که این لغت‌شناسانِ «ناموثق» همگی یا شاگرد مستقیم خلیل هستند، یا پیرو و مقلد او. گویی ازهری که خود از خلیل پیروی می‌کند، در میان اصحاب مکتب او کسی را برتر از خویشتن نمی‌شناخته است و به این سبب بر قاموس‌نویسان پیرو او که چه بسا خود به دیدهٔ رقیبان بالقوه در آنان می‌نگریسته است، بسی سخت‌تر می‌تازد تا بر لغت‌شناسان دیگر. حتیٰ خود خلیل را هم در این میان نمی‌توان کاملاً از بقیه مستثنیٰ دانست. با آنکه ازهری نام خلیل را در فهرست منابع مورداعتماد خود آورده، و کتاب او *العین* را نیز، چنانکه گفتیم، مبنای *تهذیب* خود قرار داده است، نه حق او را چنانکه باید ادا کرده است و نه حق کتابش را (نک: ۱/۱۰، ۱۷، ۱۹، ۲۹؛ درویش، ۴۹؛ مخزومی، ۲۰). با اینهمه، شهرت و اهمیت خلیل و کتاب او به‌گونه‌ای بوده است که ظاهراً ازهری این بار ناگزیر حملهٔ خود را متوجه لیث کرده، و چنانکه پیداست، برای نشان دادن برتری کتاب خود بر میراث سلف نامدار خویش، وسیله‌ای بهتر از خدشه‌دار کردن چهرهٔ لیث نیافته است (در این باره، نک: درویش، ۵۶-۶۰؛ مخزومی، ۱۹-۲۴؛ نیز نصار، ۱/۳۱۰). بی‌سبب نیست که برخی از محققان، برتری جویی علمی ازهری را انگیزهٔ اصلی انتقادهای او و در مقدمهٔ *تهذیب* دانسته‌اند (درویش، ۵۶؛ هیوود، 56).

در بخش آخر مقدمهٔ ازهری که به شرح ساختار کتاب و شیوهٔ تنظیم کلمات در آن اختصاص یافته است (۱/۴۱-۵۴)، تمام گفته‌های خلیل در مقدمهٔ *العین* کلمه به کلمه نقل گردیده است (قس: خلیل، ۱/۴۷-۶۰). و این البته در نظر ازهری با آنچه وی پیش‌تر دربارهٔ جعلیات لیث در کتاب *العین* گفته است، منافاتی ندارد، چون وی معتقد است که بنیاد و مقدمهٔ کتاب بی‌گمان از آنِ خلیل است و خودسریهای لیث دیگر دامن مقدمه را نگرفته است (ازهری، ۱/۴۱).

تهذیب اللغة، گذشته از اهمیتی که در تاریخ قاموس‌نویسی دارد، یکی از مهم‌ترین منابع لغوی قاموس‌نویسان سده‌های بعد نیز شمرده می‌شود. مثلاً ابن منظور (هـ م)، مؤلف لغت‌نامهٔ عظیم *لسان العرب*، با آنکه در تنظیم قاموس خود از شیوهٔ دیگری که به نظام قافیه معروف است، پیروی کرده، *تهذیب* را در رأس منابع پنجگانهٔ خود قرار داده‌است و با آنکه شیوهٔ تنظیم *تهذیب* را دشوار و برای خواننده عذاب‌آور دانسته، این قاموس را زیباترین کتاب لغت و یکی از مهم‌ترین منابع لغت‌شناسی در زبان عرب شمرده است (مقدمهٔ *لسان*؛ نیز درویش، ۲۸).

آثـار: آثار ازهری تنها به لغت‌شناسی محدود نیست و از تفسیر و قرائات تا شرح مجموعه‌های شعر را نیز در برمی‌گیرد. با اینهمه، جز *تهذیب* و دو کتاب دیگر، بقیهٔ تألیفات او ظاهراً از میان رفته است. آثار شناخته شدهٔ او اینهاست:

۱. *تهذیب اللغة*، متن کامل آن در ۱۵ جلد به کوشش گروهی از محققان در قاهره (۱۹۶۴-۱۹۶۷م) به چاپ رسیده، و *فهارس* آن هم به کوشش محمد عبدالسلام هارون در قاهره (۱۹۷۶م) منتشر شده است (دربارهٔ این چاپ و نسخه‌ها و گزیده‌های *تهذیب*، نک: GAS,VIII/202-204)؛ مقدمهٔ تاریخی آن را پیش‌تر سترشتِن در مجلهٔ «جهان شرق[1]» (۱۹۲۰م) به چاپ رسانیده بود. ۲. *الزاهر فی غریب الفاظ الشافعی*، که به نامهای *تفسیر الفاظ المزنی* و *شرح مختصر المزنی* هم معروف است. اثری نیز که با عنوان *غریب الفقه* یا *غریب الالفاظ التی استعملها الفقهاء* به‌وی نسبت داده‌اند، ظاهراً همین کتاب است (نک: هارون، ۱۳-۱۴؛ GAS, VIII/204-205, 275; GAL, I/135). این کتاب که به ترتیب ابواب فقه تنظیم شده، در شرح اصطلاحات دشوار فقهی است که شافعی به‌کار برده، و مزنی در *مختصر* خود نقل کرده است. این اثر را محمد جبر الفیٔ در کویت (۱۹۷۹م) به‌چاپ رسانیده است. ۳. *معانی القراءات*، این کتاب که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ رشید افندی استانبول موجود است، اخیراً در دمشق در دست چاپ بوده است (همان، VIII/204).

آثار یافت نشده: ۱. *الادوات* (یاقوت، *ادبا*، ۱۷/۱۶۵؛ صفدی، ۲/۴۶). ۲. *تفسیر اسماءالله* یا *تفسیر الاسماءالحسنیٰ* (یاقوت، همانجا؛ ذهبی، ۱۶/۳۱۶-۳۱۷؛ صفدی، همانجا). ۳. *تفسیر اصلاح المنطق* (یاقوت، همانجا؛ ذهبی، ۱۶/۳۱۷). این کتاب ظاهراً نخستین شرح بر *اصلاح المنطق* ابن سکیت بوده است (نک: حاجی خلیفه، ۱/۱۰۸؛ هارون، ۱۴). ۴. *تفسیر السبع الطوال* (یاقوت، صفدی، همانجاها)، در شرح *معلقات سبع* (هارون، همانجا). ۵. *تفسیر شعر ابی تمام* (یاقوت، ذهبی، نیز هارون، همانجاها). ۶. *تفسیر شواهد غریب الحدیث* (یاقوت، همانجا). این کتاب احتمالاً شرحی بوده است بر *شواهد غریب الحدیث* ابوعبید قاسم بن سلام (هارون، ۱۵). ۷. *التقریب فی التفسیر* (یاقوت، همانجا؛ ابن خلکان، ۴/۳۳۵؛ صفدی، همانجا؛ نیز نک: هارون، ۱۴). ۸. *الحیض* (حاجی خلیفه، ۲/۱۴۱۴؛ بغدادی، ۲/۴۹). ۹. *الرد علی اللیث* (یاقوت، صفدی، همانجاها). این کتاب ظاهراً ردیه‌ای بوده است بر آراء فقیه لیث‌بن‌سعدبن‌عبدالرحمان‌فهمی (GAS,VIII/205). ۱۰. *علل القراءات* (یاقوت، همانجا؛ ذهبی، ۱۶/۳۱۶). ۱۱. کتابی دربارهٔ روح و آنچه در قرآن و سنت دربارهٔ آن آمده است (یاقوت، ذهبی، صفدی، همانجاها) ۱۲. *معانی شواهد غریب الحدیث* (یاقوت،

1. K.V. Zetterstéen, «Aus dem *Tahḏīb al-Luġa* al-Azhrī's», *Le monde oriental*, vol. XIV.

همانجا)، که به نظر هارون همان اثر شمارۀ ۶ است (همانجا؛ قس: GAS, VIII/204). ۱۳. *معرفة الصبح* (یاقوت، همانجا). ۱۴. *ناسخ القرآن و منسوخه* (بغدادی، همانجا).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، بغداد، مکتبة المثنی؛ ابن انباری، عبدالرحمان، *نزهة الالباء*، به‌کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، به‌کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوعبید هروی، احمد، *کتاب الغریبین*، به‌کوشش محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۹۰ق؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفه؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون و دیگران، قاهره، ۱۹۶۴-۱۹۶۷م؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ خلیل بن احمد، *العین*، به‌کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ درویش، عبدالله، *المعاجم العربیة*، قاهره، ۱۹۵۶م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به‌کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، مطبعة عیسی بابی حلبی؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، *المزهر*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش س. ددرینگ، استانبول، ۱۹۴۹م؛ مخزومی، مهدی و ابراهیم سامرایی، مقدمه بر *العین* (نک: هم‍ ، خلیل بن احمد)؛ نصار، حسین، *المعجم العربی*، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ هارون، عبدالسلام محمد، مقدمه بر *تهذیب اللغة* (نک: هم‍ ، ازهری)؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یعقوب، امیل، *المعاجم اللغویة العربیة*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ نیز:

Bräunlich, E., «Al-Ḫalīl und das *kitā b al-ʿAin*», *Islamica*, New York, 1926, vol. II; De Goeje, M.J., *Mémoires sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, Osnabrück, 1978; EI[2]; GAL; GAL,S; GAS; Haywood, J. A., *Arabic Lexicography*, Leiden, 1965; Krenkow, F., «The Beginnings of Arabic Lexicography ...», *Centenary Supplement of the* JRAS, 1924.

مهران ارزنده

اَزْهَری، ابوالولید زین‌الدین خالد بن عبدالله بن ابی بکر (۸۳۸- محرم ۹۰۵ق/۱۴۳۴- اوت ۱۴۹۹م)، نحودان، لغت‌شناس و فقیه شافعی که به وقّاد نیز معروف است. نسب وی به ابومنصور ازهری صاحب *تهذیب اللغه* می‌رسد (خوانساری، ۲۷۸/۳؛ مدرس، ۱۱۲/۱). در جرجه (جرجا) واقع در صعید مصر، به‌دنیا آمد و نسبت جرجی (جرجاوی) او از همین جاست (سخاوی، ۱۷۱/۳).

ازهری در کودکی همراه خانواده‌اش به قاهره رفت و همانجا پرورش یافت. در آغاز، قرائت قرآن آموخت و کتابهای *العمده* و *مختصر* ابوشجاع را فراگرفت و سپس وارد الازهر شد و در آنجا به تکمیل دانش خویش و فراگیری علومی چون معانی و بیان، صرف و نحو، منطق و اصول فقه پرداخت و از استادانی چون یعیش مغربی، داوود مالکی، سنهوری، حصنی، شمنی و سخاوی دانش آموخت (همو، ۱۷۱/۳- ۱۷۲)، اما بنابر روایتی که ابن عماد نقل کرده است (۲۶/۸)، وی در آغاز خادم الازهر بود و در ۳۶ سالگی (۸۷۴ق)، در پی تحولی روحانی به تحصیل علم روی آورد. وی علت اصلی این حال را، ناسزای یکی از طلاب الازهر می‌داند که سخت بر وی گران آمده بود. ازهری پس از فراگیری علم به تدریس پرداخت و دانش‌دوستان بسیاری به مجالس درس وی راه یافتند و نام او بر سر زبانها افتاد (سخاوی، ۱۷۲/۳؛ فروخ، معالم...، ۱۴۱/۱؛ سرکیس، ۸۱۱). برخی او را هم‌پایۀ جلال‌الدین سیوطی و عبدالرحمان جامی شمرده‌اند و حتیٰ از برخی جهات برتر از آن‌دو دانسته‌اند (خوانساری، مدرس، سرکیس، همانجاها).

ازهری در پایان عمر به سفر حج رفت و در بازگشت در محلی به‌نام برکة الحاج، نزدیک قاهره، از دنیا رفت (غزی، ۱۸۸/۱؛ ابن عماد، همانجا؛ ابن ایاس، ۴۲۵/۳).

ازهری در روزگار خود از نحویان بزرگ به‌شمار می‌رفت و در منابع از وی ستایش بسیار شده است. با اینهمه، او نیز همچون دیگر نحویان آن عصر که سخن تازه‌ای نداشتند، به شرح یا تلخیص آثار دیگران می‌پرداخت؛ از این‌رو کتابهای وی همه در شرح آثار نحویان دیگر چون ابن مالک و ابن هشام است. شیوۀ وی در شرح آثار نحویان و استناد به منابع نحوی مبتنی بر اختصار و ایجاز است، به‌گونه‌ای که این ایجاز خود گاه مخلّ معنی و مایۀ ابهام شده است. از این‌رو برخی از منتقدان، وی را شارحی ناموفق دانسته، و شروح او را سست و پر خلل شمرده‌اند (فروخ، همانجا)، به علاوه، در شناخت او از لغت و ادب عرب نیز تردید کرده‌اند و مثلاً به شرح او بر قصیدۀ «برده» خرده‌هایی گرفته‌اند (همانجا).

آثار چاپی:

۱. *الالغاز النحویة*، که در قاهره (۱۲۸۱ق) چاپ سنگی شده است (بغدادی، ۳۴۴/۱؛ سرکیس، همانجا).

۲. *التصریح بمضمون التوضیح*، یا *التصریح فی شرح التوضیح*، شرح مبسوطی است شامل ۳ هزار بیت بر کتاب *اوضح المسالک الی الفیة ابن مالک* از ابن هشام. مؤلف خود در مقدمۀ کتاب می‌گوید که ابن هشام را در خواب دید و ابهامات کتابش را با وی در میان گذاشت و او اجازۀ شرح کتاب خود را به وی داد (ص ۱). ازهری تألیف این کتاب را در ۸۹۰ق یا به‌گفته‌ای، در ۸۹۶ق به‌پایان رسانده‌است (حاجی‌خلیفه، ۱۵۴/۱؛ خوانساری، ۲۷۸/۳-۲۷۹). این اثر نخستین‌بار در بولاق (۱۲۸۶ق) به چاپ رسیده، و از آن پس بارها در بیروت، تهران و قاهره تجدید چاپ شده است. یاسین بن زین‌الدین علیمی حاشیه‌ای بر این شرح نوشته است (الیس، I/846؛ واندیک، ۳۰۳).

۳. *تمرین الطلاب فی صناعة الاعراب*. مؤلف در این کتاب که در ۸۸۶ق تألیف شده (مدرس، همانجا؛ سرکیس، ۸۱۲)، به غرایب و نوادر *الفیه* پرداخته، و همۀ ابیات آن را از جهت نحوی ترکیب کرده است. چاپهای بسیاری از این اثر در دست است: نخستین‌بار در مصر (۱۲۵۲ق) منتشر شده، و از آن پس بارها در تونس (۱۲۹۰ و ۱۲۹۲ق) و قاهره (۱۲۷۴، ۱۳۰۱ و ۱۳۷۴ق و ۱۹۶۰م) به‌چاپ رسیده است.

۴. *الحواشی الازهریة فی حل الفاظ المقدمة الجزریة*، که شرحی بر *مقدمۀ* ابن جزری در تجوید است و در مصر (۱۳۰۴ق) به چاپ رسیده است (حاجی خلیفه، ۱۸۰۰/۲).

۵. *الزبدة فی شرح قصیدة البردة*. ازهری ابتدا در این کتاب به شرح مفصل قصیدۀ برده پرداخته، و سپس آن را مختصر کرده، و در ۹۰۳ق تألیف کتاب را به پایان رسانده است (همو، ۱۳۳۳/۲). این اثر بارها در اسکندریه، بولاق و قاهره به چاپ رسیده است.

۶. *شرح الآجرومیة*، چنانکه از نامش برمی‌آید، شرحی است بر *المقدمة الآجرومیهٔ* صنهاجی در نحو. بر این اثر حواشی فراوانی نوشته شده است (نک: همو، ۱۷۹۶/۲؛ فروخ، *تاریخ*...، ۳۹۸/۶؛ واندیک، ۳۰۴؛ GAL, II/308-309). این کتاب بارها در بولاق، قاهره و فاس چاپ شده است.

۷. *شرح المقدمة الازهریة*، در شرح *المقدمة الازهریة فی علم العربیة* که اثر خود مؤلف است (نک: شم ۸). این اثر در مصر (۱۲۵۳، ۱۲۸۷ و ۱۳۰۷ق) به چاپ رسیده است.

۸. *المقدمة الازهریة فی علم العربیة*، شامل مباحث نحوی است و شروح متعددی بر آن نوشته شده است (نک: فروخ، همان، ۲۶۹/۶؛ حاجی‌خلیفه، ۱۷۹۸/۲؛ واندیک، ۳۰۸؛ GAL,S, II/22-23). این کتاب بارها (از جمله در سالهای ۱۲۸۴، ۱۳۰۷، ۱۳۵۱ و ۱۳۵۸ق) در مصر به چاپ رسیده است.

۹. *موصل الطلاب الی قواعد الاعراب*، شرحی است بر کتاب *الاعراب عن قواعد الاعراب* اثر ابن هشام که بارها در استانبول (۱۲۸۵ق)، قاهره (۱۲۹۲، ۱۲۹۹ و ۱۳۲۵ق) و عمان (۱۹۸۵م، به کوشش عبدالکریم مجاهد و سعید عبدالهادی با حاشیه‌ای از ابوبکر شنوانی) به‌چاپ رسیده است.

آثار خطی: ۱. *اعراب الکافیة*. نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۴۴-۴۶)، ۲. *بلوغ الامل فی فن الزجل*، ۳. *تفسیر آیة فلا اقسم بمواقع النجوم*، ۴. *تقیید فی الحمد و الشکر*، ۵. *الثمار الیوانع فی الاصول*، ۶. *شرح العوامل المائة* (دربارهٔ نسخه‌هایی از این آثار، نک: GAL,S, I/504, II/23).

کتابی نیز به نام *القول السامی علی کلام ملاعبدالرحمان الجامی*، در نحو به وی نسبت داده شده است (بغدادی، ۳۴۴/۱).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، به‌کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ازهری، خالد، *التصریح فی شرح الترضیح*، تهران، ۱۲۷۹ق؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی‌خلیفه، کشف؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، به‌کوشش اسدالله اسماعیلیان، تهران، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ سرکیس، یوسف، *معجم المطبوعات العربیة*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ ظاهریه، خطی (نحو)؛ غزی، محمد، *الکواکب السائرة*، به‌کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۵م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ همو، *معالم الادب العربی فی العصر الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، قاهره، ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م؛ نیز:
Ellis, A.G., *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, London, 1967; GAL; GAL,S.
عزت ملاابراهیمی

آزیلال، استان و شهری در مرکز مغرب (مراکش) که از شمال به استان بنی‌ملال، از شرق به استان رشیدیه، از جنوب به استان ورززات و از غرب به استانهای قلعة السراغنه و مراکش محدود است. مساحت آن ۱۰٬۰۵۰ کمـ۲ است. این ناحیه از ۱۹۷۵م به‌صورت استان درآمده است. بخش اعظم استان ازیلال را فلاتی مرتفع و ناهموار و مناطق کوهستانی اطلس علیا تشکیل داده است که توده سنگهای گرانیت با شکافها و دره‌های عمیق در آن بسیار است.

جمعیت این ناحیه که در ۱۹۸۵م بالغ بر ۳۹۹ هزار تن برآورد شده است، از اقوام بربرند. قبایل نیمه بدوی این ناحیه غالباً در مجتمعهایی بر فراز صخره‌های مرتفع زندگی می‌کنند و برای تأمین معیشت خود به کشت غلات و پرورش بز و گوسفند می‌پردازند. درختان میوه و زیتون نیز در مناطق کم ارتفاع این ناحیه کشت می‌شود. مرکز ازیلال شهر نوبنیادی است به همین نام که در شمال غربی کوهستان اطلس علیا، میان قلل مرتفع آن و دشت تادلا، در ۱۶۶ کیلومتری شرق مراکش و ۹۰کیلومتری جنوب بنی‌ملال، قرار گرفته، و ارتفاع آن از سطح دریا ۱٬۳۶۰متر است. این شهر که جمعیت آن در ۱۹۸۰م نزدیک به ۲۰هزار تن برآورد شده، زیستگاه و محل دادوستد قبیلهٔ آیت و تفرکل است و راههای شوسه از آن می‌گذرند (بن عربی، ۵۲؛ *افریقا*...، I/223؛ *بریتانیکا*).

ازیلال ناحیه‌ای پر آب و حاصلخیز است و وجود دو سد بزرگ در آن به نامهای بین‌الویدان و آیت عادل که اولی را فرانسویها در ۱۹۴۸-۱۹۵۵م و دومی را دولت مغرب در ۱۹۶۶-۱۹۷۱م احداث کرده، موجب شده است که از امکانات طبیعی این ناحیه هم برای تولید برق و هم برای آبیاری اراضی کشاورزی استفاده شود. در نتیجهٔ این بهره‌برداری، بخشهای غربی و شمالی دشت نیمه بایر تادلا به کشتزاری حاصلخیز تبدیل شده است. اکنون در زمینهایی که به طور منظم از آب وادیها مشروب می‌شوند، سالانه دوبار محصول به دست می‌آید: در زمستان غلات و در تابستان سبزیجات. اهالی ازیلال علاوه بر کشاورزی و دامپروری به صنایع‌دستی نیز می‌پردازند (بن عربی، همانجا؛ *بریتانیکا*).

مآخذ: بن عربی، صدیق، *کتاب المغرب*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ نیز:
Afrika, entsiklopedicheskii spravochnik, Moscow, 1986; *Britannica*, 1986.
بخش جغرافیا

اُزِنین، نک: اجین.

اِژه، شاخه‌ای از دریای مدیترانه واقع در بخش شمال شرقی آن، میان کشورهای یونان و ترکیه و به عبارت دیگر میان قارهٔ اروپا و آسیا.

نام‌گذاری: یونانیان باستان این دریا را آیگئون پلاگوس[1] (پاولی، I/947-948؛ سامی، ۲۲۲/۱) می‌نامیدند. در سدهٔ ۱۳م ونیزیان آن را آرچیپلاگو[2] (دریای اصلی) می‌خواندند (BSE[3], II/294). دریای اژه در منابع عربی به صورت بحرایجیوس، ایجه یا ارشبیل، خرطبیل و ارخبیل آمده است (نک: بستانی، ۸۰/۹؛ کراچکوفسکی، ۵۸۲/۲). بحر هیجای مندرج در *تورات*، احتمالاً همین دریا بوده‌است (زکی‌بک، ۱۹). مورخان و جغرافیانگاران یونان باستان، نام این دریا را اگئن[3]

1. Aigaīon Pelagos 2. Arcipelago 3. Aegaean, Aegean

آورده‌اند (هرودت، II/287؛ استرابن، I/477). به سبب کثرت جزایر در این دریا، واژهٔ ارشبیل یا ارخبیل مجازاً در معنی مجمع الجزایر به کار برده می‌شود (نک: سامی، همانجا) که ارخبیل الرومی همان ناحیهٔ دریای اژه است (بستانی، همانجا).

اصل نام اژه از اساطیر یونان و مربوط به آگئا[1] ملکهٔ آمازونها («دائرةالمعارف جهانی...[2]»، I/62)، یا به قولی دیگر آگئوس[3] پادشاه یونان است (همانجا). آگئوس پدر تسئوس[4] قهرمان بزرگ یونان است. زمانی که تسئوس برای رهایی آتنیهای کرت از پرداخت خراج، لشکر کشید، به پدرش قول داد که پیروزی خود را با برافراشتن بادبان سفید اعلان کند، اما در مراجعت قول خود را از یاد برد و با بادبان سیاه دریانوردی کرد. آگئوس که در کنار دریا منتظر خبر پیروزی بود، با دیدن بادبان سیاه، خود را در دریا غرق کرد. از این رو دریا به نام او آگه (اژه) خوانده شده است (گریمال، ۲۷۱/۱؛ «دائرةالمعارف جهانی»، I/63).

موقعیت جغرافیایی و چهرهٔ طبیعی: اژه دریایی است نیم بسته در حوضهٔ دریای مدیترانه میان شبه جزیرهٔ بالکان، آسیای صغیر و جزیرهٔ کرت در فاصلهٔ ۳۵° و ۳۰´ تا ۴۱° عرض شمالی و ۲۱° و ۴۳´ تا ۲۵° طول شرقی (BSE³, XXIX/562؛ سامی، ۲۲۲/۱؛ میدان لاروس، IV/93). طول آن از شمال به جنوب ۶۲۰ کم و عرضش ۳۵۰ کم و مساحت آن ۱۹۶ هزار کم۲ است (همانجا). عمق آن در بخشهای مختلف از ۱۰۰ تا ۳٬۵۴۳ متر در تغییر است (بریتانیکا، ماکرو، I/123؛ میدان لاروس، همانجا). مساحت آن را ۲۱۴ هزار کم۲ (بریتانیکا، همانجا) و ۱۷۹ هزار کم۲ («دائرة المعارف جدید...[5]»، II/757؛ BSE³، همانجا) نیز آورده‌اند. استرابن طول آن را ۴ هزار استاد (هر استاد ۱۸۵ متر) و پهنایش را حدود ۲ هزار استاد نوشته است (I/477). چنین به نظر می‌رسد که این اختلافات ناشی از اختلاف در تعیین محدودهٔ دریای اژه باشد.

این دریا به وسیلهٔ تنگهٔ هلسپونت[6] (هرودت، II/287) یا داردانل به دریای مرمره و از طریق تنگهٔ بسفر به دریای سیاه مربوط می‌شود. این دو آبراه قاره‌های اروپا و آسیا را از یکدیگر جدا می‌سازند و به همین سبب در طول تاریخ از اهمیت ویژهٔ نظامی و تجارتی برخوردار بوده‌اند («دائرة‌المعارف جدید»، همانجا).

صخره‌هایی که کف دریای اژه را تشکیل می‌دهند، عموماً آهکی هستند. در دورانهای زمین‌شناسی متأخر، فعالیت آتش‌فشانی در این جزایر وجود داشته است. تجزیه و تحلیل و مطالعهٔ رسوبات اطراف جزیره‌های سانتورینی (تیرا[7]) و میلوس[8] در اژهٔ جنوبی، افسانهٔ کهن جزیرهٔ گمشدهٔ آتلانتیس[9] را به یاد می‌آورد (بریتانیکا، همانجا). بیشتر ارتفاعات جزایر دریای اژه حدود ۶۰۰ متر و بلندترین آنها در جزیرهٔ «اوبه[10]» حدود ۱٬۵۰۰ متر است (بستانی، ۸۱/۹). به عقیدهٔ زمین‌شناسان، در دوران چهارم زمین‌شناسی در این منطقه قاره‌ای وجود داشت که اگئید[11] نامیده می‌شد. پیشرفت دریای بزرگ یعنی مدیترانه به سمت شمال به تدریج این قاره را پوشاند و زیر آب برد و جزایر و شبه جزایر دریای اژه بقایای همان قاره هستند (میدان لاروس، همانجا).

وجود جزایر و خلیجهای متعدد، از ویژگیهای مهم این دریاست. در دریای اژه حدود ۱٬۹۰۰ جزیرهٔ بزرگ و کوچک وجود دارد که از آن میان ۱۶۶ جزیره مسکون، و بقیه متروک، و گاه حتیٰ صخره‌ای هستند. افسانه‌ای یونانی می‌گوید که بعد از پایان آفرینش جهان، سنگها و صخره‌های اضافی به این دریا فرو ریخته شد و بدینسان جزایر این دریا پدید آمد (سیمپسن، 70). مهم‌ترین این جزایر که میان ترکیه و یونان واقع شده‌اند، از شمال به جنوب اینهاست: سمدرک[12]، امروز[13]، لمنی[14]، بوزجه آدا[15]، مدللی[16]، ساقز[17]، لیپسو[18]، رودس[19]، کرپه[20]، ساموس[21]، استانکوی و اوبه که بزرگ ترین آنهاست و در خاک اصلی یونان قرار دارد (استرابن، همانجا؛ سامی، ۱۷۹۴/۳؛ «دائرة المعارف جدید»، همانجا؛ «دائرة المعارف جهانی»، I/62). این جزایر که بیشتر منشأ آتش فشانی دارند، از نظر تاریخ و فرهنگ یونان نیز دارای اهمیت ویژه‌ای هستند، زیرا که زادگاه برخی شاعران و فلاسفهٔ بزرگ یونان بوده‌اند (همانجا).

خلیجهای مهم و بزرگ دریای اژه اینهاست: سالونیک و سارونیک در غرب و بخش یونان، ازمیر، ادرمیت و استانکوی در ساحل شرقی در ترکیه (سامی، ۲۲۲/۱؛ بستانی، ۸۱/۹). بنادر مهم آن شامل آتن و سالونیک در یونان، و ازمیر در ترکیه است («دائرة المعارف جدید»، II/757).

آب و هوا: منطقهٔ اژه آب و هوای مدیترانه‌ای دارد، تابستانهای آن گرم و کم باران و زمستانها ملایم و بارانی است (همان، II/759). دمای سطح آب دریا در گرم‌ترین ماهها (اوت) به ۲۴° تا ۲۵° سانتی‌گراد و در فوریه که سردترین ماههاست به ۱۰° تا ۱۱° سانتی‌گراد می‌رسد. دمای آب آن در عمق متوسط ۱۴° تا ۱۸° سانتی گراد است (بریتانیکا، ماکرو، I/123).

دریای اژه یکی از طوفان خیزترین دریاهاست. این طوفانها در طول تاریخ منطقه موجب غرق شدن کشتیهای بسیاری شده است، چنانکه غرق سفاین ایرانی در زمان داریوش و خشایارشا، و نیز کشتیهای روسی در جنگهای ۱۱۸۴ق/۱۷۷۰م از آن جمله‌اند (بستانی، ۸۲/۹). وزش بادهای شمالی از سپتامبر تا مه (شهریور تا اردیبهشت) دریا را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد. در این میان بادهای گرم نیز از جنوب به شمال می‌وزند. جزر و مد آب در این دریا همانند مدیترانه است، اما جزر

1. Aegea 2. *The Universal...* 3. Aegeus 4. Theseus 5. *Yeni Türk...* 6. Helespont 7. Santorini (Thira) 8. Milos 9. Atlantis 10. Euboe 11. Egeid 12. Samothrace, Samothraki 13. İmroz 14. Lemnos 15. Bozcaada 16. Mytilene, Lesbos 17. Chios 18. lipsos 19. Rhodes 20. Karpathos 21. Samos

و مد موسوم به اوریپوس[1] ــ تنگه‌ای واقع میان یونان و اوبه ــ به عنوان پدیده‌ای خاص از زمان ارسطو که نخستین بار آن را نام گذاری کرد، شهرت جهانی دارد.

زیست دریایی و محصولات: آبهای این دریا از نظر فسفات و نیترات که موادی مغذّی هستند، چندان غنی نیست. آبهای شیرین و کم نمک که از دریای سیاه به سوی اژه جریان دارند، در بهسازی آب این دریا بسیار مؤثرند. زندگی آبزیان در این دریا همانند مدیترانه است. آبهای گرم آن برای تخم‌ریزی ماهیها که عموماً از دریای سیاه می‌آیند، بسیار مناسب است (*بریتانیکا*، همانجا). محصولات ناحیهٔ اژه نیز مشابه حوضهٔ مدیترانه شامل پنبه، انجیر، زیتون و مرکبات است. در جزایر سپورادس مرجان و اسفنج صید می‌شود. همچنین معدن مرمر سفید در مجمع الجزایر کیکلادس که به سبب استخراج اولیه در جزیرهٔ پاروس به مرمر پاروسی شهرت دارد، به حد وفور وجود دارد (*بستانی*، همانجا).

تاریخ: جزایر و کرانه‌های دریای اژه یکی از کهن‌ترین گهواره‌های تمدن بشر بوده است. از نخستین ساکنان آنجا دوریها در پلوپونز، سپورادس جنوبی و کرانه‌های نزدیک به آسیای صغیر؛ ایونیها در شبه جزیرهٔ آتیک و جزایر اوبه و سپورادس شمالی؛ و ائولیها در سواحل آسیایی این دریا در ترکیه از ازمیر تا تنگهٔ داردانل را می‌توان نام برد (همانجا). این تمدن که به تمدن اژه‌ای معروف است، از هزارهٔ ۳ قم آغاز می‌شود و به تمدنهای کرِتی (مینوس)، یونانی (هِلاس) و آناتولی غربی (کیکلادس) شهرت دارد (*میدان لا روس*، 94-V/93). تمدن کرت کهن‌ترین این تمدنهاست. کرتیها در شهر کنوسوس[2]، قرنها پیش از یونانیها، تمدن درخشانی داشتند. آثار یافته شده، قدمت این تمدن و رابطهٔ آن با تمدن درهٔ نیل را نشان می‌دهد. کرتیها پیش از سامیها و آریاییها با دریانوردی آشنا بودند (ولز، ۲۳۵ـ۲۳۶). آنان در حدود ۲۵۰۰ قم زندگی پیشرفته‌ای داشتند و با جوامع متمدن جهان آن روزگار داد و ستد می‌کردند (همانجا). آنان همچنین با سفالگری، پارچه‌بافی، مجسمه سازی و عاج کاری آشنا بودند (همو، ۲۳۷). از ویژگیهای برجستهٔ تمدن اژه‌ای که عصر طلایی و شکوفایی آن در سده‌های ۱۶ـ۱۵ قم بود (دورانت، *داستان‌تمدن*، ۱۹/۲)، با تاخت‌وتاز یونانیها در ۱۴۰۰ قم رو به ضعف نهاد و در حدود ۱۰۰۰ قم فرو پاشید (ولز، ۲۳۸) و با شکست تروا به سر آمد (دورانت، *تاریخ تمدن*، ۲(۱)/۶۹)، پیشرفت در معماری، سفال سازی و داشتن خط بوده است (« دائرة المعارف جهانی »، I/62). به طور کلی جزایر دریای اژه در انتقال فرهنگ و تمدن شرق میانه به یونان نقش بزرگی داشته است (*بستانی*، همانجا).

در سدهٔ ۶ قم در روزگار اقتدار هخامنشیان سواحل دریای اژه مدتی به تصرف ایرانیان درآمد (مشکور، ۱۱). در سدهٔ ۴ قم اسکندر مقدونی و سپس جانشینانش بر منطقهٔ اژه فرمان راندند و این امر تا زمان حاکمیت رم ادامه یافت. رویدادهای این منطقه تا ۲۶۴ قم در الواح مرمر که در ۱۶۲۷م در جزیرهٔ پاروس کشف، و به « اخبار پاروس » معروف شده‌اند، مندرج است. این مجموعه در موزهٔ آکسفرد نگاهداری می‌شود (*بستانی*، ۸۲/۹). در تجزیهٔ امپراتوری روم باستان در پایان سدهٔ ۴ م، ناحیهٔ اژه جزو قلمرو روم شرقی شد (همانجا). دولت بیزانس در سدهٔ ۳ق/۹م حاکمیت خویش بر دریای اژه و سواحل آن را استوار ساخت، چنانکه شهر سالونیک را بزرگ‌ترین پایگاه خود در کنار دریای اژه قرار داد (استروگرسکی، 181,291).

در آغاز سدهٔ ۳ق/۹م نفوذ مسلمانان در دریای اژه رو به گسترش نهاد، چنانکه ابوحفص عمر بلوطی (هـ م) در ۲۱۰ق/۸۲۵م دولت حفصیان را در جزیرهٔ کرت بنیاد نهاد. در ۲۹۱ق/۹۰۴م مسلمانان، شهر سالونیک را که پس از قسطنطنیه، مهم‌ترین مرکز فرهنگی و بازرگانی امپراتوری بیزانس بود، تصرف کردند، اما یک سال بعد، بیزانسیها آنجا را بازپس گرفتند (همو، 240). در اواخر سدهٔ ۳ و اوایل سدهٔ ۴ق کشتیهای مسلمانان به فرماندهی امیرالبحر لئون طرابلسی که اسلام را پذیرفته بود، در مدیترانهٔ شرقی در رفت و آمد بودند (عنان، ۹۳). دولت بیزانس در ۳۱۲ق/۹۲۴م لئون را شکست داد و اژه را بار دیگر به حاکمیت مطلق خود درآورد (استروگرسکی، 257).

انحصار حاکمیت بیزانس در کرانه‌های اژه بعد از نبرد ملازگرد ۴۶۴ق/۱۰۷۲م، با ظهور چاکابیک از امیران ترک در ۴۶۶ق/۱۰۷۴م که ازمیر را پایگاه خود قرار داده بود، در هم شکست. وی چند جزیره از جزایر دریـای اژه را فتح کرد (« دائرة المعـارف جدید »، II/758؛ نیز نک: هـ د، ازمیر). در ۴۹۳ق/۱۱۰۰م در جریان جنگهای صلیبی اتحاد بیزانس با صلیبیون، ترکان را از اژه بیرون راند (« دائرة المعارف جدید »، همانجا).

در سدهٔ ۶ق/۱۲م ونیزیها در صدد تسلط بر این منطقه برآمدند. در ۶۰۳ق/۱۲۰۷م، هنری امپراتور بیزانس، به مارکو سانودو اجازه داد که برخی از جزایر اژه را به تملک خود درآورد. وی اعلان استقلال کرد و خود را دوک ارخبیل نامید و جانشینان او با عنوان دوکهای ناکسوس تا ۷۸۵ق/۱۳۸۳م بر بخشی از این منطقه فرمان راندند (*بستانی*، ۸۲/۹). همزمان با این رویدادها، امیران ترکمن از خاندانهای قره‌سی، ساروخان، آیدین و منتشا بر کرانهٔ اژه در غرب آناتولی مسلط شدند (نک: اوزون چارشیلی، 104). معزالدین محمد بیک، امیر آیدین، ازمیر را به تصرف خود در آورد (نک: هـ د، ازمیر). او و پسرش امور[3] (عمر) بیک جزایر دریای اژه مانند ساقز، بوزجه‌آدا و امروز را مورد حمله قرار دادند (همو، 105؛ شاو، ۸۶/۱ ـ۸۷). در سراسر سده‌های ۷ـ ۸ق/ ۱۳ـ۱۴م، ونیزیها، جنواییها، کاتالانها و شوالیه‌های رودس هر یک به طریقی در این دریا و جزایر آن فرمان می‌راندند و دریای اژه، صحنهٔ برخورد و رقابت این دولتشهرها بود (« دائرة المعارف جدید »، همانجا)، چنانکه در ۶۹۳ق/۱۲۹۴م میان جنواییها و ونیزیها جنگ درگرفت. بیزانس نیز به پشتیبانی از جنواییها وارد جنگ شد. پس از مدتی این جنگ به نبرد

1. Evripos 2. Conossos 3. Umur

بین ونیز و بیزانس تبدیل شد. سرانجام با انعقاد صلح در ۶۹۸ق/۱۲۹۹م میـان طـرفین، این جنگ خـاتمه یـافت (استروگرسکی، 452).

در سدهٔ ۸ق/۱۴م ضعف دولت بیزانس (همو، 465) از یک سو، اختلافات داخلی میان فرمانروایان شبه جزیرهٔ بالکان و عدم اتحاد میان حکام جزایر اژه از سوی دیگر، زمینه را برای گسترش نفوذ دولت نوپای عثمانی در این منطقه آماده ساخت (شاو، ۴۷/۱-۴۸). در ۷۶۳ق/ ۱۳۶۲م مراد فرمانروای عثمانی با تسخیر شهر فیلیپ در بالکان (کشور بلغارستان)، آنجا را پایگاه خویش قرار داد و اتحاد بلغارها و یونانیها را در سواحل دریای اژه بر هم زد (همو، ۵۰/۱). در ۷۷۳ق/ ۱۳۷۱م اورنوس بیک، سردار عثمانی، جزیرهٔ گومولچین[1] را در دریای اژه تصرف کرد (همو، ۵۲/۱). پیشرفت عثمانی به سوی اژه موجب نگرانی ونیزیان شد. از سوی دیگر تسلط ونیز بر آبراههای اژه نیز می‌توانست اتحاد و ارتباط میان ایالات اروپایی و آسیایی عثمانی را برهم زند. سرانجام جنگ میان عثمانی و ونیز آغاز شد که با وقفه‌هایی تا ۸۳۳ق/۱۴۳۰م ادامه داشت (همو، ۹۵/۱). سرانجام، سلطان مراد دوم شهر سالونیک را در همان سال به تصرف خویش درآورد و به این ترتیب سلطهٔ عثمانیها بر دریای اژه تکمیل شد (همو، ۹۷/۱).

در زمان فرمانروایی سلطان محمد فاتح نیز جنگ میان عثمانی و ونیز ادامه داشت. در نهایت با قراردادی که در ۸۸۴ق/۱۴۷۹م در استانبول منعقد شد، جنگ پایان یافت و ونیزیها متصرفات امپراتوری عثمانی در دریای اژه را به رسمیت شناختند (همو، ۱۳۱/۱). پس از آن سلطان محمد برای تصرف جزیرهٔ رودس که پایگاه دزدان دریایی بود، اقدام کرد، اما با درگذشت وی کار متوقف ماند و این جزیره در روزگار سلطنت سلیم اول (صفر ۹۲۹/دسامبر۱۵۲۲) ضمیمهٔ قلمرو دولت عثمانی شد (همو، ۱۶۳/۱). در ۹۴۴ق/۱۵۳۷م در دوران سلطنت سلیمان قانونی، خیرالدین باربادوس دریانورد معروف عثمانی، بسیاری از جزایر دریای اژه را تصرف کرد و به قلمرو امپراتوری عثمانی ضمیمه ساخت (همو، ۱۸۰/۱). به این ترتیب، دریای اژه به صورت دریای داخلی دولت عثمانی درآمد و این دولت ایالتهای آناتولی، روم ایلی، کرت و جزایر بحر سفید را در سواحل آن تأسیس کرد («دائرة المعارف جدید»، II/758).

تا ۱۲۴۸ق/۱۸۳۲م، زمان تشکیل دولت پادشاهی یونان، حاکمیت دریای اژه و جزایر آن در دست دولت عثمانی بود. با تشکیل دولت یونان که جزایر مورا، آتیکا، ایری بوز و کیکلادس را شامل می‌شد، یک چهارم از دریای اژه به تصرف دولت نوپا درآمد. در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م تسالیا نیز به یونان واگذار شد. جزیرهٔ کرت نیز خودمختاری گرفت؛ اما بزرگ‌ترین ضربه به حاکمیت دولت عثمانی در این منطقه را جنگهای بالکان (۱۹۱۲-۱۹۱۳م) وارد ساخت و ترکیه به محدوده‌ای ساحلی که امروز نیز جزو آن کشور است، بسنده کرد. تراکیهٔ غربی نیز در ۱۳۲۷ق/ ۱۹۰۹م به بلغارستان واگذار شده بود که به این ترتیب بلغارستان نیز به دریای اژه راه یافت (همانجا). ایتالیا نیز رودس و جزایر دوازده‌گانه[2] را اشغال کرد (همانجا؛ اسعدی، ۳۱۸). به این ترتیب، دریای اژه میان یونان، ترکیه و بلغارستان تقسیم شد. پس از جنگ جهانی اول، در ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م تراکیهٔ غربی به یونان واگذار شد و بلغارستان از آبهای اژه محروم گردید. برخورد میان ترکیه و یونان بر سر تصرف جزایر و بنادر اژه ادامه داشت؛ سرانجام، طبق مفاد عهدنامهٔ لوزان (۲ مرداد ۱۳۰۲ش/۲۴ ژوئیهٔ ۱۹۲۳م) تراکیهٔ شرقی و چندین جزیرهٔ دیگر در دریای اژه به ترکیه واگذار شد (همو، ۳۱۹-۳۲۰، ۳۲۲). در ۱۹۴۵م جزیرهٔ رودس و نیز جزایر دوازده گانه که در تصرف ایتالیا بود، به یونان واگذار گردید و دریای اژه به دریایی میان ترکیه و یونان تبدیل شد. از سوی دیگر واگذاری جزایر مذکور به یونان موجب اختلاف میان ترکیه و یونان شده، و این منطقه را به یک نقطهٔ بحران تبدیل کرده است («دائرة المعارف جدید»، همانجا). کشف نفت در آبهای یونان در ۱۳۵۲ش/ ۱۹۷۴م اختلاف در حدود فلات قاره میان دو دولت را به وجود آورده است که هم اکنون نیز ادامه دارد (اسعدی، همانجا).

مآخذ: اسعدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بستانی؛ دورانت، ویل، تاریخ تمدن، یونان باستان، ترجمهٔ ا.ح.آریان‌پور و ع.احمدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، داستان تمدن، زندگی یونان، تلخیص عزت صفری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ زکی بک، احمد، قاموس الجغرافیة القدیمة، بولاق، ۱۸۹۹م؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شاو، استانفورد، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید، ترجمهٔ محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ عنان، محمدعبدالله، مواقف حاسمة فی تاریخ الاسلام، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ کراچکوفسکی، ای.، تاریخ الادب الجغرافی العربی، ترجمهٔ صلاح‌الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۱م؛ گریمال، پیر، فرهنگ اساطیر یونان و روم، ترجمهٔ احمد بهمنش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مشکور، محمدجواد، جغرافیای تاریخی ایران باستان، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ولز، هربرت جرج، کلیات تاریخ، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Britannica, 1978; BSE[3]; Herodotus, *The History*, tr.A.D.Godley, London, 1957; *Meydan-Larousse*, Istanbul, 1987, Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr. F. Işıltan, Ankara, 1981; *Pauly*; Simpson, C., *Greece*, London, 1969; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1969; *The Universal Standard Encyclopedia*, New York, Unicorn Publishers; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu devletleri*, Ankara, 1969; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

علی‌اکبر دیانت

آساریر، علم، نک: کف‌بینی.

آساسُ الْاِقْتِباس، نک: نصیرالدین طوسی.

اِساف وَ نائله، دو بت مشهور اعراب جاهلی. بر اساس داستانهای کهن عرب، اساف پسر یعلیٰ از قبیلهٔ جُرْهُم در یمن به یکی از دختران قبیله‌اش به نام نائله دختر زید عشق می‌ورزید. آن دو در موسم حج آهنگ مکه کردند و چون درون کعبه خلوتی یافتند، دامن به گناه آلودند. پس خداوند هر دو را مَسخ، و به سنگ مبدل کرد. صبحگاهان مردم آن دو را از کعبه بیرون آوردند و در پیشگاه کعبه نهادند تا مایهٔ عبرت دیگر مردمان باشند. چون مدتی بگذشت و پرستش بتان رواج

---

1. Gömülçin 2. Dodecanes

یافت، این دو نیز مورد پرستش قرار گرفتند و در شمار بتان خزاعه و قریش درآمدند. در آغاز اساف در کنار کعبه و نائله در کنار زمزم بود و قریش هر دو را به نزدیک زمزم منتقل ساختند و از آن پس آن دو را با جامه‌های زیبا می‌آراستند، گوسفندان و شتران بسیار برایشان قربانی می‌کردند و نزد آن دو سوگند می‌خوردند و طواف را با اساف آغاز کرده، با نائله به پایان می‌رساندند (ابن اسحاق، ۱۱؛ ابن هشام، ۸۴/۱؛ کلبی، ۹، ۲۹؛ واقدی، ۸۳۲/۲؛ ابن حبیب، *المنمق*، ۱۱۸؛ ازرقی، ۱۱۹/۱-۱۲۰؛ ابن کثیر، *البدایة*، ۲۷۹/۳). به روایت کلبی که جعلی به نظر می‌رسد، هنگامی که قریش برضد بنی‌هاشم همداستان شدند، ابوطالب در ابیاتی به این دو بت سوگند خورد (همانجا). در اشعار جاهلی نیز نام اساف آمده است و بشر بن ابی خازم اسدی در ابیاتی به نام وی اشاره دارد (همانجا).

در نسب اساف و نائله در میان منابع کهن اختلاف است. برخی اساف را فرزند بغی و برخی دیگر فرزند سهیل یا عمرو، و نائله را دختر مزید یا سهیل یا ذئب یا عمروبن ذئب و گاه به تصحیف دیک دانسته‌اند (ابن حبیب، همان، ۲۸۲؛ ابن هشام، همانجا؛ ازرقی، ۸۸/۱؛ یاقوت، ۲۳۵/۱). به گفتهٔ ابن حبیب (*المحبر*، ۳۱۱) پس از آنکه اساف و نائله را از کعبه بیرون آوردند، اساف را در صفا و نائله را در مروه نهادند، تا اینکه قُصی بن کلاب آن دو را به مقابل کعبه نزدیک زمزم منتقل کرد (نیز نک: ازرقی، ۸۸/۱، ۱۲۰). به گفتهٔ یعقوبی (۲۵۴/۱) خزاعه و قریش دو بت دیگر به نامهای مجاورالریح و مُطعِم الطیر نیز داشته‌اند که نخستین در صفا و دومی در مروه بوده است و برخی این دو بت را همان اساف و نائله دانسته‌اند (EI^2).

به روایتی، عمروبن لُحَیّ پس از آنکه بت هبل را از شام به مکه آورد و بت‌پرستی را در حجاز رواج داد، مردم را به پرستش اساف و نائله فراخواند و پس از هبل این دو بت از نخستین بتهایی بودند که مورد پرستش قرار گرفتند (یعقوبی، همانجا؛ ازرقی، ۸۸/۱). چنانکه از روایت شهرستانی (۸۲/۳) بر می‌آید، ظاهراً این دو بت را نیز عمروبن لحی از شام به مکه آورده، و داستان مسخ آن دو را به تقلید از اساطیر کهن ساخته است (علی، ۲۶۷/۶؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله). برخی هبل را همان بعل الٰههٔ معروف بابل دانسته‌اند (عبدالحکیم، ۱۰۸-۱۰۹). اگر این گفته درست باشد، شاید بتوان گفت که یعلیٰ نام پدر اساف، همان تصحیف بعل است که در این صورت خویشاوندی اساف با هبل و ارتباط آن با خدایان بابل قابل تأمل است.

اساف و نائله تا سال ۸ق پرستش می‌شدند، تا آنکه در فتح مکه، پیامبر (ص) آن دو را با دیگر بتان بشکست (ازرقی، ۱۲۰/۱؛ سهیلی، ۳۶۴/۱-۳۶۵). واقدی در روایتی افسانه‌ای می‌گوید که چون پیامبر نائله را بشکست، از آن زنی سیه چرده با گیسوانی خاکستری درآمد که ناله می‌کرد و صورتش را چنگ می‌زد (نک: سهیلی، ۳۶۵/۱).

داستان اساف و نائله بی شباهت به برخی اساطیر یونانی نیست؛ به ویژه اسطورهٔ هیپومِنِس و آتلانتا که در معبد زئوس (یا دِمِتِر) همدیگر را در آغوش کشیدند و زئوس که از این بی احترامی رنجیده بود، آنان را به دو شیر سنگی که به ارابه‌ای بسته شده بودند، مبدل ساخت (نک: گریمال، ۱۱۸/۱-۱۱۹؛ EI^2). و نیز از جهاتی یادآور اسطورهٔ عشق آدونیس و آستارته (عشتر) است که مظهر دو الٰههٔ بابلیِ بعل (مردوک) و بعله‌اند (همانجا).

مفسران اساف و نائله را از اسباب نزول آیهٔ «اِنَّ الصَّفا وَ الْمَروَةَ مِنْ شَعائِرِ اللّٰهِ» (بقره، ۱۵۸/۲) می‌دانند و می‌گویند چون در جاهلیت اساف در صفا و نائله در مروه قرار داشت و مشرکان به احترام این دو سعی بین صفا و مروه را انجام می‌دادند، پس از فتح مکه مسلمانان به گمان اینکه سعی صفا و مروه سنتی جاهلی است، از آن کراهت داشتند و آن را نوعی شرک می‌پنداشتند، تا اینکه خداوند این آیه را بر پیامبر (ص) نازل فرمود و سعی میان صفا و مروه را از «شعائر الله» خواند (طبری، ۲۷/۲-۲۸؛ بغوی، ۱۳۲/۱؛ ابوالفتوح، ۳۹۱/۱؛ ابن کثیر، *تفسیر*...، ۳۵۰/۱؛ سیوطی، ۳۸۵/۱).

مآخذ: ابن اسحاق، محمد، *سیرة*، به کوشش محمد حمیدالله، قونیه، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ همو، *المنمق*، به کوشش خورشید احمد فارق، دهلی، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ همو، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوالفتوح رازی، حسین، *روح الجِنان و روح الجَنان*، به کوشش ابوالحسن شعرانی و علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۲ق؛ ازرقی، محمد، *اخبار مکة*، به‌کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بغوی، حسین، *تفسیر (معالم التنزیل)*، به کوشش خالد عبدالرحمان عک و مروان سوار، بیروت، دارالمعرفه؛ سهیلی، عبدالرحمان، *الروض الانف*، به کوشش عبدالرحمان وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش عبدالعزیز وکیل، قاهره، مؤسسة الحلبی؛ طبری، *تفسیر*؛ عبدالحکیم، شوقی، *موسوعة الفلکلور و الاساطیر العربیة*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ *قرآن کریم*؛ کلبی، هشام، *الاصنام*، به کوشش احمد زکی پاشا، تهران، ۱۳۶۴ش؛ گریمال، پیر، *فرهنگ اساطیر یونان و رم*، ترجمهٔ احمد بهمنش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز: EI^2.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

آسالِم، ناحیه‌ای در منطقهٔ تالش واقع در حاشیهٔ جنوب غربی دریای خزر. این ناحیهٔ ساحلی با طول ۳۵ و عرض ۱۱ کم، از سوی مشرق با دریای خزر، و از سوی مغرب با ارتفاعات خلخال همجوار است (کیهان، ۲۸۰/۲). ارتفاع اسالم از سطح دریا در حدود ۳۰ متر است (بابلی، ۵۵).

اسالم به دهستانی در بخش مرکزی شهرستان تالش از استان گیلان اطلاق می‌شود (*آمارنامه*...، ۱۳۶۳ش، ۱۹). این تقسیم بندی از ۱۳۲۸ش به بعد تغییر نکرده است (*فرهنگ جغرافیایی*...، ۱۰/۲). این دهستان از شمال به دهستان کرگانرود جنوبی، از مغرب به شهرستان خلخال، از جنوب به بخش تالش دولاب و از مشرق به دریای خزر محدود می‌شود (*فرهنگ آبادیها*...، شهرستان، ۹). اسالم بر سر راه

بندر انزلی به آستارا قرار گرفته است و به وسیلهٔ جاده‌ای که در گذشته نیز مسیر عمومی کاروانها بوده، به خلخال مربوط می‌شود (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). حوضهٔ رودخانه‌های ناورود، دیناچال و خاله‌سرا در این ناحیه قرار دارد و هر ۳ رود به دریای خزر می‌ریزند (*آمارنامه*...، ۱۳۷۰ش، ۲۲؛ رابینو، 103).

تاریخ: نام اسالم نخستین بار در اوایل استقرار دولت قاجار مطرح شد. در آن هنگام فتحعلی شاه برای تضعیف خاندان میرمصطفیٰ خـان ــ که قلمرو وی میان دشت مغان و کرگانرود گسترده بود ــ تمامی منطقهٔ تالش ایران را میان خانواده‌های سرشناس آنجا تقسیم کرد (فریزر، 145). بدین سان، منطقهٔ تالش به ۵ بلوک به نامهای کرگانرود، اسالم، تالش دولاب، شاندرمن و ماسال تقسیم شد و خمسهٔ تالش نام گرفت (عبدلی، ۲۲). در همان زمان به دستور فتحعلی شاه، بالاخانِ حاکم کرگانرود که به عنوان فرمانده کل تالش معروف شده بود، به میر حسن خان، یکی از پسران مصطفیٰ خان در نمین حمله برد. در این حمله محمدخان اسالمی، وی را همراهی می‌کرد. در نتیجهٔ این تهاجم اموال میرحسن خان به یغما رفت و وی تسلیم شد و سپس با یکی از دختران شاه ازدواج کرد. خانهای اسالم و کرگانرود از بیم آنکه میرحسن خان توسط عباس میرزا ولیعهد که در آن زمان حاکم آذربایجان بود، موجبات سقوط آنان را فراهم کند، نزد شاه رفتند و از وی خواستند که مناطق تحت نفوذشان را از آذربایجان جدا، و به گیلان منضم کند. شاه با این پیشنهاد موافقت کرد. از آن به بعد چون فرمانبرداری خانهای کرگانرود از حاکم گیلان ظاهری بود، آنان می‌کوشیدند تا بر خانهای دیگر آن ناحیه برتری داشته باشند و احیاناً آنجا را به خاک کرگانرود منضم کنند. از این رو با مردم آن نواحی خصوصاً اسالم بدرفتاری می‌کردند (رابینو، 91، حاشیه؛ حسام السلطنه، ۲۸). پس از محمدخان، مصطفیٰ‌خان و عاقبت ولی خان اشجع الدوله و سپس پسر عموی او اللهیار خان قدرت را در اسالم به دست گرفتند (رابینو، ۶۰). در آن هنگام دیگه‌سرا مرکز حکومت بود (کیهان، همانجا؛ رابینو، 102؛ خودزکو، ۹).

زبان: با وجود اینکه این ناحیه در دوران معینی، از توابع آذربایجان به شمار می‌رفته (رابینو، 91، حاشیه)، همچنان قومیت و فرهنگ خود را حفظ کرده است (نک: بازن، II/207-208). ساکنان آنجا به گویش تالشی و گاه به زبان ترکی سخن می‌گویند. درهٔ ناورود به عنوان مسیر ارتباط اسالم و خلخال و عاملی برای نفوذ زبان ترکی در میان ساکنان دشت و نیز وسیله‌ای برای برقراری روابط تجاری و اجتماعی میان این دو مرکز بوده است (عبدلی، ۲۶).

مذهب: به گزارش رابینو (ص 102-101) مردم اسالم در گذشته بیشتر سنی (شافعی) بوده‌اند، ولی خوانین آنجا خود را شیعه، و از بازماندگان استاجلوهایی می‌دانستند که در زمان شاه طهماسب و شاه عباس اول گیلان را به اطاعت خود درآوردند.

وضعیت اقتصادی و اجتماعی: دهستان اسالم با ۶۵ آبادی دارای ۵٬۴۵۰ خانوار (۳۲٬۸۳۸ نفر) است که از میان آنها گیلانده، ناو رود و خاله‌سرا هر یک دارای بیش از ۴۰۰ خانوار است (*فرهنگ آبادیها*، شهرستان، ۲۴، ۲۶). منابع درآمد مردم اسالم شامل کشاورزی، کارگری ساده و خرید و فروش است. کشاورزی اسالم بیشتر بر پایهٔ کشت برنج (۳٬۸۱۱ هکتار)، گندم و جو دیم (۲۱۱ هکتار) قرار دارد (*فرهنگ اقتصادی*...، «۱۰۰/۲»). پیش از این، تولید ابریشم و تهیهٔ عسل و در کنار آنها شال بافی و جاجیم بافی از مشاغل مردم این منطقه به شمار می‌رفته است (کیهان، ۲۸۰/۲؛ حسام السلطنه، ۳۰؛ رابینو، 103). وجود جنگلهای انبوه در این ناحیه و احداث کارخانهٔ چوب بری وابسته به مجتمع صنایع چوب و کاغذ ایران (چوکا)، انگیزهٔ جذب نیروی کار شده است. فرآورده‌های آن به شکل تراورس، الوار و تخته وارد بازار می‌شود. از سرشاخه‌های افتادهٔ درختان جنگلی نیز هیزم و زغال تهیه می‌کنند (*جغرافیا*...، ۱۰۳۸/۲). در گذشته بازرگانان ارمنی و دیگران برای فروش کالاهای خود و نیز خرید کالاهای محلی، پس از نخستین ماه بهار به آلالان که مرکز تجاری این ناحیه و در کنار رودی به همین نام قرار داشت، رفت و آمد می‌کردند و تا اواسط پاییز در آنجا می‌ماندند (رابینو، همانجا؛ حسام السلطنه، ۳۰، ۳۱). هم اکنون شماری از مردم اسالم به صید ماهی نیز می‌پردازند، چنانکه ۲۱۶ نفر از ۱۰ آبادی ناحیه به این کار اشتغال دارند (*فرهنگ آبادیها*...، ماهیگیری، ۸). در گذشته، صیدگاه نسبتاً بزرگی در ناحیهٔ سیاه چال واقع در شمال ناو رود وجود داشته، و امتیاز صید نیز با لیانوزوف روسی بوده است (رابینو، 102).

یکی از بناهای کهن اسالم، اسپیه مزگت (مسجد سفید) واقع در کیش خالهٔ دینا چال است که به سبب فرسایش و ویرانی، از سازنده و زمان برپایی آن اطلاعی در دست نیست. کتیبه‌ای به خط کوفی ساده بر دیوار شمالی یکی از دهلیزهای مسجد که آیه‌ای از قرآن مجید روی آن حک شده، گواه بر قدمت مسجد است. گچ بریهای درون مسجد نیز تا حد زیادی از میان رفته است (ستوده، ۱(۱)/۷۰-۷۱). تربت پیرهرات در گیلانده از دیگر بناهای برجا مانده از گذشته است (همو، ۱(۱)/۷۳).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان گیلان* (۱۳۶۳ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان گیلان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *آمارنامهٔ استان گیلان* (۱۳۷۰ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۱ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حسام السلطنه، ابوالنصر، *سفرنامهٔ طوالش*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ خودزکو، الکساندر، *سرزمین گیلان*، ترجمهٔ سیروس سهامی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ رابینو، ه.ل.، *فرمانروایان گیلان*، ترجمهٔ م. پ. جکتاجی و رضا مدنی، رشت، ۱۳۶۴ش؛ ستوده، منوچهر، *از آستارا تا استارباد*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ عبدلی، علی، *نظری به جامعهٔ عشایری تالش*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۶۵ش)، شهرستان تالش، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (ماهیگیری)، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان گیلان (۱)، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان یکم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۸ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ نیز:

Bazin, Marcel, *Le Tālech* , Paris, 1980; Fraser, J. B., *Travels and Adventures in the Persian Provinces...*, London, 1826; Rabino, H.L., *Les provinces caspiennes de la Perse, le Guīlān*, Paris, 1917.

مژگان نظامی

أُسامَةِ بْنِ زَیْد، ابومحمد یا ابوزید (د ح ۵۴ق/۶۷۴م)، صحابی پیامبر(ص). کنیۀ او را ابویزید و ابوخارجه نیز آورده‌اند که ابویزید احتمالاً تصحیف ابوزید است (نک: بخاری، *التاریخ*...، ۱(۲)/۲۰؛ بلاذری، *انساب*...، ۷۷/۵؛ قس: ابن‌حبان، ۱۱؛ ابونعیم، معرفة...، ۱۸۱/۲).

چون به هنگام وفات پیامبر(ص)، اسامه ۱۹ سال داشت، می‌بایست درحدود سال چهارم بعثت (ح ۶۱۷م) به‌دنیا آمده باشد (واقدی، ۱۱۲۵/۳). وی از تیرۀ بنی کلب قُضاعه بود (ابن قتیبه، ۱۴۴؛ ابن عبدالبر، ۷۵/۱؛ ابن حزم، ۴۵۹) و پدرش زید بن حارثه آزاد کردۀ رسول خدا، و از نخستین مسلمانان بود و به همین سبب، زید و فرزندش اسامه را از «موالی» پیامبر(ص) خوانده‌اند (نک: ابن حبیب، ۱۲۸؛ طبری، ۱۶۹/۳). ام‌ایمن (هـ م) مادر اسامه نیز کنیز و سپس آزادکردۀ پیامبر(ص) بود (نک: ابن سعد، ۶۱/۴). اسامه و پدر و مادرش در واقعۀ هجرت، به مدینه رفتند (همو، ۲۳۸/۱). گویا در جنگ بدر (بلاذری، همان، ۸۸/۱) و نیز چنانکه بیشتر روایات نشان می‌دهد، در جنگ احد (نک: واقدی، ۲۱۶/۱؛ ابن هشام، ۶۶/۲؛ بلاذری، همان، ۳۱۶/۱)، به سبب خردسالی، از جمله کسانی بود که پیامبر(ص) اجازۀ شرکت در پیکار به آنان نداد. اما در سریۀ بشیر بن سعد به فدک در شعبان ۷ق (واقدی، ۷۲۳/۲ به بعد) و نیز در سریۀ غالب بن عبدالله لیثی در صفر ۸ق شرکت داشت (ابن‌سعد، ۱۲۶/۲) و از جمله کسانی بود که در تنگنای غزوۀ حنین از پیامبر(ص) جدا نشدند (همو، ۱۵۱/۲؛ طبری، ۷۴/۳). در روایات مشهور به «افک» ــ که به عایشه اتهام زده شد و بیشتر اسناد آن به خود عایشه می‌رسد ــ آمده است که پیامبر(ص) دربارۀ این اتهام با علی(ع) و اسامه رأی زد و اسامه برخلاف علی(ع)، از عایشه به نیکویی یاد کرد (نک: زهری، ۱۱۹؛ واقدی، ۴۳۰/۲؛ ابن هشام، ۳۰۷/۲؛ بخاری، صحیح، ۱۴۶/۳-۱۴۷؛ طبری، ۶۱۵/۲)؛ اما چنانکه همان روایات نشان می‌دهند، این ماجرا پس از غزوۀ مریسیع در رمضان ۵ق روی داده (واقدی، ۴۰۴/۱)، و اسامه در آن هنگام خردسال‌تر از آن بوده است که پیامبر(ص) در چنین امر مهمی با او مشورت کند.

مهم‌ترین رویداد زندگی اسامه، انتصاب او از سوی پیامبر به فرماندهی لشکری بود که به پیکار رومیان می‌رفت و این واقعه که بعدها به «جیش اسامه» شهرت یافت، یکی از موضوعات گستردۀ مطروح در مناظرات کلامی میان گروههای گوناگون از سده‌های نخستین هجری بوده است. بنابر روایات تاریخی، در اواخر صفر ۱۱ق، پیامبر(ص) مسلمانان را به جنگ با روم امر فرمود و اسامه را به فرماندهی لشکری برگماشت تا همچون پدرش زید که در ۸ق در غزوۀ مؤته فرماندهی سپاه را بر عهده داشت و به شهادت رسید، به جهاد رود. اسامه در جُرُف ــ نزدیکی مدینه ــ اردو زد و مسلمانان به سوی او می‌شتافتند، اما در این میان برخی از اصحاب، از اینکه جوانی نوخاسته به فرماندهی چنین لشکری گمارده شده بود، آشکارا ناخشنودی نمودند و در فرستادن آن لشکر چندان درنگ شد که رسول خدا با حال بیماری به منبر رفت و بر این امر تأکید فرمود (نک: همو، ۱۱۱۷/۳؛ ابن هشام، ۲۹۹/۴-۳۰۰). به روایت واقدی (۱۱۱۸/۳ به بعد)، اسامه ۱۰ شب از ربیع‌الاول گذشته، با چند تن از اصحاب مانند عمر بن خطاب به مدینه آمد و به دیدار پیامبر(ص) که در بستر بیماری بود، رفت و آنگاه به اردوگاه خود بازگشت و همگان را به جهاد برانگیخت. در این میان، فرستادۀ مادرش ام‌ایمن او را از نزدیک بودن رحلت پیامبر(ص) آگاهی داد و او بدین سبب دوباره به مدینه بازگشت. بی‌گمان تأخیر در گسیل داشتن این لشکر به رغم خواست پیامبر(ص) در ماجراهای بعدی بی‌تأثیر نبوده است؛ چه با همۀ تأکیدی که در روایات کهن بر حضور صحابۀ بزرگ پیامبر(ص) در این لشکر شده است (مثلاً نک: بلاذری، *انساب*، ۳۸۴/۱)، می‌دانیم که در همین زمان، ابوبکر از مدینه به سُنح نزد همسرش رفت (نک: واقدی، ۱۱۲۰/۳؛ بلاذری، همان، ۵۵۴/۱). بنابر یک روایت دیگر، همسر اسامه کس نزد او فرستاد تا او را از شدت بیماری پیامبر(ص) آگاهی دهد و او تا رحلت پیامبر(ص) درنگ کرد (نک: ابن سعد، ۶۷/۴-۶۸).

سرانجام، اسامه به مدینه بازگشت و در غسل و کفن پیامبر(ص) شرکت جست (نک: ابن هشام، ۳۱۲/۴؛ بلاذری، همان، ۵۶۹/۱، ۵۷۱؛ طبری، ۲۱۲/۳). چون ابوبکر خلافت یافت، بی‌درنگ اسامه را به همان مأموریتی که پیامبر (ص) او را فرموده بود، روانه کرد و به اعتراضهای صحابۀ بزرگ وقعی ننهاد و تنها از اسامه خواست تا عمر را برای دستیاری خلیفه وانهد و بنابر همین روایات، خود در حالی که پیاده راه می‌سپرد، اسامه را مشایعت کرد (نک: واقدی، ۱۱۲۱/۳-۱۱۲۲؛ یعقوبی، ۱۲۷/۲؛ طبری، ۲۲۳/۳، به نقل از سیف بن عمر). از پاره‌ای مآخذ چنین برمی‌آید که اسامه در آغاز موافقتی با خلافت ابوبکر نداشته است و این موضوع در نامه‌ای که گفته‌اند ابوبکر پس از دست یافتن به خلافت برای او از مدینه به جرف نوشت و نیز در پاسخ درشت اسامه به وی کاملاً نمایان است (نک: سُدآبادی، ۱۴۲-۱۴۳؛ نیز نک: ابن طاووس، ۹۵). اما توجه به برخی مضامین آن نامه که صبغۀ مناظرات بعدی کلامی حول قضیۀ سقیفه در آن دیده می‌شود و نیز رفتارهای دیگر اسامه در هم‌سویی با خلافت، جعلی بودن آن نامه را محتمل می‌نمایاند. حتیٰ به روایتی اسامه پس از وفات پیامبر(ص)، در انتظار دریافت دستور از ابوبکر بود (زهری، ۱۷۴). به هرحال اسامه به ناحیۀ بلقاء ــ در شام ــ لشکر کشید و بر قریۀ اُبنیٰ هجوم برد و توانست پیروزیهایی به‌دست آورد و بنابر برخی روایات قاتل پدر خود را بکشد. آنگاه پس از ۴۰ یا ۶۰ روز به مدینه بازگشت و خبر پیروزی او از سوی مردم مدینه که از ارتداد قبایل عرب بیمناک بودند، با خوشحالی و سرور بسیار تلقی شد (همانجا؛ ابن سعد، ۱۹۱/۲؛ یعقوبی، ۱۲۷/۲؛ طبری، ۲۲۷/۳). پس از آن نیز یک بار، ابوبکر چون خود به پیکار ذی القصه برای جنگ با مرتدان از مدینه بیرون شد، اسامه را به جای خود برگماشت (نک: همو، ۲۴۱/۳، ۲۴۷). به روایت نه‌چندان مشهوری، اسامه همچنین در لشکر خالد بن ولید در سرکوب مسیلمۀ کذاب، فرمانده جناح چپ سپاه بود (نک: ابن اعثم، ۳۱/۱-۳۲).

دربارۀ اسامه به‌روزگار خلافت‌عمر آگاهی چندانی در دست‌نداریم، تنها به روایاتی می‌دانیم که عمر در تقسیم عطایا در ۲۰ق به او سهمی

بیشتر از دیگران و حتیٰ فرزند خود عبدالله اختصاص داد و سبب این‌کار را علاقه و دوستی بسیار پیامبر(ص) به اسامه ذکر کرد (ابن سعد، ۲۹۷/۳، ۷۰/۴؛ بلاذری، *فتوح*...، ۵۵۱/۳؛ ابن عبدالبر، ۷۶/۱؛ ابونعیم، *معرفة*، ۱۸۲/۲). این موضوع بعدها موردطعن شیعه قرار گرفت (نک: ابن شاذان، ۲۵۳ـ۲۵۶؛ قس: جاحظ، ۲۱۶).

در خلافت عثمان، اسامه در زمرهٔ اصحابی بود که خلیفه به هریک از آنان قطعه زمینی بخشید (نک: بلاذری، همان، ۳۳۵/۲) و آنگاه که مسلمانان بر عثمان و والیان او شوریدند، اسامه از سوی وی مأموریت یافت تا به بصره رود و از مسائل و مشکلات آن شهر آگاهی یابد (طبری، ۳۴۱/۴، به نقل از سیف بن عمر). گفته‌اند، چون شورشیان کار را بر عثمان سخت گرفتند، اسامه پیش‌بینی قتل عثمان کرد و از علی(ع) خواست تا برای دور ماندن از تهمت قتل عثمان، از مدینه برود (نک: بلاذری، *انساب*، ۷۷/۵؛ ابن اعثم، ۲۲۷/۲). اما چون امام علی(ع) به خلافت نشست، اسامه جزو چند تن از صحابه همچون سعد بن ابی وقاص، عبدالله بن عمر، محمدبن‌مسلمه و دیگران بود که از بیعت با امام (ع) سرباز زدند (نک: طبری، ۴۳۱/۴؛ مسعودی، ۲۰۴/۳؛ قس: ابن سعد، ۳۱/۳) و امام(ع) در خطبه‌ای از این تخلف ایشان به تلخی یاد کرد (مفید، *الارشاد*، ۲۴۳/۱ـ۲۴۴). اگرچه عمار بن یاسر اصرار بر ستاندن بیعت از آنان داشت، ولی امام ایشان را به حال خود وانهاد (ابن‌اعثم، ۲۵۶/۲).

چون امیرالمؤمنین(ع) عزم پیکار جمل کرد، اسامه که سوگند یاد کرده بود با هیچ گویندهٔ «لاالٰه‌الاالله» در نبرد نشود، از جنگ کناره گرفت و در این باب داستانی را گواه می‌آورد که وی در زمان پیامبر(ص) در یکی از سرایا، مردی را که کلمهٔ شهادت بر زبان آورد، به قتل رساند و مورد عتاب پیامبر(ص) قرار گرفت (نک: بلاذری، همان، ۲۰۸/۲؛ دینوری، ۱۴۳؛ مفید، *الجمل*، ۹۵ـ۹۶) و حتیٰ گفته‌اند که امام(ع) را از شتاب در آغاز کردن جنگ بر حذر می‌داشت (همان، ۲۴۰). بعدها هم در مسجد مدینه در برابر نمایندهٔ بصریان گواهی داد که طلحه و زبیر به اکراه با علی(ع) بیعت کرده‌اند و این گفتهٔ او که خشم اصحاب امیرالمؤمنین(ع) را برانگیخت، نزدیک بود به قیمت جان او تمام شود (نک: طبری، ۴۶۷/۴، به نقل از سیف؛ نیز نک: ابن ابی شیبه، ۲۶۰/۱۵ـ۲۶۱؛ جاحظ، ۱۶۸). با اینهمه، بنابر چند روایت، اسامه خود را مطیع و دوستدار امیرالمؤمنین(ع) نشان می‌داد و تنها از شرکت در جنگ امتناع می‌جست (نک: بلاذری، همانجا؛ مفید، همان، ۹۵).

از نقش اسامه در دیگر حوادث این دوره تا زمان مرگش آگاهی در دست نیست، تنها از یکی دوبار مجادلهٔ او با معاویه یاد شده است (نک: بلاذری، همان، ۴(۱)/۲۶، ۷۵). دربارهٔ تاریخ دقیق مرگ اسامه اختلاف است. برخی آن را در آخرین سالهای خلافت معاویه (۵۸ یا ۵۹ق) دانسته‌اند (ابن‌سعد، ۷۲/۴؛ ابو نعیم، همانجا؛ ابن عبدالبر، ۷۵/۱، ۷۷؛ ابن‌اثیر، ۶۶/۱)، اما از آنجا که گفته‌اند به هنگام مرگ ۶۰ ساله بوده (حاکم، ۵۹۶/۳)، و حدود سال چهارم بعثت زاده شده (نک: سطور پیشین)، می‌بایست در حدود سال ۵۲ق درگذشته باشد. ابن عبدالبر (همانجا) سال ۵۴ق را درست‌تر دانسته است (نیز نک: ابن اثیر، همانجا). در روایت بسیار نادری هم، مرگ او پس از قتل عثمان آورده شده که با اخبار تاریخی دیگر تناقض دارد (نک: ابن حبان، ۱۱؛ ابونعیم، همانجا).

روایات فراوانی نشان از علاقه و محبت بسیار پیامبر(ص) نسبت به اسامه دارد؛ چنانکه گفته‌اند حتیٰ در فتح مکه چون پیامبر به درون کعبه شد، اسامه نیز با آن حضرت بود (واقدی، ۸۳۴/۲؛ ابن سعد، ۶۴/۴؛ احمد بن حنبل، ۲۱۰/۵). در برخی مجامیع حدیثی نیز بابی به عنوان مناقب اسامه گشوده شده است (مثلاً نک: ترمذی، ۶۷۷/۵ـ۶۷۸؛ ابن ابی شیبه، ۱۳۸/۱۲ به بعد). اما به‌نظر می‌رسد که اینگونه روایات در برابر روایات حاکی از علاقهٔ شدید پیامبر به اهل بیت(ع)، یعنی علی(ع) و امامان حسن و حسین(ع) قرار داده شده است (مثلاً نک: طبرانی، ۱۲۱/۱؛ ابن عبدالبر، ۷۶/۱؛ ذهبی، ۴۹۸/۲). همچنانکه ابونعیم اصفهانی برای کاستن از قدر روایات مستند شیعه مبنی بر علاقهٔ پیامبر(ص) به اهل بیت(ع)، به روایات حاکی از محبت آن حضرت به اسامه و دیگر اصحاب استناد کرده است (نک: تثبیت...، ۶۲ـ۶۳).

اسامه از راویان حدیث پیامبر(ص) بود و از پدرش زید نیز احادیثی نقل کرده است (نک: واقدی، ۱۳۵/۱، ۲۱۴؛ ابن ابی عاصم، ۱۹۹/۱ـ ۲۰۱). همچنین در مآخذ حدیثی به «مسند» اسامه برمی‌خوریم (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۱۹۹/۵ به بعد؛ طبرانی، ۱۲۲/۱ به بعد) و نسخهٔ دست‌نویس مختصری از مسند او در ظاهریه موجود است (نک: GAS, I/176). از اسامه کسانی چون ابوعثمان نهدی، عروة بن زبیر و برخی دیگر از تابعین حدیث روایت کرده‌اند (نک: ذهبی، ۴۹۷/۲، ۵۰۷؛ مزی، ۳۳۸/۲ـ۳۴۰).

با آنکه زندگی اسامه به نسبت دورانی که در آن می‌زیست، چندان پر حادثه نیست، اما کمتر نکته‌ای هست که بعدها مایهٔ بحثهای کلامی و مناقشه‌های بی‌شمار نشده باشد. به‌همین سبب در مآخذ کلامی سده‌های نخستین هجری و پس از آن، نام اسامه و مواضع او مورداستنادوبحث و مجادله بوده است. مهم‌ترین مسأله، موضوع «جیش اسامه» است. محور بحث در این موضوع خاص شامل بررسی حضور ابوبکر، عمر و دیگر اصحاب بزرگ در سپاهی است که حضرت رسول بر فرماندهی اسامه و عزیمت هرچه سریع‌تر آن تأکید بسیار فرموده‌بود و همین موجب شده تا گروههای گوناگون، ضمن بحث در این باب، به شخصیت اسامه نیز اشاره کنند. مثلاً جاحظ ــ که از معتزله بود ــ فرماندهی او را دلیلی بر برتری و فضل او دانسته (ص ۱۴۶ـ۱۴۷) و به‌ویژه بر هم‌سویی او با خلفای پس از پیامبر(ص) تأکید کرده است (ص ۱۶۷ـ۱۶۸). همچنین در بحث از صحت امامت مفضول با وجود فاضل، به فرماندهی اسامه و موضوع «جیش» او اشاره شده است (نک: ناشئ اکبر، ۵۱). اما امامیه که ماجرای «تنفیذ جیش اسامه» را از دیدگاه تاریخی به‌گونهٔ دیگری می‌نگریست (مثلاً نک: مفید، *الارشاد*، ۱۸۰/۱ به بعد)، در بحثهای

کلامی، دربارهٔ ابوبکر و تخلف او از حضور در جیش اسامه به درشتی سخن گفته‌اند (مثلاً نک: ابوالقاسم کوفی، ۲۵/۱-۲۶؛ سیدمرتضیٰ، ۱۴۴/۴ به بعد). این موضوع، گذشته از اختصاص بابی خاص به آن، حتیٰ موضوع رسالهٔ مستقلی از یکی از علمای امامیه در سدهٔ ۱۱ق به نام محمد بن حسن شیروانی (د ۱۰۹۸ق)، با عنوان *جیش اسامه* قرار گرفته است (نک: آقابزرگ، ۳۰۴/۵).

مسألهٔ دیگر، موضوع سرباز زدن اسامه از بیعت با امیرالمؤمنین علی(ع) و سپس کناره‌گیری او از حوادث این دوران است؛ تا آنجا که برخی اسامه را با آن چند تن دیگر از صحابه، جزو فرقه‌ای خاص محسوب داشته‌اند (نک: ناشئ اکبر، ۱۶؛ نوبختی، ۵). اهل حدیث، اسامه و دیگر صحابه‌ای را که از «فتنه» دوری جستند، ستایش می‌کنند (نک: خیاط، ۱۴۳، که نظر اهل حدیث را آورده؛ ابن عبدالبر، ۷۷/۱، نقل قولی از وکیع؛ نیز نک: ابن تیمیه، ۱۷۸/۲). اما علمای امامیه و برخی از معتزله، این رفتار اسامه و دیگر اصحاب را به شدت مورد انتقاد قرار داده‌اند (مثلاً نک: اسکافی، ۲۱، ۲۲، ۳۴-۳۵؛ مفید، *الجمل*، ۵۱، ۹۴، ۹۷). با اینهمه، در پاره‌ای مآخذ حدیثی، از امامان(ع) چنین نقل شده که اسامه بعدها از نظر خود بازگشت و از این رو دربارهٔ او جز به نیکویی نباید سخن گفت و حتیٰ بنابر همین مآخذ، امیرالمؤمنین(ع) بهانهٔ او را برای همراهی نکردن با خود پذیرفت و به عامل خود در مدینه نوشت که برای اسامه عطایایی درنظر گیرد (نک: کشی، ۳۹؛ برقی، ۵۰-۵۱).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی شیبه، عبدالله، *المصنف*، به‌کوشش مختار احمد ندوی، بمبئی، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن ابی عاصم، احمد، *الآحاد و المثانی*، به‌کوشش باسم فیصل احمد جوابره، ریاض، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن‌اثیر، علی، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۵ق؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ج ۱، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م، ج ۲، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ابن تیمیه، احمد، *منهاج السنة النبویة*، قاهره، ۱۳۲۲ق؛ ابن حبان، محمد، *مشاهیر علماء الامصار*، به‌کوشش م. فلایش‌هامر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به‌کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن شاذان، فضل، *الایضاح*، به‌کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ ابن طاووس، علی، *الیقین فی امرة امیرالمؤمنین(ع)*، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به‌کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به‌کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ابوالقاسم کوفی، علی، *الاستغاثة*، نجف، ۱۳۶۸ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *تثبیت الامامة و ترتیب الخلافة*، به‌کوشش ابراهیم علی تهامی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ همو، *معرفة الصحابة*، به‌کوشش محمد راضی بن حاج عثمان، ریاض، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اسکافی، محمد، *المعیار و الموازنة*، به‌کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ بخاری، اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۲م؛ همو، *صحیح*، بولاق، ۱۳۱۴ق؛ برقی، احمد، *رجال*، به‌کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۱، به‌کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م، ج ۲، به‌کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م، ج ۴(۱)، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت‌المقدس، ۱۹۷۱م، ج ۵، بغداد، مکتبة المثنیٰ؛ همو، *فتوح البلدان*، به‌کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به‌کوشش ابراهیم عطوه عوض، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جاحظ، عمرو، *العثمانیة*، به‌کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک علی الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۲ق؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به‌کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به‌کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ذهبی، احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زهری، محمد، *المغازی النبویة*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ شدآبادی، عبیدالله، *المقنع فی الامامة*، به‌کوشش شاکر شبع، قم، ۱۴۱۴ق؛ سیدمرتضیٰ، علی، *الشافی فی الامامة*، به‌کوشش عبدالزهراء حسینی خطیب، تهران، ۱۴۱۰ق؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الکبیر*، به‌کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بغداد، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به‌کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ مزّی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به‌کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به‌کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۰م؛ مفید، محمد، *الارشاد*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *الجمل*، به‌کوشش علی میرشریفی، قم، ۱۴۱۳ق؛ ناشئ اکبر، عبدالله، *مسائل الامامة*، به‌کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نوبختی، حسن، *فرق الشیعة*، به‌کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به‌کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یعقوبی، احمد، *التاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز: GAS.

علی بهرامیان

اُسامَةِ بْنِ مُنْقِذ، ابوالمظفر مجدالدین اسامة بن مرشد بن علی... ابن‌منقذ شیزری‌کنانی (جمادی‌الآخر ۴۸۸- رمضان ۵۸۴/ژوئن ۱۰۹۵- نوامبر ۱۱۸۸م)، امیر، ادیب و شاعر عصر فاطمی و ایوبی.

اسامه از یک سو جنگاور و شهسواری است که بیشتر عمر خود را در جنگ برضد صلیبیان گذرانده، و نامش به عنوان یکی از قهرمانان جنگهای صلیبی در کتابهای تاریخ ثبت شده، و از دیگر سو شاعر و ادیبی برجسته است که در شعر و ادب آوازه‌ای بلند یافته، و از او به عنوان یکی از شاعران و نویسندگان بزرگ سده‌های ۵ و ۶ق یاد شده است. بجز آن، مورخی است که کتاب *الاعتبار* وی یکی از عمده‌ترین و مستندترین مآخذ تاریخی مصر و شام در روزگار فاطمیان و ایوبیان به شمار می‌آید. از این رو، شرح حال وی را هم در کتابهای تاریخی و هم در آثار شعر و ادب می‌توان یافت. از نخستین کسانی که به شرح حال وی پرداخته، و گوشه‌هایی از زندگی او را روشن ساخته‌اند، ابن عساکر، عمادالدین کاتب اصفهانی، یاقوت حموی، ابوشامه، و ابن خلکان و صفدی را می‌توان نام برد. اما عمده‌ترین آثاری که از لابه لای آنها می‌توان تصویر دقیقی از زندگی وی به دست داد، آثار خود اوست. از آن میان *الاعتبار* که در واقع شرح خاطرات اوست، ارزش و اهمیت بیشتری دارد.

اسامه در خاندانی جنگاور و نیز اهل علم و ادب در شیزر (یا سیزار در شمال حماه) به دنیا آمد و نسبت شیزری وی از همین جاست (ابن عدیم، ۳۹۹؛ یاقوت، ۱۹۱/۵). ابو اسامه و ابوالحارث کنیه‌های دیگر اوست و بجز مجدالدین، به مؤیدالدوله نیز ملقب بوده است (همانجا؛ نعیمی، ۳۸۴/۱). منقذ نام نیای بزرگ اوست که برخی منابع نسبش را به یعرب بن قحطان رسانده‌اند (عمادالدین، ۴۹۸/۱؛ ابن عدیم، همانجا). خاندان منقذ از زمان صالح بن مرداس (حک ۴۱۵-۴۲۰ق) حاکم حلب، بر نواحی اطراف شیزر تسلط یافتند، تا اینکه سدیدالملک علی بن مقلد،

جد اسامه در ۴۷۴ق شیزر را که از حدود یک قرن پیش (۳۸۹ق) در دست رومیان بود، باز پس گرفت. از آن پس حکومت این خاندان بر شیزر تثبیت شد، تا سرانجام در ۴۹۱ق امارت آنجا به مرشد بن علی پدر اسامه رسید؛ اما وی به زودی کناره گرفت و برادرش ابوعساکر سلطان ابن علی را به جای خود گماشت (ابن اثیر، ۲۱۹/۱۱؛ ابوشامه، ۱۱۱/۲ـ ۱۱۲؛ اسماعیل، ۳۲۵، ۳۲۷؛ حجازی، ۳۵ـ۳۶).

اسامه دوران کودکی را در زادگاه خود گذراند و فنون جنگاوری را فرا گرفت و در کنار آن به کسب دانش پرداخت. نخست در شیزر نزد پدر خود که شاعر و ادیبی برجسته بود، دانش آموخت و در همانجا از محضر کسانی چون ابوعبدالله محمد بن یوسف، ابوالحسن علی بن سالم سنبسی (در ۴۹۹ق) و فرزندش کامل و ابوعبدالله محمد بن شامخ بهره برد. سپس در مصر، میافارقین، حماه و دمشق دانش آموخت (نک: منذری، ۹۶/۱؛ ابن عدیم، ۴۰۰، ۴۰۱؛ ذهبی، سیر...، ۱۶۵/۲۱). همچنین به گفتهٔ خود ۱۰ سال نزد ابوعبدالله طلیطلی به فراگیری نحو پرداخت (*الاعتبار*، ۲۰۸). وی از حافظه‌ای نیرومند برخوردار بود. قرآن را از حفظ داشت و به گفته‌ای ۲۰ هزار بیت شعر جاهلی ازبر می‌دانست (ابن تغری بردی، ۱۰۷/۶؛ نیز نک: حجازی، ۴۸ـ ۴۹) و چون در شعر و ادب و حدیث به مقام والایی رسید، جمعی از بزرگان آن روزگار در مجالس او حضور می‌یافتند که از مشهورترین آنان ابن عساکر، سمعانی، عمادالدین کاتب و حتیٰ صلاح الدین ایوبی را می‌توان نام برد (عمادالدین، ۵۰۳/۱؛ ذهبی، همان، ۱۶۶/۲۱؛ صفدی، ۳۷۸/۸؛ زبیدی، ۸۸).

آنچه بیشتر باعث شهرت اسامه شده، جنگاوری و سلحشوری اوست. در روزگار وی سرزمین شام دوران پر آشوبی را می‌گذراند. از یک سو صلیبیان و رومیان و از سوی دیگر اسماعیلیان و برخی قبایل شورشی پیوسته به شهرهای مختلف از جمله زادگاه وی شیزر حمله می‌کردند و اسامه از نوجوانی شاهد جنگهای بسیار بود. هنوز ۱۳ سال بیش نداشت که تانکرد[1] حاکم انطاکیه در ۵۰۱ق قصد تصرف شیزر را کرد و این نخستین جنگی بود که اسامه در آن حضور داشت، اما ظاهراً هنوز توانایی لازم برای رویارویی با دشمن را نداشت (نک: اسامه، همان، ۶۵ ـ۶۶؛ حجازی، ۴۰ـ۴۱). از آن پس شیزر بارها مورد تهاجم صلیبیان و اسماعیلیان قرار گرفت و اسامه، چنانکه خود گوید، شاهد همهٔ این جنگها بود و رشادتهای پدر و عمویش در دفاع از سرزمین خود، در تقویت روحیهٔ دلاوری و جنگاوری او تأثیر بسزایی داشت (نک: همان، ۵۰ ـ۵۱، ۱۱۶ـ۱۱۷، ۱۶۲، ۱۶۳ـ۱۶۳). اسامه نخستین بار در ۵۱۳ق در جنگ با صلیبیان شرکت کرد و چنانکه خود می‌گوید، به همراه ۲۰ جنگجو توانست صلیبیان را در قلعهٔ افامیه در شمال شیزر شکست دهد و آنان را وادار به فرار کند (همان، ۴۰ـ۴۱).

اسامه که اینک با فنون جنگاوری به خوبی آشنا شده بود، در تمام جنگهایی که در دفاع از قلعهٔ شیزر و یا به منظور بیرون راندن صلیبیان از دمشق و کفرطاب و دیگر شهرها انجام گرفت، در کنار پدر و عمویش بود (نک: همان، ۷۳ـ۷۶، ۹۰ ـ۹۱، ۱۱۴ـ ۱۱۵، ۱۵۱). به خصوص میان سالهای ۵۱۴ ـ۵۲۳ق به عنوان سرداری مقتدر در نبردهای مختلفی شرکت جست و از خود شجاعت و لیاقت بسیار نشان داد. همین امر باعث شد که عمویش عزالدین وی را بیش از پیش قدر بداند و گاه فرماندهی سپاه را بر عهدهٔ او گذارد (همان، ۳۶، ۳۸، ۴۶، ۴۷، ۵۶ـ۵۸، جم). عزالدین علاوه بر دلاوری او، از نظریات هوشمندانه و حضور ذهن وی یاری می‌جست (همان، ۱۰۰ـ۱۰۱) و چون فرزندی نداشت، ظاهراً بر آن بود تا وی را جانشین خود سازد، اما طولی نکشید که صاحب فرزند شد و به تدریج روی از اسامه بگرداند، چندانکه در ۵۲۳ق اسامه به ناچار شیزر را به قصد موصل ترک کرد و به سپاه عمادالدین زنگی، اتابک موصل پیوست و نزدیک به ۸ سال در خدمت وی و وزیرش صلاح‌الدین محمد بن ایوب غسیانی به سر برد (نک: همان، ۸۸ـ۸۹، ۹۷ـ۹۸، ۹۹، ۱۵۰، ۱۵۵ـ۱۵۷؛ نیز نک: حتی، «د»).

اسامه پس از وفات پدر در ۵۳۱ق به شیزر بازگشت و تا سال بعد که یوحنا کمننوس[2] (حک ۵۱۲ـ۵۳۸ق/۱۱۱۸ـ۱۱۴۳م)، امپراتور روم شرقی، شیزر را به منجنیق بست، در آنجا بود (نک: اسامه، همان، ۲، ۵۲ ـ۵۳، ۱۱۳ـ۱۱۴)؛ تا اینکه به گفتهٔ منابع، شجاعت بیش از حد وی، عمویش عزالدین را بیمناک ساخت و از ترس اینکه مبادا امارت را از چنگ او به در آورد، وی را به همراه خانواده‌اش از شیزر اخراج کرد (ابن عدیم، ۳۹۹ـ۴۰۰؛ ابن اثیر، ۲۲۰/۱۱). اسامه خود در داستانی به این امر اشاره کرده است (همان، ۱۲۵ـ۱۲۶).

اسامه در ۵۳۲ق به دمشق رفت و مورد احترام و استقبال معین‌الدین انر وزیر شهاب الدین محمود بوری (حک ۵۲۸ ـ۵۳۳ق) حاکم دمشق قرار گرفت و از ملازمان و هم رزمان او شد. وی به همراه معین‌الدین در جنگهای بسیاری شرکت کرد و چون شجاعت و جنگاوری بسیار از خود نشان داد، شهاب الدین هدایای فراوانی به او بخشید و او را از نزدیکان خود گردانید (نک: اسامه، *الاعتبار*، ۴؛ ابن عساکر، ۴۰۱/۲؛ *انسان العیون*، ۸۲). اسامه در مدت اقامت در دمشق چندین بار به ریاست هیأتی از سوی معین الدین به اورشلیم رفت تا برای صلح با صلیبیان میانجی‌گری کند و یک بار نیز به اتفاق خود وی از اورشلیم و عکّا دیدن کرد و مورد استقبال بسیار صلیبیان قرار گرفت (نک: اسامه، همان، ۸۱ ـ۸۲؛ مونس، ۱۶۶ـ۱۶۷؛ بستانی، ۱۳۴/۱۱؛ رانسیمان، ۲۶۲/۲ـ۲۶۴). اما سرانجام روابط وی با معین‌الدین به سردی گرایید و میان آن دو نامه‌ها و اشعاری سرزنش آمیز مبادله شد. به گزارش خود اسامه چون معین‌الدین به وی مأموریت داد تا افضل رضوان وزیر شورشی مصر را از رفتن به دمشق باز دارد، اسامه با وی هم دست شد و ظاهراً همین امر باعث تیرگی روابط وی با معین‌الدین و حاکم دمشق گردید و اسامه به ناچار در ۵۳۸ق به همراه دو برادرش ابوغیث و شرف‌الدین مرشد و نیز وزیر نظام الدین محسن بن حسین بن ابی مضاء

1. Tancred 2. J. Comnenus

دمشق را برای رفتن به مصر ترک کرد (اسامه، همان، ۳۰ـ۳۱؛ مقریزی، *المقفی*...، ۴۱/۲؛ ابن شاکر، ۳۸۵/۱۲ـ۳۸۶). اسامه در اشعاری علت تیرگی روابط خود با معین الدین را دسیسهٔ دشمنان و حسودان دانسته است (*دیوان*، ۱۹۶ـ۱۹۸).

اسامه در جمادی الآخر ۵۳۹ به مصر رسید و مورد توجه و احترام الحافظ لدین الله (د ۵۴۴ق) خلیفهٔ فاطمی قرار گرفت (همو، *الاعتبار*، ۶). صفدی (۳۷۸/۸) و ابن خلکان (۱۹۶/۱) ورود وی را به مصر در زمان خلیفه الظافر (حک ۵۴۴ ـ ۵۴۹ق) دانسته‌اند. اسامه پیش از رسیدن به مصر مدتی در حیفا بوده است (نک: اسامه، همان، ۱۱۱).

با رفتن اسامه از دمشق خصومت میان وی و معین‌الدین پایان نیافت و به گفتهٔ ابن شاکر (همانجا) چون اسامه کسانی را به دمشق فرستاد تا خانواده‌اش را به مصر آورند، صلیبیان به اشارهٔ معین‌الدین راه را بر آنان بستند و همه را به اسارت گرفتند و سرانجام، الحافظ لدین الله با تهدید صلیبیان توانست آنان را آزاد سازد (همانجا). اسامه در این باره قصیده‌ای عتاب‌آمیز برای معین‌الدین فرستاد و مکاتبات شعری آن دو تا مدتها ادامه یافت (نک: ابوشامه، ۱۱۳/۲؛ ابن شاکر، ۳۸۶/۱۲ـ۳۸۹).

در این روزگار حکومت مصر دچار بحرانهای شدیدی بود. از یک سو حملات صلیبیان و از دیگر سو اختلافات داخلی میان خلفا و وزرا، خلافت فاطمیان را به ورطهٔ سقوط کشانده بود. چون خلیفه الحافظ لدین الله در ۵۴۴ق درگذشت و فرزندش الظافر به جای وی به خلافت رسید، ابوالحسن علی بن سلار حاکم اسکندریه سر به شورش نهاد و با سپاهیانش به قاهره آمد و «دارالوزاره» را گرفت و چون گروهی از امیران و بزرگان قاهره از جمله اسامه به وی پیوستند، الظافر به ناچار وی را به وزارت خویش برگماشت و به او لقب الملک العادل داد. ابن‌سلار، اسامه را احترام بسیار کرد و او را از خواص خود گردانید و در جنگ با صلیبیان از او بهرهٔ فراوان برد (نک: اسامه، همان، ۷ـ۸؛ ابن ظافر، ۱۰۲)، چنانکه در حدود سال ۵۴۶ق وی را با سپاهی نزد ملک عادل نورالدین زنگی فرستاد تا مانع پیش‌روی صلیبیان شود. اسامه در بصریٰ با نورالدین ملاقات کرد و از آنجا روانهٔ عسقلان شد و راه را بر صلیبیان که قصد تصرف شهر را داشتند، بست و آنان را شکست داده، وادار به عقب نشینی کرد (اسامه، همان، ۱۰، ۱۴، ۱۵ـ۱۶؛ حجازی، ۴۵ـ۴۶؛ مونس، ۲۵۰ـ۲۵۲)؛ آنگاه روانهٔ بیت جبریل شد و صلیبیان را از آنجا راند، اما در راه بازگشت در دام آنان افتاد و بسیاری از سپاهیانش را از دست داد. سپس به عسقلان رفت و ۴ ماه در آنجا ماند، تا اینکه به دستور ابن سلار به مصر بازگشت (اسامه، همان، ۱۶ـ۱۸).

اسامه از آن پس در کنار ابن سلار و نورالدین زنگی به مبارزه با صلیبیان ادامه داد. در ۵۴۷ق نورالدین با یاری وی دمشق را محاصره کرد و سپس برای مقابله با صلیبیان به داریا رفت (همو، *لباب*...، ۷۳؛ ابن جوزی، ۸(۱)/۲۰۹). در ۵۴۸ق ابن سلار ناپسری خود عباس بن تمیم و اسامه را برای دفاع از عسقلان روانه ساخت. عباس پس از بازگشت، ابن سلار را به قتل رساند. تقریباً همهٔ مورخان اتفاق نظر دارند که عباس به تحریک اسامه درصدد قتل ابن سلار برآمد (ابن ظافر، ۱۰۲ـ۱۰۳؛ ابن طویر، ۶۰ ـ۶۱؛ ابن خلکان، ۴۱۸/۳؛ ابن اثیر، ۱۸۴/۱۱؛ مقریزی، *المقفی*، ۴۱/۲ـ۴۲)، اما اسامه خود بر آن است که نصربن عباس به اشارهٔ خلیفه الظافر ابن سلار را به قتل رساند (*الاعتبار*، ۱۸). البته تردیدی نیست که خلیفه از ابن سلار که با زور به وزارت رسیده بود، دل خوشی نداشته است، چنانکه یک بار دیگر نیز در ۵۴۵ق قصد کشتن او را کرده بود (نک: همان، ۹).

هنوز یک سال از ماجرای قتل ابن سلار نگذشته بود که عباس درصدد قتل خلیفه الظافر برآمد و در محرم ۵۴۹ وی را در خانهٔ فرزند خود نصربن عباس به ضرب خنجر از پای درآورد. سپس برادرانش را متهم به قتل وی کرد و همه را کشت و الفائز فرزند ۵ سالهٔ خلیفه را بر تخت نشاند. مورخان سدهٔ ۷ق در این ماجرا نیز دست اسامه را در کار می‌بینند و معتقدند که وی عباس را وادار به قتل خلیفه کرده است (نک: ابن ظافر، ۱۰۴ـ۱۰۵، ۱۰۸؛ ابن طویر، ۷۱ـ۷۲؛ ابن اثیر، ۱۹۱/۱۱ـ۱۹۲؛ قس: ابن میسر، ۹۲/۲ـ۹۳، که نصربن عباس را قاتل خلیفه می‌داند). به گفتهٔ مقریزی پس از کشته شدن ابن سلار به دست عباس، امیران و بزرگان مصر که به دسیسهٔ اسامه پی برده بودند، بر او خشم گرفتند و قصد جانش کردند و می‌پنداشتند که چون وی اهل شام است، دل در هوای بنی عباس دارد و اگر به حال خود رها شود، بسی فتنه برپا خواهد کرد. پس اسامه از بیم جان در پی قتل الظافر برآمد (*المقفی*، ۴۲/۲ـ۴۳، *اتعاظ*...، ۳۲۵/۱ـ۳۲۶). در گزارش خود اسامه علت قتل الظافر به گونه‌ای دیگر آمده است. به گفتهٔ وی خلیفه، نصر فرزند عباس را تحریک به قتل پدر کرد و او را وعدهٔ وزارت داد و هدایای بسیار بدو بخشید و چون اسامه از این امر آگاه شد، نصر را بر حذر داشت، تا اینکه پدر و پسر به یاری هم کمر به قتل خلیفه بستند (همان، ۱۹ـ۲۰).

پس از قتل الظافر، الفائز و زنان دربار پنهانی به طلایع بن رزیک حاکم اسیوط نامه نوشتند و از وی کمک خواستند. ابن رزیک با سپاهیانش به قاهره آمد و چون سپاه مصر به او پیوست، عباس و فرزندش نصر و اسامه از قاهره گریختند، اما در راه گرفتار صلیبیان شدند و عباس کشته شد و اسامه که زخمی شده بود، از چنگ آنان گریخت و به دمشق رفت (ابن ظافر، ۱۰۸ـ۱۰۹؛ ابن طویر، ۷۲ـ۷۳؛ ابن میسر، ۹۴/۲؛ مقریزی، *المقفی*، ۴۳/۲). فرار اسامه از مصر که خود نیز مفصلاً آن را گزارش کرده است (همان، ۲۳)، می‌تواند تا حدی بیانگر دست داشتن وی در ماجرای قتل الظافر باشد.

اسامه به گفتهٔ خود، از زمان ورودش به مصر با طلایع بن رزیک پیوند دوستی داشت (همانجا) و اشعار و مکاتبات آن دو که حتیٰ پس از خروج اسامه از مصر نیز ادامه داشت، بیانگر دوستی استوار آن دو است (نک: طلایع، ۵۹ـ ۶۵، ۸۴ـ۸۷، جم). طلایع بن رزیک پیش از فرار اسامه از مصر از وی خواسته بود که در آنجا بماند و چون به شام رسید، طلایع در نامه‌ای به او پیشنهاد کرد که بازگردد و حکومت اسوان را بپذیرد؛ اما اسامه از بیم انتقام درباریان، از پذیرفتن آن پیشنهاد سرباز زد

(اسامه، همان، ۲۳، ۳۴).

اسامه در دمشق به نورالدین محمود زنگی پیوست و نورالدین کسانی را به مصر فرستاد، تا خانوادهٔ وی را به شام آورند؛ اما در راه صلیبیان آنان را اسیر، و اموالشان را غارت کردند و کتابخانهٔ ارزشمند اسامه را که به گفتهٔ وی شامل ۴ هزار جلد کتاب نفیس بود، به غنیمت گرفتند (همان، ۳۴- ۳۵). مورخان مسیحی بعدها در نوشتن تاریخ دولتهای اسلامی از این کتابخانه بهرهٔ فراوان بردند (زکار، ۹۳/۱). اسامه نزدیک به ۱۰ سال در دربار نورالدین به سر برد و او را در جنگهای متعدد به‌خصوص در فلسطین و محاصرهٔ قلعهٔ حارم در ۵۵۷ق یاری بسیار کرد (ابن‌اثیر، ۲۸۵/۱۱؛ ابن‌شاکر، ۳۸۹/۱۲-۳۹۰؛ ابن‌جوزی، ۸(۱)/۲۴۱). اسامه در ۵۵۵ق حج گزارد. وی سرانجام در ۵۵۹ق دمشق را ترک کرد و به حصن کیفا در شمال عراق رفت و مورد استقبال حاکم آنجا فخرالدین قره ارسلان قرار گرفت (اسامه، *الاعتبار*، ۱۷۴، ۱۹۶-۱۹۷؛ عمادالدین، ۴۹۹/۱؛ EI[1]).

برخی از معاصران دربارهٔ علت خروج وی از دمشق برآنند که چون اسامه برای بازپس گرفتن بیت‌المقدس بر اتحاد با فاطمیان اصرار می‌ورزید و نورالدین از آن سرباز می‌زد، دربار وی را ترک گفت (موسیٰ پاشا، ۲۷۷- ۲۷۸). اسامه ۱۰ سال در حصن کیفا به تدریس و تألیف و شکار پرداخت و بیشتر آثار خود را در این زمان نوشت (اسامه، همان، ۱۹۶-۱۹۷؛ مقریزی، همان، ۴۴/۲؛ EI[1]). وی در این مدت به موصل و دیار بکر (در ۵۶۵ق) سفر کرد و با برخی شاعران و بزرگان آن دیار ملاقات کرد و نیز با آنکه حدود ۸۰ سال از عمرش می‌گذشت، دست از مبارزه برنداشت و به همراه فخرالدین حاکم کیفا در چندین جنگ با صلیبیان، از جمله حمله به آمِد شرکت داشت (اسامه، همان، ۷۱، ۸۳، *لباب*، ۳۶۲؛ ابن خلکان، ۱۹۶/۱؛ صفدی، ۳۷۸/۸؛ EI[1]).

صلاح‌الدین ایوبی در ۵۷۰ق پس از آنکه دمشق را از اتابکان زنگی گرفت، اسامه را نزد خود فرا خواند و او را بسیار گرامی داشت. در این زمان عضدالدین مرهف فرزند اسامه که از امیران و نزدیکان صلاح‌الدین بود، رفاه و آسایش پدر را وجههٔ همت خود قرار داد و هدایای بسیار از جمله منزلی در دمشق و اقطاعی در معره به او داد (عمادالدین، مقریزی، همانجاها؛ ابن شاکر، ۳۸۹/۱۲-۳۹۰؛ ابوشامه، ۲۶۴/۲؛ بنداری، ۲۲۸/۱؛ نعیمی، ۳۸۴/۱).

اسامه که در این زمان دوران کهن‌سالی (۹۰ سالگی) خود را می‌گذراند، جنگ و سیاست را رها کرد و بیشتر وقت خود را به تألیف گذراند و دو اثر ارزشمند خود *الاعتبار* و *لباب الآداب* را در این زمان نوشت (نک: *الاعتبار*، ۱۶۳، *لباب*، ۴۶۸). همچنین در این دوره بزرگانی چون عمادالدین کاتب، ابن عساکر و سمعانی بارها با وی ملاقات کرده، و اشعار وی را شنیده‌اند (عمادالدین، ۷۶/۱، ۵۰۹، ۵۱۵؛ ابن عساکر، ۴۰۱/۲؛ ابن عدیم، ۴۰۲).

چندی از اقامت اسامه در دمشق نگذشته بود که روابط میان وی و صلاح‌الدین تیره شد. برخی علت تیرگی روابط میان آن دو را تمایلات شیعی اسامه دانسته‌اند (حتی، «ل»؛ قس: ذهبی، *العبر*، ۸۸/۳، سیر، ۱۶۶/۲۱).

چون صلاح‌الدین مقر حکومت خود را به مصر انتقال داد، اسامه در دمشق ماند و اندکی بعد در همانجا درگذشت و در شرق کوه قاسیون به خاک سپرده شد (یاقوت، ۱۹۲/۵؛ منذری، ۹۵/۱). ابن‌خلکان (۱۹۹/۱) به زیارت قبر او اشاره کرده است. برخی وفات وی را در حماه دانسته‌اند (ابن تغری بردی، ۱۰۷/۶؛ *انسان العیون*، ۸۳-۸۴).

شعر: بسیاری از منابع، طبع شعر اسامه را ستوده، و او را از شاعران بلند پایه دانسته‌اند (نک: یاقوت، ۱۹۱/۵؛ ابن عساکر، همانجا)، اما در حقیقت اشعار وی را باید از نوع شعر امیران دانست که آثار تکلف و تصنع و تقلید در آنها به خوبی آشکار است؛ مخصوصاً در غزلیات وی، بیشتر تشبیهات و ترکیبها، تکراری و تقلیدی است و معانی و مفاهیم عاشقانهٔ کهن در آنها به گونه‌ای تقلید شده که گاه اشعار جاهلی را تداعی می‌کند و طبیعی است که از جنگاوری خشن مانند وی نمی‌توان احساسات لطیف شاعرانه و سوز و گدازهای عاشقانه را که در سروده‌های شاعران عاشق پیشه به چشم می‌خورد، انتظار داشت. با اینکه تغزل بخش قابل توجهی از *دیوان* وی را تشکیل می‌دهد، موضوع مستقلی در اشعار او به شمار نمی‌آید، بلکه بیشتر مطلع مدایح و دیگر قصاید اوست که به تقلید از شاعران کهن به «نسیب» اختصاص یافته است. اسامه جز هجو تقریباً در همهٔ موضوعات معمول، چون مدح، وصف، زهد، رثا و اندکی حماسه و فخر شعر سروده است. وی شعر را در خدمت اهداف سیاسی خود قرار داده، و از آن به عنوان وسیله‌ای برای استحکام روابط خود با حکام و کارگزاران بهره جسته است؛ از همین رو بیشتر اشعار وی که طبیعتاً به مقتضای روحیهٔ سلحشوری‌او باید سراسر فخر و حماسه و وصف دلاوریها و رخدادهای جنگی می‌بود، مدایحی است که به بزرگان و دولتمردان روزگار خود چون طلایع بن رزیک، معین الدین انر و عباس بن ابی الفتوح تقدیم داشته است (نک: *دیوان*، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۳۶-۱۳۷، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۰-۲۲۱). بر خلاف انتظار در *دیوان* او که می‌بایست آینهٔ تمام نمای زندگی سیاسی آن دوره باشد، حوادث و وقایع تاریخی به ندرت آمده است. حتیٰ در اشعار حماسی او کمتر صحنه‌های جنگ تصویر شده است و هرگز از وصف اسبان تیزرو و شمشیرهای برنده و غرش جنگاوران آنگونه که در اشعار امیران شاعر از قبیل ابودلف عجلی آمده است، نشانی نیست. همچنین با اینکه وی به گفتهٔ خود ۷۰ سال به شکار مشغول بوده است (نک: *الاعتبار*، ۲۲۰، ۲۲۶)، حتیٰ یک قصیده در وصف شکار در *دیوان* او به چشم نمی‌خورد. پس از مدح، مکاتبات شعری با دوستان و افراد خانواده بیشترین بخش *دیوان* وی را تشکیل می‌دهد و این مکاتبات بیشتر با طلایع بن رزیک بوده است (نک: *دیوان*، ۱۵۹-۲۰۲؛ نیز نک: نعسانی، ۳۱۲-۳۱۳). اسامه چون سفرهای بسیاری به شهرهای مختلف داشته، اشعار بسیاری نیز در گله از غربت و دوری از وطن سروده است که در *دیوان* وی جایگاه ویژه‌ای دارد (نک: ص ۱۰۴- ۱۵۸). بخشی از اشعار

وی نیز به زهدیات اختصاص یافته که بیشتر آنها را در دوران کهن‌سالی سروده است (نک: همان، ۳۲۶-۳۴۳).

آثار: اسامه بیش از ۲۰ کتاب تألیف کرده که تنها اندکی از آنها در دست است. این کتابها در سده‌های بعدمورد استفاده‌و استناد نویسندگان و مورخان بسیاری قرار گرفته است. از جمله ابن شداد مورخ سدهٔ ۷ق در تألیف *الاعلاق الخطیره* از آثار وی بهرهٔ فراوان برده، اما در کتاب خود اشاره‌ای به نام وی نکرده است (نک: عباره، ۳(۱)/۳۵). برخی از آثار وی اینهاست:

الف ـ چاپی:

۱. *الاعتبار*. این کتاب مهم‌ترین اثر اسامه به شمار می‌رود و در میان کتابهای عربی جایگاه ویژه‌ای دارد، زیرا مؤلف در آن خاطرات خود را نگاشته، و این کار بدیعی بوده که تا آن زمان در میان نویسندگان عرب معمول نبوده است (عطاءالله، ۳۴/۲؛ زیدان، ۶۶/۳؛ قس: ضیف، ۹۴ - ۹۹). این کتاب با اینکه فاقد ترتیب تاریخی است از وقایع تاریخی و جنگهایی که نویسنده به گفتهٔ خود از ۱۵ تا ۹۰ سالگی شاهد آنها بوده است (نک: *لباب*، ۲۲۶)، تصویر روشنی به دست می‌دهد و همچنین زندگی اجتماعی مصر و شام را در سده‌های ۵ و ۶ ق و شیوهٔ زندگانی و برخی آداب و رسوم اعراب و رزمندگان صلیبی را آشکار می‌سازد. این کتاب به ۳ بخش تقسیم شده است: بخش نخست شرح جنگها و سفرهای مؤلف است که بیشترین مطالب کتاب را تشکیل می‌دهد. بخش دوم شامل نوادر و سخنان حکمت آمیزی است که از بزرگان و استادان روزگار خود شنیده است. بخش سوم به شکار اختصاص دارد که مؤلف در آن تجارب ۷۰ سالهٔ خود را دربارهٔ شکار و ویژگیهای آن بیان داشته است. اطلاعاتی که اسامه در این بخش از نخجیرگاههای مصر و شام و جزیره به دست می‌دهد، از قبیل انواع حیواناتی که در آن زندگی می‌کنند و ابزار و آلاتی که در شکار مورد استفاده قرار می‌گیرد، بسیار حائز اهمیت است (مثلاً نک: ص ۱۰۹-۱۱۲). در این کتاب واژه‌هایی فارسی که بیشتر اصطلاحات نظامی است، به کار رفته که محقق کتاب برخی از آنها را استخراج کرده است (نک: حتی، «ذ ذ، ر ر»). آنچه در این کتاب جلب توجه می‌کند، آن است که گویی مؤلف هیچ گاه سر سخن‌پردازی و فصاحت‌گرایی نداشته است. هر چند که عبارات زیبا و گاه حکمت آمیز در آن بسیار است، اما زبان وی در اینجا، زبانی روان، بسیار روشن و خالی از پیچیدگیهای معمول است، چندانکه هیچ صفحه‌ای از صفحات آن، از عامی‌گرایی و در نتیجه غلط نحوی تهی نیست. مثلاً، حذف «آن» از افعال التزامی بسیار رایج است. حتیٰ گاه فعل به صیغهٔ جمع پیش از فاعل جمع آن آمده است (مثلاً ص ۱۴۶-۱۴۷). این اثر به کوشش فیلیپ حتی در ۱۹۳۰م در پرینستون به چاپ رسیده است و بار دیگر توسط حسن الزین در بیروت (۱۹۸۸م) تجدید چاپ شده است. این کتاب به زبانهای فرانسه (۱۸۹۵م)، آلمانی (۱۹۰۵م) و انگلیسی (۱۹۲۲ و ۱۹۲۹م) نیز ترجمه و منتشر شده است.

۲. *البدیع فی البدیع*، یا *البدیع فی نقد الشعر*، کتابی است در علم بدیع، معانی و بیان و نقد شعر. این اثر مشتمل بر ۹۵ باب است که ۶ باب آن تتمیم، احتراس، تذییل، اسهاب، اطناب و مساوات در علم معانی، و ۳ باب آن یعنی استعاره، کنایه و اشاره در علم بیان است و بقیهٔ بابها به علم بدیع اختصاص یافته است. مؤلف در توضیح هر باب به اشعار بسیاری از شاعران کهن استناد کرده، و به شیوهٔ نقادان کهن معایب و محاسن هر یک را برشمرده است. اسامه به گفتهٔ خود در این کتاب از آثار ناقدان کهن چون ابن معتز، محمدبن حسن حاتمی، ابوهلال عسکری، قدامة بن جعفر و ابن رشیق قیروانی بهرهٔ بسیار برده است (نک: ص ۲۱-۲۲). این کتاب یک بار به کوشش احمد احمد بدوی و حامد عبدالمجید در قاهره (۱۹۵۴م) و بار دیگر به کوشش عبدالله علی مهنا در بیروت (۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م) به چاپ رسیده است.

۳. *دیوان*، به کوشش احمد احمد بدوی و حامد عبدالمجید یک بار در قاهره (۱۹۵۳م) و بار دیگر در بیروت (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م) منتشر شده است.

۴. *العصا*، به کوشش عبدالسلام هارون در *نوادر المخطوطات* (قاهره، ۱۹۵۱م) و نیز به کوشش حسن عباس در اسکندریه (۱۹۷۷م) چاپ شده است.

۵. *لباب الآداب*. این کتاب نمونهٔ روشنی از نوع کتابهای «ادب» است که بدون نظم و ترتیب خاصی به فصلها و بابهای متعدد در موضوعات مختلف تقسیم شده است. بابهای نخست کتاب به موضوعاتی همچون سیاست، کرم، شجاعت و آداب اختصاص دارد که خود به ۱۵ فصل تقسیم شده است. مؤلف در آغاز هر باب یا فصل، نخست به آیاتی از *قرآن* کریم و احادیث نبوی استناد می‌کند و سپس به نقل حکایات و اشعاری دربارهٔ هر موضوع می‌پردازد. بخش دیگر کتاب دربارهٔ بلاغت است که در آن به موضوعاتی همچون محاسن شعر، تشبیه و انواع شعر (عتاب، مرثیه، تغزل و حکمت) اشاره دارد. بخش پایانی کتاب به سخنان و کلمات قصار حکیمان و بزرگانی چون ارسطو، افلاطون و فیثاغورس اختصاص یافته است. این کتاب مانند دیگر کتابهای مشابه ادب که «ایام العرب» و «ایام الفرس» را نیز در بردارند، حکایاتی دربارهٔ پادشاهان ایران چون انوشروان، اردشیر، بهرام گور و خسرو پرویز و نیز امپراتوران روم و حکام یمن نقل کرده است (نک: ص ۵۲-۵۳، ۵۵، ۵۶، جم). همچنین روایاتی که در تاریخ اسلام و حوادث و وقایع صدر اسلام از قول مورخانی چون ابوالحسن مداینی در آن نقل شده است، خالی از فایده نیست. این اثر به کوشش احمد محمد شاکر در قاهره (۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م) منتشر شده است.

۶. *المنازل و الدیار*. این کتاب مجموعه‌ای است از اشعار شاعران کهن عرب در وصف اطلال و منازل متروک و شهرها و آبادیهایی که بر اثر جنگ یا حوادث طبیعی از قبیل زلزله و سیل ویران شده‌اند و نخستین بار به کوشش خالدوف در مسکو (۱۹۶۱م) و بار دیگر به کوشش مصطفیٰ حجازی در قاهره (۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م) منتشر شده است.

ب ـ خطی: ۱. *مختصر مناقب امیرالمؤمنین عمر بن الخطاب*. ۲.

مختصر مناقب امیرالمؤمنین عمر بن عبدالعزیز. این دو کتاب در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود (نک: حجازی، ۵۱).

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. اخبار البلدان (همو، ۵۲)؛ ۲. اخبار النساء (اسامه، المنازل...، ۱۶۶)؛ ۳. ازهار الانهار (حاجی خلیفه، ۷۲/۱)؛ ۴. التاریخ البدری (ذهبی، سیر، ۱۶۶/۲۱)؛ ۵. تاریخ القلاع و الحصون (حجازی، ۵۱)؛ ۶. التأسی و التسلی، که شامل آیات قرآن، احادیث نبوی و سخنان حکیمان و اشعار و اخبار بوده است (اسامه، لباب، ۲۹۴)؛ ۷. التجائر المربحة و المساعی المنجحة (حجازی، ۵۲)؛ ۸. ذیل یتیمة الدهر ثعالبی (یاقوت، ۲۰۸/۵)؛ ۹. ردع الظالم و رد المظالم (اسامه، همان، ۳۱۱)؛ ۱۰. الشیب و الشباب (یاقوت، همانجا)؛ ۱۱. فضائل الخلفاء الراشدین (اسامه، همان، ۱۷۳)؛ ۱۲. نصیحة الرعاة (حجازی، ۵۱)؛ ۱۳. النوم و الاحلام (اسامه، الاعتبار، ۱۸۶).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، به کوشش فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن طویر، عبدالسلام، نزهة المقلتین، به کوشش ایمن فؤاد سید، بیروت، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م؛ ابن ظافر، علی، اخبار الدول المنقطعة، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن عدیم، عمر، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۰ق؛ ابن میسر، محمد، اخبار مصر، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، عیون الروضتین فی اخبار الدولتین، قاهره، ۱۲۸۷ق؛ اسامة بن منقذ، الاعتبار، به کوشش فیلیپ حتی، پرینستون، ۱۹۳۰م؛ همو، البدیع فی البدیع، به کوشش عبدالله علی مهنا، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، دیوان، به کوشش احمد احمد بدوی و حامد عبدالمجید، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، لباب الآداب، به کوشش احمدمحمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م؛ همو، المنازل و الدیار، به کوشش مصطفی حجازی، قاهره، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م؛ اسماعیل، احمدعلی، تاریخ السلاجقة فی بلاد الشام، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ انسان العیون، منسوب به ابن ابی عذیبه، نسخهٔ خطی موجود در کتابخانهٔ دانشگاه بغداد، شم ۲۴۸؛ بستانی؛ بنداری اصفهانی، فتح، سنا البرق الشامی، مختصر البرق الشامی عمادالدین کاتب، به کوشش رمضان ششن، بیروت، ۱۹۷۱م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حتی، فیلیپ، مقدمه بر الاعتبار (نک: هم، اسامه)؛ حجازی، مصطفی، مقدمه بر المنازل و الدیار (نک: هم، اسامه)؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ همو، العبر، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ رانسیمان، استیون، تاریخ جنگهای صلیبی، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ش؛ زیدی، مرتضی، ترویح القلوب فی ذکر ملوک بنی ایوب، به کوشش صلاح الدین منجد، دمشق ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ زکار، سهیل، الحروب الصلیبیة، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ ضیف، شوقی، الترجمة الشخصیة، قاهره، ۱۹۷۰م؛ طلایع بن رزیک، دیوان، به کوشش محمدهادی امینی، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ عباره، یحیی، مقدمه بر الاعلاق الخطیرة ابن شداد، دمشق، ۱۹۷۸م؛ عطاءالله، رشید یوسف، تاریخ الآداب العربیة، به کوشش علی نجیب عطوی، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ عمادالدین کاتب، محمد، خریدة القصر، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ مقریزی، احمد، اتعاظ الحنفاء، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، المقفی الکبیر، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۹۹۱م؛ منذری، عبدالعظیم، التکملة لوفیات النقلة، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ موسی پاشا، عمر، الادب فی بلاد الشام، بیروت/دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ مونس، حسین، نورالدین محمود، جده، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ نعسانی، طاهر، «اسامة بن منقذ»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۹۳۰م، شم ۱۰؛ نعیمی، عبدالقادر، الدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:
EI[1].

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اَسْب، حیوانی که از دیرباز در امور گوناگون زندگی انسان، چون سواری، کشیدن بار، راندن ارابه و سوارکاری مورد استفاده قرار گرفته است. از نظر تاریخ طبیعی، اسب جانوری برخاسته از قارهٔ آمریکاست که با شکلی متفاوت با اندام امروزین خود، به قارهٔ آسیا راه یافته، و مراحلی از تکامل خود را در این قاره پیموده است. دشتهای آسیای مرکزی و خاور ایران، شاید نخستین عرصهٔ جولان اسبهای اهلی شده بود و به ویژه مردمان آریایی ساکن در این نواحی، در تربیت اسب، از خود نامی جاودان بر جای نهادند. اسب اهلی، در جریانی تاریخی از خاور زمین مسیری روی به غرب را طی کرد و پس از راه یافتن به مراکز تمدن آسیای مقدم، مصر و نواحی افریقا را نیز درنوردید.

رام کردم اسب را اگر نتوان در تاریخ تمدن در حد رخدادهایی چون یافتن آتش و آهن، ارزیابی کرد، اما به تحقیق می‌توان گفت که در جریان شکل‌گیری تمدن بشری، رخدادی بسیار مهم بوده است. راه یافتن اسب به عنوان جانوری اهلی به مراکز تمدن، ورود آن را به فرهنگ ملل باستانی ممکن ساخت و این حیوان نجیب با چهره‌ای دوست داشتنی و باشکوه، در جوانب گوناگون فرهنگ ملل ــ از اسطوره‌ها تا آفرینشهای هنری ــ جلوه‌گر شد.

I. اسب در فرهنگ اسلامی

فهرست این بخش: ۱. کتاب‌شناسی، ۲. نژادشناسی اسب عربی، ۳. نژاد اسب و چگونگی انتشار آن بنا بر روایات کهن، ۴. اسبان مشهور، ۵. اسبان حضرت پیامبر(ص)، ۶. اسب در قرآن و حدیث، ۷. اسب در شعر عرب، ۸. اسب‌شناسی در منابع کهن، ۹. اوصاف و ویژگیهای اسب، ۱۰. نگهداری اسب، ۱۱. تربیت اسب (دربارهٔ دیگر موضوعات مربوط به اسب، نک: هـ د، چوگان، سوارکاری، فرس‌نامه...).

۱. کتاب‌شناسی

شمار کتابهای مربوط به اسب به عربی و فارسی، نخست شگفت به‌نظر می‌آید؛ اما بسیاری از آنها تکراری است. از حدود سدهٔ ۶ق/۱۲م به بعد ملاحظه می‌کنیم که فرس‌نامه‌ها غالباً به اشارت بزرگی از دولتمردان تدوین یافته است و چون همیشه مطلعان از امور فنی اسب، میرآخوران و مهتران زیردست بوده‌اند ــ نه اهل ادب ــ ناچار ضعف تألیف و گرایش به سبک عامیانه در آثارشان فراوان است. از سوی دیگر، اسب به سبب کاربردهای بسیار و نیز به سبب زیبایی به وادی شعر و ادب نیز راه یافته است.

اسب عربی، از آغاز سدهٔ ۱۳ق/۱۹م موردتوجه اروپاییان و خاصه فرانسویان قرار گرفت. در کتاب‌نامهٔ مرسیه (ص 429 ـ 423) انبوهی

کتاب که به نحوی با اسبهای شرقی رابطه دارد، ذکر شده، و از حدود ۱۵ کتاب به زبان فرانسه و چند کتاب به زبانهای انگلیسی، آلمانی و اسپانیایی ــ متعلق به سدهٔ ۱۹م ــ سخن رفته که منحصراً دربارهٔ اسب عربی و نژاد آن و نفوذ احتمالی آن به اروپا تدوین شده است. کهن‌ترین کتاب، در این موضوع، *کتاب الفلاحة* ابن عوام است که بانکری[1] آن را به اسپانیایی ترجمه کرد و در ۱۸۰۲م منتشر ساخت. همین کتاب را حدود ۶۰ سال بعد (۱۸۶۴-۱۸۶۷م) کلمان موله[2] به فرانسه برگرداند. این کار در سدهٔ ۲۰م نیز ادامه یافت و تاکنون حدود ۱۰ کتاب در همان زمینه تدوین شده است. یکی از این کتابها، *کامل الصناعتین* ابوبکر بن بدرالدین بیطار است که پرون[3] به فرانسه برگرداند. این کتاب به فارسی نیز ترجمه شده است.

دربارهٔ کتاب‌شناسی اسب نیز چند اثر ارزنده فراهم آمده است. در ۱۸۵۵م هامر پورگشتال کتاب‌شناسی نسبتاً مفصلی تدارک دید. این اثر و نیز اثر لرد مانستر[4] را مرسیه کامل‌ترین فهرستها دانسته، و آنگاه خود در ۱۹۲۴م، براساس آن دو و نیز با استفاده از بروکلمان و حاجی خلیفه و ابن ندیم و فهرستهای کتابهای خطی در کتابخانه‌های اروپا (نک: مرسیه، 431-432)، به تدوین فهرست تازه‌ای پرداخته است که ۱۵۷ عنوان را دربر دارد (همو، 432 به بعد).

متأسفانه از زمان مرسیه تاکنون، با آنکه چندین فرس‌نامهٔ عربی به چاپ رسیده است، جز آنچه در فهرستهای کتب ذکر شده، کار مستقلی انجام نیافته است و شاید بهترین این فهرستها، از آنِ یحییٰ وهیب جبوری در مقدمهٔ *الاقوال الکافیة* ملک مجاهد باشد (ص ۱۷-۲۵) که خود از مقدمهٔ راغب طباخ بر *فضل الخیل* دمیاطی سود برده است (همانجا، حاشیه). در این فهرست به ۹۰ کتاب یا بیشتر اشاره شده که از آنها، تنها ۳۲ اثر ــ و بیشتر خطی ــ برجای مانده است.

کتابهای اسب‌شناسی را می‌توان به ۴ دسته تقسیم کرد (نک: مرسیه، 384؛ EI^2، ذیل فروسیه):

الف ـ لغت‌نامه‌ها: لغت‌نامه‌ها کهن‌ترین کتابهای اسب شناسی به شمار می‌روند. در خلال قرن ۳ق هشام بن محمد کلبی (د ۲۰۴ق)، ابوعبیده (د ۲۰۹ق)، اصمعی (د ۲۱۶ق) و ابن اعرابی (د ۲۳۱ق) ــ که از هریک لااقل یک کتاب در اسب‌شناسی به‌جای مانده است ــ فهرستهای مفصلی از نام اسبها و اندامها، رنگها و نشانها، و نیز صاحبان آنها عرضه کرده‌اند که بیشتر جنبهٔ لغت‌نویسی داشته است و به همین سبب، بیشتر لغت‌نویسان از آنها بهره‌مند شده‌اند. از میان ایشان، ابن سیده در *المخصص* عنایت خاصی نسبت به واژگان مربوط به اسب نشان داده است، ولی در مقابل، مؤلفان فرهنگهای فارسی ــ و به خصوص عربی به فارسی ــ که منبع جامع و شاملی در دست نداشته‌اند، ناچار در درجهٔ اول به اطلاعات شخصی خود استناد کرده‌اند و با آنکه گاه در مقابل کلمات عربی کلمه‌ای فارسی یافته، و نهاده‌اند، در بیشتر موارد، تنها به شرح کلمه روی آورده‌اند.

ادیب نطنزی (د ۴۹۷ق) ۴ فصل کوتاه از *مرقاة* خود را (ص ۹۱-۹۶) به واژگان اسب اختصاص داده است. حدود ۳ قرن پس از او، بدر محمد دهار که *دستور الاخوان* را در هندوستان می‌نگاشته ــ و گویی از *مرقاة* هم بی‌بهره نبوده ــ کاری سودمندتر از پیشینیان عرضه نکرده است.

ب ـ کتابهای ادب: اسب چون از آغاز به شعر جاهلی راه یافته، و در *قرآن* کریم و احادیث نبوی نیز مورد ستایش قرار گرفته بود، لاجرم در کتابهای «ادب» جایگاه ارجمندی یافت؛ سپس در آثار ادیبان بزرگی چون جاحظ و ابن قتیبه (خاصه در *ادب الکاتب*، ۱۱۴-۱۴۶) در قرنهای ۳ و ۴ق تا کتابهای دائرة المعارف گونهٔ ادب چون *نهایة الا رب* نویری در سدهٔ ۸ق موردتوجه خاصی قرار گرفت.

در زبان فارسی نیز اینگونه کتابهای ادب همچون *نوروزنامه* و *آداب الحرب* و نیز *قابوس‌نامه* (عنصرالمعالی، ۹۶-۹۷)، از مهم‌ترین منابع تحقیق در این باب به‌شمار می‌آیند.

ج ـ کتابهای بیطاری: برخلاف نظر مرسیه (ص 384)، نمی‌توان در کار اسب‌شناسی از کتابهای بیطاری چشم‌پوشید، زیرا هیچ کتاب بیطره‌ای نیست که علاوه بر موضوع اسب پزشکی، به موضوعهای معمول در فرس‌نامه‌ها نپردازد. مثلاً ابوبکر بن بدر بیطار (نیمهٔ اول سدهٔ ۸ق) بخش بزرگی از *فی معرفة امراض الخیل* را به شکل ظاهری و خاصه رنگهای اسب، و یا به تربیت کره اسب اختصاص داده است؛ و نیز حدود دو سوم از جلد اول کتاب *البیطرة* صاحب تاج‌الدین به مسائل غیرپزشکی اسب اختصاص دارد.

د ـ فرس‌نامه‌ها: در نخستین سده‌های هجری، فرس‌نامه‌ها، به‌همان اندازه که در باب حدیث و روایت و حکایت و به‌خصوص واژه‌شناسی غنی است، دربارهٔ تربیت اسب و سوارکاری و عموماً امور فنی اسب، فقیر و کم‌بهاست. این فقر در سده‌های ۵ و ۶ق همچنان ادامه یافته، و مثلاً غندجانی (د ۴۳۰ق) کاری جز پیروی از سنت واژه‌پردازی گذشتگان نکرده است. این موضوعات فنی و تجربی به ویژه از سدهٔ ۸ق که باید آن‌را عصر طلایی فرس‌نامه‌نویسی پنداشت، میان عربها پدیدار گشت؛ اما چنانکه مرسیه (ص 395-384؛ قس: EI^2، ذیل فرس و فروسیه) اشاره می‌کند، بیشتر فرس‌نامه‌نویسان متأخر عرب، اصلاً غیرعرب بوده‌اند. از سوی دیگر، فرس‌نامه‌های موجود فارسی که تألیف آنها از اوایل سدهٔ ۶ق آغاز شده است، بخشی شامل ترجمهٔ روایات کهن عربی بوده‌اند و بخشی شامل امور فنی و درمان اسب و احتمالاً سنتهای کهن ایرانی.

در سدهٔ ۵ق گویی دیگر سنتهای کهن ایرانی اندک اندک فراموش شده بود و صاحب *نوروزنامه* با اندوه به این موضوع اشاره می‌کند (ص ۶۶). اما باز خود *نوروزنامه* و شاید فرس‌نامه‌ای که برای سلطان سنجر تدوین شده است ــ و جز چند برگ از آن باقی نیست ــ و سپس *آداب*

1. J.A.Banqueri 2. J.J. Clément-Mullet 3. Perron 4. Munster

الحرب و الشجاعه در سدهٔ ۷ق به خوبی نشان می‌دهند که هنوز توشه‌ای نسبتاً شایسته از میراث فرهنگی ایرانی در میان ایرانیان، به ویژه در سرزمینهای خاوری، باقی مانده بوده که به سبب نیاز، با تجربیات اسب‌داران در می‌آمیخته، و دانشی بس گرانبها پدید می‌آورده است.

اما فخر مدبر با آنکه در روایات و احادیث آشکارا از فرس‌نامه‌های عربی تأثیر پذیرفته است، باز اطلاعاتی عرضه می‌کند که خواه از نظر واژگان فارسی و خواه از نظر امور فنی اسب، در سراسر ادب فارسی بی‌مانند است.

حدود ۱۵۰ سال بعد، و صدها فرسنگ دورتر از زادگاه مؤلف *آداب الحرب*، کتاب دیگری پدید آمد که از بسیاری جهات، خاصه واژگان، بسیار به کتاب نخست شبیه است. این *فرس‌نامه* را مردی به نام محمد بن محمد در ۷۶۷ق برای سیف‌الدین والدنیا پسر باکالیجار (محمد بن محمد، گ ۲) که بر لار در جنوب ایران حکم می‌راند، نگاشته است. این کتاب را گرد فرامرزی، بدون ذکر نام مؤلف به چاپ رسانده است.

تا آنجا که اطلاع داریم، این ۳ کتاب، کهن‌ترین و اصیل‌ترین فرس‌نامه های فارسی است که در دست است. از سده‌های ۸ و ۹ق، کار فرس‌نامه‌نویسی شکوفا شد و تا اواخر دوران صفوی پیوسته بر حجم آنها افزوده شد (فهرست ظاهراً کاملی از فرس‌نامه‌های فارسی در مجلهٔ *آئینهٔ پژوهش*، ۱۳۷۵ش، شم ۴۰، منتشر شده است).

امروزه در ایران تقریباً هیچ اثر جدی دربارهٔ اسب تألیف نشده است. در میان دو سه نویسندهٔ اسب‌شناس، محمدتقی ابراهیم‌پور کتاب *سوارکاری* گانر هولند را با همکاری فرامرز پزشک‌نیا ترجمه کرده است (تهران، ۱۳۶۴ش). وی همچنین کتاب *آموزش سواری و تربیت اسب* را به کمک اسماعیل نشاطی نگاشته، و چند جزوه در شناسایی سن اسب، تغذیهٔ اسب، مشخصات و رنگ اسب، زایمان اسب، شناخت زیبایی و تناسب اسب، منتشر ساخته، و کتاب *دائرة المعارف اسب* از همو در دست چاپ است.

۲. نژادشناسی اسب عربی

هیچ‌یک از روایات عربی دربارهٔ اصل و خاستگاه و یا حتیٰ تیره‌های اسبان قبایل تازی، با موازین علمی منطبق نیست، اما همین روایات چندان تکرار شده، و مورد تأیید نویسندگان اسب‌شناس عرب قرار گرفته اند که گویی دیگر در راستی آنها تردید نباید کرد. برای باز یافتن نژاد واقعی اسب عربی، به گفتهٔ مرسیه (ص 308) و به تقلید از او ویره (نک: EI^2، ذیل فرس) ممکن است که در شعر جاهلی اشاراتی به سنتهای اصیل عرب، یا احیاناً واقعیات تاریخی یافت شود، اما چنین می‌نماید که این اشعار بیش از آنکه مفید افتند، فریبنده‌اند، زیرا اولاً در آنها چیزی جز نام شماری اسب و گاه پدر و مادر آنها یافت نمی‌شود؛ ثانیاً جعل در شعر جاهلی سخت شایع است و بعید نیست که برخی از عربها ـ برای آنکه بر اعتبار و بهای اسبهای خود بیفزایند، ابیاتی شامل نام و تیار آنها ساخته، و به یکی از سواران شعرپرداز جاهلی نسبت داده باشند ـ

اما روایات متأخرتر عرب، خود ادبی وسیع فراهم آورده‌اند که اینک ــ نه از جنبهٔ علمی، که از نظر ادب عربی ــ نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. در خلاصه‌ای که اینک نقل می‌گردد، با چشم‌پوشی از ذکر منابع بسیار متعدد و یکنواخت، به ذکر کهن‌ترین آنها و سپس یکی دو منبع متأخرتر بسنده می‌شود:

در نخستین روایت که رنگ عواطف دینی بر آن آشکار است، اسماعیل (ع) نخستین کسی است که بر اسب سوار شد. خداوند ۱۰۰ اسب از دریا برای او بیرون آورد. این اسبان در چراگاههای اطراف مکه می‌چریدند تا اندک اندک به نزدیک خانهٔ او رسیدند. وی نیز آنها را افسار زد و سوار شد و بار بر نهاد (کلبی، ۲۸؛ ملک مجاهد، ۱۰۲-۱۰۳).

در خلقت اسب حدیثی بسیار مفصل در دست است که در کتابهای متأخر سخت شهرت یافته است، اما گویا در اسب نامه‌های کهن (کلبی، ابن اعرابی، ابوعبیده) موجود نیست. این حدیث را فخر مدبر به روایت‌امیرالمؤمنین علی(ع) از پیامبر(ص)آورده، و به‌فارسی‌ترجمه کرده است. براساس آن «چون ایزد سبحانه... خواست اسب را بیافریند، باد جنوب را گفت که من از تو خلقی خواهم آفرید که اندر وی عزّ باشد دوستان مرا...» (ص ۱۷۶-۱۷۹). این حدیث به اختصار، بدون ذکر نام امام علی(ع)، در *مروج الذهب* مسعودی (۲۳/۴)، و سپس در بیشتر کتب ادب و اسب‌شناسی تکرار شده است (نک: ابن هذیل، 7؛ نیز نک: «فرس‌نامهٔ منثور»، ۱۳؛ ابن جزی، ۳۲).

در روایتی دیگر که کلبی آورده است، خداوند ۱۰۰ اسب بالدار برای سلیمان (ع) از دریا بیرون آورد که نامشان «خیر» بود (همانجا). همو اشاره می‌کند که داوود نبی به اسب عشق می‌ورزید و چون از اسبی نیک خبر می‌یافت، آن را به دست می‌آورد، تا هزار اسب نزد او گرد آمد. پس از او سلیمان (ع) آن اسبان را نیکوترین میراث پدر دانست و به تربیت آنها پرداخت (همانجا). در این باب، یک روایت مهجور، اما بسیار جالب توجه نیز موجود است که با همهٔ روایات دیگر دربارهٔ خاستگاه اسبان سلیمان مغایر است. در این روایت آمده است که سلیمان (ع) به شهر نصیبین حمله برد و از آنجا هزار اسب به غنیمت گرفت و با خود آورد (نیشابوری، ۹۹/۲۳). داستانی که به دنبال این روایت می‌آید، تقریباً در همهٔ کتابهای اسب‌شناسی، ادب و حتیٰ تفاسیر ــ دربارهٔ آیات ۳۰-۳۳ از سورهٔ ص (۳۸) ــ تکرار شده است. حضرت سلیمان که شیفتهٔ اسبان بود، روزی به‌سان دیدن آنها پرداخت و کار چندان به درازا کشید «تا آفتاب فرو شد و نماز دیگر از وقت بیرون شد» (*ترجمهٔ تفسیر*...، ۲۱/۲؛ قس: طبری، *تفسیر*، ۹۹/۲۳-۱۰۰). وی استغفار کرد و از شدت خشم به کشتن اسبان پرداخت، ۹۰۰ اسبی را که سان دیده‌بود، کشت و تنها ۱۰۰ اسب باقی ماند. آنگاه‌جبرئیل آمد که«یا سلیمان دست از کشتن این جانداران بدار تا ایزد تعالیٰ آفتاب را از جهت تو باز آورد تا تو نماز دیگر به وقت بگزاری» و چنین شد که جبرئیل گفته بود (فخر مدبر، ۱۸۲؛ نیز نک: کلبی، ۲۹؛ ملک مجاهد، ۱۰۴-۱۰۵؛ طوسی، ۵۵۷).

این روایت را برخی از دانشمندان در حق پیامبری چون حضرت سلیمان روا نمی‌داشتند، به همین سبب برخی به توجیه و تعلیل آن پرداخته‌اند (نک: ابن جزی، ۹۵ـ۹۶).

در برخی روایات چنین آمده است که چون حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل (ع) خانهٔ کعبه را بنا نهادند، خداوند اسماعیل را «گنجی پنهان» پاداش داد. چون وی به کوه جیاد رسید، آن دعایی که باید برای یافتن گنج می‌خواند، به او الهام شد و آنگاه همهٔ اسبان جوان ــ که همان گنج پنهان بودند ــ نزد وی آمدند. خداوند همه را فرمانبردار اسماعیل کرد (همو، ۳۴ـ۳۵). در حکایتی دیگر آمده است که حضرت سلیمان دیوان را به گرفتن اسبان وحشی فرمان داد. آنان چون در این کار عاجز ماندند، ناچار آبشخور اسبان را بخشکاندند و به باده بیاکندند و آنگاه توانستند اسبان را اسیر کرده، نزد سلیمان بیاورند (فخر مدبر، همانجا؛ هاشمی، ۸ـ۹). بنا بر اغلب روایات، این اسبان نخست همه دو بال داشتند که به خواهش سلیمان، خداوند بال را از آنها گرفت.

۳. نژاد اسب و چگونگی انتشار آن بنا بر روایات کهن

تا آغاز قرن حاضر، نویسندگان ایرانی و عرب برای اسبهای جهان منبعی جز اسبان سلیمان (ع) نمی‌شناخته‌اند و البته اسبان عربی را هم‌زادهٔ اسبان او می‌پنداشتند (نیشابوری، همانجا). از همانجا تبارنامه‌هایی بسیار مفصل، گاه گنگ و بی سر و سامان به همراه صدها نام اسب فراهم آمده که تقریباً از ۱٬۱۰۰ سال پیش تاکنون پیوسته تکرار شده، و موضوع اشعار و داستانهای متعدد گردیده است.

خلاصهٔ روایتی که از کلبی آغاز شده، چنین است: قومی از ازد عمان به خدمت حضرت سلیمان رسیدند. هنگام بازگشت از وی توشه‌ای برای راه خود طلبیدند. حضرت سلیمان، ایشان را اسبی داد تا بر آن نشینند و گور و آهو شکار کنند. به همین سبب، آن اسب را زادالراکب (توشهٔ سوار) نام نهادند و هم او پدر همهٔ اسبان عرب بود (ص ۲۹ـ۳۰). کلبی روایت دیگری هم دارد، از این‌قرار که ۳ اسب بالدار از اسبان سلیمان گریختند و به ۳ قبیلهٔ ازد، ربیعه و بهراء افتادند و پس از آنکه کره‌هایی به‌وجود آوردند، به دریا بازگشتند (ص ۳۱). روایتی دیگر بدین‌گونه است که قبایل بزرگ عرب ــ پیش از همه تغلب و بکربن‌وائل ــ چون از وجود زاد الراکب اطلاع یافتند، نزد ازدیان شتافته، از آن سیلمی، کره اسبانی گرفتند (همو، ۳۰؛ نکتهٔ جالب توجه آنکه دربارهٔ مادر این کره اسبان سکوت شده است).

از اسبهایی که نام آنها در نسب‌نامه‌ها آمده است، دو اسب سخت مشهورند: یکی داحس است که همراه با غبراء موجب جنگهای چندین ده ساله میان قبایل عرب (خاصه غطفان) گردید، و به همین سبب در شعر جاهلی و اسلامی و ایام‌العرب شهرت فراوان یافته است. اسب دیگر اعوج است که سرآغاز نسل بسیار مشهوری از اسبان عرب بوده است. چون پدر او شناخته نیست و در تعلقش به قبیلهٔ عرب تردید کرده‌اند (ملک مجاهد، ۱۰۶)، ناچار به دو اعوج، یعنی اعوج بزرگ و کوچک قائل شده‌اند (نک: کلبی، ۳۰ـ۳۱). اصمعی نسلهایی را که از او پدید آمده‌اند، چنین آورده (ص ۳۸۴ـ۳۸۵):

اعوج ← ذی الصوفه ← خُزَز ← اثاثی ← حرون ← بطان ← بطین ← ذائد.

مرسیه براساس روایات و به‌خصوص آنچه در *حلیة الفرسان* ابن هذیل آمده، کوشیده است تا خانوارهای اسب عربی را به نحوی جمع‌آوری و مشخص کند و سپس با واقعیات تاریخی منطبق سازد (ص 308-310).

زمان حضرت سلیمان و اسبهای او باید حدود ۱۰ قرن پیش از میلاد مسیح باشد. ازدیان که زادالراکب را به چنگ آوردند، در شمال یمن و سرات مسکن داشتند. دو قبیلهٔ تغلب و بکر نیز که از زادالراکب صاحب کره اسب شده بودند، در تهامهٔ یمن و یمامه (عربستان مرکزی) و بحرین و بین‌النهرین می‌زیستند. بدین‌سان محدودهٔ انتشار اسب در شبه جزیرهٔ عربستان تا حدی روشن می‌شود.

به‌طور کلی می‌توان از اسبان عرب ۸ خانواده را ذکر کرد: ۱. اعوجیه (اعوج و نسل او). اعوج خود به حُجر شاه کنده و پدر شاعر بزرگ امرؤالقیس متعلق بود (نک: ملک مجاهد، همانجا). ۲. از خانوادهٔ اعوجیه، دو سیلمی بسیار معروف پدید آمد: یکی ذوالعقّال که نسلش در بنی ریاح (یمامه و عربستان مرکزی) منتشر شد، دیگر داحس که گویند: فرزند ذوالعقال بود. چون نابغهٔ ذبیانی از آن دو اسم برده، باید پنداشت که در قرن ۶م می‌زیسته‌اند. ذوالعقال فرزندان بسیار پدید آورد، حال آنکه نسل داحس، به سبب جنگهایی که برانگیخته بود و ناخجسته تلقی شده بود، از میان رفت. ۳. رمهٔ غطفان در حجاز نزدیک مکه در قرن ۶م. ۴. حرون و دو نسل بطانیه و ذائدیه، متعلق به مسلم بن عمرو باهلی (اصمعی، ۳۸۵)، در جنوب یمامه و معاصر با ظهور اسلام. ۵. عُطَیف. ۶. الوجیه که متعلق به غنی بن اعصر و خانوار وجیهیه در حدود مکه طی قرن ۶م بوده است. ۷. عالیه متعلق به عباد بن زیاد. ۸. آخرین نسل که از اصل فارسی است و رؤاسی نام دارد و در بین‌النهرین پراکنده بوده است (نک: مرسیه، 337، حاشیه، به نقل از محمدپاشا).

بنابر نظر مرسیه، اسب از شمال افریقا به فلسطین و سوریه منتقل شد (به شهادت *تورات* در زمان حضرت سلیمان، نک: *جودائیکا*، ذیل سلیمان[1]) و اسبهای حبشی و مصری (بیشتر از نژاد اسبهای دنقله) از جنوب به یمن راه یافتند. حبشیها از قرنها پیش از میلاد با اسب و ارابه‌های اسب‌کش آشنا بودند، چندانکه برخی اقوام، شماری اسب به جای خراج به پادشاهان حبشی می‌دادند. در ۵ـ۶ قرنی که یمن در دست حبشیان بود، تردید نیست که آنان برای امور لشکری و غیر لشکری، اسبهای خود را به یمن می‌آوردند و در همانجا به تکثیر آنها می‌پرداختند. پس از آن، به سبب جنگهای گوناگون یا بلایای طبیعی، مهاجرت اقوام یمنی آغاز شد و آنان اسبهای خود را به سوی مرزهای

1. Solomon

عراق و سوریه بردند. مهاجرت اقوام یمنی و اقوام حاشیهٔ جنوبی شبه‌جزیره (خاصه کندیان) در قرن ۴م در آثار نویسندگان اسلامی نیز منعکس است. از آمیزش اسبهای جنوبی (نژاد حبشی) با اسبهای شمال شبه جزیره (نژاد شمال افریقا) اندک اندک اسب عربی با خصایص کم‌نظیری که هنوز هم مشهور است، شکل گرفت (ص 313-317).

مرسیه به حضور شکل اسب در نقشهای سنگی صفایی اشاره کرده (ص 336)، اما گویا از نقشهای لحیانی و ثمودی اطلاع نداشته است. آنچه در آثار ثمودی دیده می‌شود، تا حدی نظر او دربارهٔ مهاجرت و انتقال اسب را تأیید می‌کند. اقوام معروف به ثمود که نامشان در قرن ۸ق‌م در کتیبه‌های بین‌النهرین مذکور است، از زادگاه خود، یمن به حوالی مکه کوچیدند و سپس به دنبال حملهٔ سارگون، به کوههای شمالی حجاز رفتند و آنگاه در سراسر عربستان شمالی پراکنده شدند (وان دن براندن، 7). کتیبه‌های فراوان آنان به زبان ثمودی (لهجهٔ آرامی شمال عربستان)، اما به خط عربی جنوبی (مسندِ یمنی) است. در این کتیبه‌ها چند تصویر اسب دیده می‌شود. نوشته‌های مربوط به تصاویر اسب از این حد در نمی‌گذرد که «این اسب متعلق است به...». لفظ اسب به صورت FRS (فرس) و مادیان به صورت FRST (فرسة) آمده است (همو، 361 ,357 ,251 ,163-162 ,139). در تصویرهای آخر کتاب «کتیبه‌های ثمودی» وان‌دن‌براندن (شم 14 ,13) دو تصویر اسب می‌توان یافت که تا حدی ویژگیهای اسب عربی را نشان می‌دهد.

تردید نیست که در عصر جاهلی تا آغاز فتوحات اسلام، اسب آنچنانکه گاه گمان رفته، فراوان نبوده است. در تاریخ غزوات، غالباً ملاحظه می‌شود که شمار اسبان در هر غزوه، بسیار اندک است. با اینهمه، نیاز شدیدی که پس از استواری اسلام و آغاز فتوحات احساس شد، و به‌خصوص عنایت خاصی که حضرت پیامبر(ص) نسبت به اسب ابراز می‌فرمود، این حیوان چهار پا را از درجهٔ ابزار شکار و مایهٔ فخر بزرگان قبایل بودن، بسی فراتر برد و به مرکبی تیزپا برای انتقال اسلام به مناطق دور تبدیل کرد. منابع موجود از شمار اسبان و سوارانی که به شرق و غرب عربستان می‌تاختند، اطلاع روشنی نمی‌دهند؛ اما پیداست که شمار آنها از دوران نبوت بیشتر بوده است. احتمال دارد که به سبب تمرکزی که اسلام اندک اندک در میان قبایل ایجاد می‌کرد، خون اسبان جنوبی و شمالی و اسبان شمال ناحیهٔ مرکزی جزیرةالعرب بیش از پیش با هم درآمیخته باشد. در همهٔ منابع مربوط به این دوران سخن از قبیلهٔ بزرگ بنی عنزه است که به اسب توجه بسیار داشتند و در پرورش و تکثیر آن می‌کوشیدند و در نقل و انتقالهای گستردهٔ خود، از اسبان نژادهٔ مناطق گوناگون کره‌هایی اصیل فراهم می‌آوردند.

نمی‌دانیم سواران سپاه اسلام اسبان خود را از کجا به‌دست می‌آوردند. پیش از آغاز فتوحات بزرگ، چندین سال قبایل عرب در مرزهای ایران و حتیٰ بین‌النهرین به تاخت و تاز مشغول بودند و بعید نیست که طی این دوران، بنا به نیاز شدید، به گردآوری اسبانِ مرزهای ایران یا بین‌النهرین پرداخته باشند. در روایات فتوح، گاه به حضور و نقش مهم اسب اشاره رفته است؛ مثلاً می‌دانیم که در فتح مداین اگر اسب نبود، سعد بن ابی وقاص به آسانی از دجله نمی‌گذشت (بلاذری، ۲۶؛ طبری، *تاریخ*، ۱۰/۴-۱۱) و یا به یاری اسب بود که سپاه قتیبه از نهرهای شرق خراسان عبور کرد (همان، ۴۴۴/۶).

در فتح مداین به سپاه سوارهٔ مسلمانان اشاره شده است: میمنه و میسره از پیادگان تشکیل شده بود و قلب سپاه از سواران (بلاذری، ۲۷). به عبارت دیگر، یک سوم سپاهیان اسب داشتند، اما چون روایات دربارهٔ شمار سپاه اسلام بسیار متناقض است، نمی‌توان حدس زد که شمار اسبان چه بوده است. نکتهٔ شگفت‌آور در این روایات آن است که هیچ‌گاه اسب در فهرست باجها و مالیاتهایی که بر شهرهای فتح شده می‌بستند، نیامده است. آیا عربان به اسبهای تازه نیاز نداشتند، یا جمع‌آوری آنها در هر منطقه، امر طبیعی و کاملاً رایج بوده است؟

در باختر عربستان نیز سپاه اسلام به پیش‌روی پرداخته بود. درنوردیدن صحراهای سوزان بی‌پایان تا تنگهٔ جبل‌طارق بدون مرکب تیزتک البته ممکن نمی‌بود؛ اما آیا می‌توان باور داشت که اسبی ماهها در راهی خشک و ناهنجار بتازد و در کشاکش جنگها شرکت جوید و سالم به آن سوی افریقا رسد؟ بنابراین، باید پنداشت که عربها هم از اسبهای مصری استفاده کرده‌اند و هم از اسبهای معروف به‌بربری[1] شمال افریقا (نک: مرسیه، 340-339). روایت ابن خلکان در این‌باره ــ حتیٰ اگر از اغراق تهی نباشد ــ بسیار پرمعنی است. وی می‌گوید: هنگامی که طارق به اسپانیا حمله می‌کرد، ۱۲ هزار سپاهی سوار داشت و از آن میان تنها ۱۲ تن عرب، و بقیه همه بربر بودند (۳۲۰/۵). اینگونه روایات و نیز قدرتمندی مردم کارتاژ در قرن ۴م که به یاری سواران بربر برضد رومیان می‌جنگیدند، به‌گمان مرسیه (ص 339) نظر کسانی را که اسب عربی را اصل اسبهای اسپانیایی و جنوب اروپا پنداشته‌اند، مردود می‌سازد، هرچند که عامل انتقال اسبهای بربری به اروپا، طی قرنهای ۲ تا ۸ق/۸ تا ۱۴م، عربها بوده باشند.

از اسبان کهن عرب، اینک انبوهی نام بر جای مانده است. این نامها در کتابهای نخستین نسبتاً اندک است. اسبهای مذکور در *الخیل* ابوعبیده (د ۲۰۹ق) به ۱۵ رأس می‌رسد (ص ۶۶-۶۸)؛ اصمعی (د ۲۱۶ق) اندکی بیشتر آورده است (ص ۳۷۹ به بعد)؛ ابن اعرابی (د ۲۳۱ق) که اسبها را برحسب قبیله بخش‌بندی کرده، از ۱۹۸ اسب (نک: ص ۱۰۱-۱۰۵) و کلبی (د ۳۰۴ق) از ۱۸۸ اسب نام می‌برد (نک: ص ۸۱-۸۵)؛ اما از این دو کتاب، با نادیده گرفتن چند اسب که به یک نام خوانده شده‌اند، ۲۹۰ نام به دست می‌آید. در قرن ۷ق محمدتاجی صاحبی در *الحلبة* خویش که فهرست اسبهای مشهور است، تنها ۱۷۹ اسب را نام برده (ص ۳۶ بعد)؛ محقق کتاب نیز در فهرستی که از منابع کهن استخراج کرده، و بر کتاب تاجی افزوده، به رقم ۲۹۳ دست یافته

---

1. Barbe

است (نک: جبوری، عبدالله، ۱۲۳ به بعد). در قرن ۸ق، شمار نامها در برخی کتابها بسیار فزونی می‌یابد و در کتاب ملک مجاهد، به ۵۳۹ می‌رسد (نک: ص ۴۳۴ـ۴۴۴). البته سبب این امر آن است که وی نام اسبان منطقهٔ خود (مملکت یمنیه، رسولیه) را نیز بر فهرست افزوده است (نک: ص ۳۳۸).

۴. اسبان مشهور

علاوه بر اسبان مشهوری که پدید آورندهٔ نسلهای گوناگون بوده‌اند، برخی به سبب ویژگی چشمگیر، و یا به سبب نام صاحبانشان در میان عربها معروف شده‌اند و شاعران نام و گاه حکایات مربوط به آنها را در اشعار خود ذکر کرده‌اند. برخی از نویسندگان کهن مانند ابن اعرابی، کتاب کاملی را به موضوع اختصاص داده، و برخی دیگر، اسبان معروف را ذیل «اسماء الخیل» آورده‌اند. مشهورترین اسبان ــ براساس گزارشهای ابن جزی و ملک مجاهد ــ جز اسبهای افسانه‌ای چون زادالراکب و اعوج که قبلاً به آنها اشاره شد ــ عبارتند از:

احویٰ: اسب سُراقة بن مالک. چون سراقه به هنگام مهاجرت پیامبر(ص) به مدینه به تعقیب ایشان پرداخت، پاهای اسبش در خاک فرو رفت (ابن جزی، ۱۳۴).

أخْدَر: جاحظ در *الحیوان* گوید: این اسب از آن اردشیر بابکان بود، سپس بگریخت و وحشی شد و با گورخران درآمیخت. نسل گوران اخدری به همو منسوب است (۱۳۹/۱؛ نیز نک: ابن جزی، ۱۰۱).

اشقر: اسب لقیط بن زراره، از آن رو شهرت دارد که پوششی زره‌وار (تجفاف) از دیبا داشت (همو، ۱۲۶). لقیط رئیس قبیلهٔ تمیم بود و با دربار ساسانی روابط نیکو داشت و اسب زره‌پوش را کسریٰ به او هدیه داده بود (آذرنوش، ۱۶۲).

بلقاء: اسب سعد بن ابی وقاص که ابومحجن شاعر و سوار زبردست در روز قادسیه سوار بر آن جنگید (ابن جزی، ۱۳۷ـ۱۳۸؛ ملک مجاهد، ۲۹۱ـ۲۹۲).

جَلویٰ: مادیانی که بر حسب تصادف از ذوالعقال آبستن شد و داحس شوم را زایید (ابن جزی، ۱۰۳؛ ملک مجاهد، ۳۱۴).

جَناح: از آنِ حوفزان بن شریک بوده، که در نبرد ذی‌قار شرکت داشته است (ابن جزی، ۱۱۲؛ ملک مجاهد، ۳۱۵).

حمامه: اسب ایاس بن قَبیصه امیر حیره از نزدیکان کسریٰ. ایاس با آن اسب از ذی‌قار به مداین رفت تا خبر جنگ را به کسریٰ بدهد (ابن جزی، ۱۳۲؛ ملک مجاهد، ۳۰۶).

حزوه: اسبی که چون فرشتگان به هنگام قرائت *قرآن* بر صاحبش اسید بن حضیر فرود آمدند، از جای رمید (ابن جزی، ۱۳۶).

داحس و غبراء: اسبانی که نامشان بر جنگهای ۴۰ سالهٔ غطفان اطلاق شده است (همو، ۱۰۳ـ۱۰۷).

ذوالبِعال: اسب زبیر بن عوام که سوار بر همین اسب در جنگ کشته شد (همو، ۱۳۷).

ذوالخِمار: اسب بسیار معروف مالک بن نویرهٔ شاعر که نامش بارها در شعر خود او و دیگر شاعران عرب تکرار شده است (همو، ۱۱۴ـ۱۱۶؛ ملک مجاهد، ۳۰۷).

ذوالعقال: اسبی که نامش در شعر جاهلی و اسلامی آمده است (ابن جزی، ۱۰۲ـ۱۰۳؛ ملک مجاهد، ۲۲۴).

ضُبیب: صاحب آن حسّان بن حنظلهٔ طائی در کنار خسرو پرویز پادشاه ساسانی به جنگ مشغول بود. خسرو از بهرام چوبین شکست خورد و رو به گریز نهاد؛ اما اسبش دیگر توان نداشت. حسان ضبیب را به او داد و شاه در عوض جاهایی از سواد را به وی بخشید (ابن جزی، ۱۰۱ـ۱۰۲؛ ملک مجاهد، ۳۰۳ـ۳۰۴).

غضبان: اسب هارون‌الرشید بود که به دست خود خوراکش می‌داد. اسب چون دید که خلیفه اسب دیگری را نیز به دست خود خوراک می‌دهد، خشمناک شد و از آن رو غضبان نام گرفت (ابن جزی، ۱۴۱).

مندوب: اسب ابوطلحهٔ انصاری که چون حضرت پیامبر(ص) بر آن نشست، تیز تک شد و آن حضرت وی را به دریا تشبیه فرمود (همو، ۱۳۶).

در فرس‌نامه‌های فارسی، غالباً از ذکر نامهای فراوان اسبان عرب چشم می‌پوشند و تنها به اسبان حضرت پیامبر(ص) بسنده می‌کنند و در عوض، فهرستی از اسبان ایرانی عرضه می‌دارند. به‌نظر می‌آید که منبع ایشان هم منابع عربی، هم داستانهای مکتوب ایرانی چون *شاهنامه*، و هم افسانه‌های شفاهی کهن بوده است. در فهرستی که فخر مدبر از این اسبها داده، ۱۷ نام آمده (ص ۱۸۵) که برخی را عیناً هاشمی (ص ۱۰ـ۱۱) تکرار کرده است. شگفت‌آور است که برخی از این نامها، کلمات عربی است و بقیه به شیوهٔ معمول رنگ است که در مقام اسم بر اسب اطلاق گردیده: خِنگ خسرو، سیاه جمشید، زرد بهرام، بور بیژن، شبدیز پرویز، رخش رستم، گلگون اسفندیار، سمند کیخسرو، کمیت افریدون، خَرمَنْج اردشیر، ابلق نوشیروان، سنجاب نوذر، چمن‌بور فرهاد، زرد تهماسب، خلنج افراسیاب، وردِ شاهپور. آنچه در *نوروزنامه* ذیل «نامهای اسپان به‌زبان فارسی» آمده (ص ۶۴)، البته رنگهای آنهاست که پس از این ذکر خواهد شد.

۵. اسبان حضرت پیامبر(ص)

موضوع اسبان حضرت پیامبر(ص) در همهٔ فرس‌نامه‌ها، بجز نخستین آثار (مثلاً آثار ابوعبیده و اصمعی) و نیز دائرة المعارفهای ادب (مثلاً نویری، ۳۳/۱۰ـ۳۸) آمده است و کتابهای عمومی تاریخ نیز غالباً هنگام ذکر رحلت پیامبر (ص) و متعلقات او، و احیاناً غزوات، اسبان آن حضرت را نیز برمی‌شمارند (مثلاً طبری، *تاریخ*، ۱۷۳/۳ـ۱۷۴؛ ابن اثیر، ۳۱۴/۲). از مجموعهٔ این منابع نام ۵ تا ۲۰ اسب به‌دست می‌آید. این اختلاف با زمان تألیف کتابها رابطهٔ مستقیم دارد. هرچه در زمان پیش می‌رویم، بر شمار اسبان افزوده می‌شود، تا اینکه سرانجام، در قرن ۸ق که اوج گسترش فرس‌نامه‌نویسی است، شمار آنها به ۲۰ بالغ می‌گردد. افزایش شمار اسبان زاییدهٔ دو امر است: یکی یافتن روایات تازه و پذیرفتن روایات مشکوک است و دیگر قرائت گوناگون برخی از نامها؛

مثلاً طِرف و طَرِب و ظَرِب ممکن است کلمهٔ واحدی بوده باشند.

کلبی تصریح می‌کند که حضرت پیامبر(ص) را ۵ اسب بوده است. نام آنها چنین است: سکب، لحاف، لزاز، مرتجز و یعسوب (ص ۳۲). ابن اعرابی چیزی بر موضوع نمی‌افزاید، جز اینکه سکب را وصف کرده، و گفته است که کمیتی پیشانی سفید (آغَر) با ۳ دست و پای سفید بوده است. اما گویا وی دربارهٔ لحیف (لحاف) و نیز ذوالِلّمه که نخست از آنِ جعفربن ابی‌طالب بوده‌است، تردید دارد (نک: ۳۶-۳۷).

در قرنهای ۷ و ۸ق که عصر رواج فرس‌نامه‌نویسی است، روایات سخت متعدد، و شمار اسبهای پیامبر(ص) بسیار متغیر است.

ابن اثیر (قرن ۷ق) نام ۸ اسب را یاد کرده، و توضیح مختصری دربارهٔ آنها و معنی هریک از کلمات آورده است (همانجا)؛ فخر مدبر (قرن ۷ق) نیز ۸ نام ذکر کرده است که در دو مورد با فهرست ابن اثیر تفاوت دارد (ص ۱۸۰). نویری (قرن ۸ق) به تفصیل تمام موضوع را بررسی کرده، روایات گوناگون و شروح تاریخی و لغوی بسیار آورده، و شمار اسبها را به ۱۹ رأس رسانده است (نک: ۳۸/۱۰)، اما ابن جزی نام ۱۲ اسب را ذکر کرده (ص ۸۸-۹۰)، و ملک مجاهد در چند روایت اعداد گوناگونی نقل کرده است (ص ۲۷۹-۲۸۴) و خلاصه ابن هذیل ۱۰ اسب را به اختصار معرفی کرده (ص 176-175)، و دمیری (د ۸۰۸ ق) دوبار (گویا از دو منبع) به ذکر اسبان پیامبر(ص) پرداخته است: در نوبت اول از ۷ اسب (۴۴۳/۱)، و در نوبت دوم از ۱۵ اسب نام برده است (۱۶۶/۲).

در اینجا فهرستی از مجموع این روایات، بر حسب حروف الفبا نقل می‌شود: ۱. ابلق؛ ۲. ادهم؛ ۳. بحر، اسبی سرخ یا سیاه که حضرت پیامبر(ص) از بازرگانان یمنی خریده بود (نکته‌ای که در تاریخ اسب و آمیزش خون اسب یمنی با اسبهای مرکز عربستان قابل توجه است)؛ ۴. ذوالعقال؛ ۵. ذواللمه؛ ۶. زرد (بعید نیست که تحریفی از ورد باشد)؛ ۷. سبحه؛ ۸. سیجل؛ ۹. سحاء (احتمالاً تحریف شحاء است)؛ ۱۰. سرحان؛ ۱۱. سکب، این اسب از آن‌رو شهرت بسیار یافته است که نخستین اسب پیامبر (ص) در غزوه‌ها بود و آن حضرت با آن در غزوهٔ احد شرکت جستند؛ ۱۲. شحاء؛ ۱۳. ضرس؛ ۱۴. ضریر؛ ۱۵. طَرِب (تردیدی نیست که این‌کلمه‌تحریف ظرب‌است)؛ ۱۶. طِرف؛ ۱۷. ظَرِب؛ ۱۸. عقاب؛ ۱۹. لزاز؛ ۲۰. لحیف (نامهای لخیف، نَحِیف، نحیف و لحف احتمالاً تحریف شدهٔ آن است)؛ ۲۱. مرتجز؛ ۲۲. مرتجل؛ ۲۳. مرواح، یا مراوح (به‌نظر می‌آید که این نام، همان ملاوح باشد که به این شکل تغییر یافته است)؛ ۲۴. مقدام؛ ۲۵. ملاوح؛ ۲۶. ملوّح (شاید تحریف ملاوح باشد)؛ ۲۷. مندوب؛ ۲۸. ورد؛ ۲۹. یعبوب (شاید تحریف شدهٔ یعسوب باشد)؛ ۳۰. یعسوب.

۶. اسب در قرآن و حدیث

در فرس‌نامه‌ها چند آیه به منظور اعتبار بخشیدن به اسب و اسب‌داری پیوسته مورداستناد بوده است: ۱. «... اَلصّافِناتُ الْجِیادُ» (ص / ۳۸ / ۳۱)؛ ۲. «وَالعادیاتِ... فَالْموریاتِ... فَالْمُغیراتِ...» (عادیات/۱۰۰/۱-۳)؛ ۳. «... وَ اَعِدّوا لَهُمْ... مِنْ رِباطِ الْخَیْلِ» (انفال/ ۸/۶۰).

نخستین آیه از آن جهت موردتوجه فرس‌نامه‌هاست که به داستان سلیمان و خلق اسب و رام کردن آن می‌پیوندد. در آیه‌های دستهٔ دوم خداوند متعال به اسب سوگند خورده، و بدین‌سان بر حرمت آن بسی افزوده است. در آخرین آیه خداوند پیامبر خویش را به آماده داشتن اسب و لاجرم به نگهداری و پرورش و تکثیر آن فرمان داده است. بدیهی است که علاوه بر این ۳ مورد اصلی، در قرآن کریم هر کلمه که به اسب اشارت دارد، نیز بارها مورداستناد قرار گرفته است، به‌خصوص «اَلْخَیْلِ الْمُسَوَّمَةِ» (آل عمران/۳/۱۴)، «حُبَّ الْخَیْرِ» (ص/۳۸/۳۲).

پس از آیات الٰهی، احادیث نبوی عرضه می‌گردد که سخت گسترده و گوناگون است و مانند دیگر موضوعات مربوط به اسب، طی ۱۰-۱۲ قرن، پیوسته تکرار شده است. این احادیث که حتیٰ در آغاز کار نیز بسیار متعدد بودند (ابوعبیده، ۴-۱۰)، با گذشت زمان فراوان‌تر شده‌اند و در آثار کسانی چون دمیری (۴۳۹/۱ به بعد، ۱۵۳/۲ به بعد) حجمی عظیم یافته‌اند. گردآوری این احادیث در یکجا چندان آسان نیست، زیرا موضوعهایی سخت گوناگون ــ از خلقت اسب تا اندرزهایی در باب نگهداری از او ــ را در برمی‌گیرد (برای اطلاع از این احادیث، نک: نویری، ۳۴۷/۹-۳۶۸). ما اینک ترجمهٔ فارسی تقریباً همهٔ آن احادیث را در دست داریم: کهن‌ترین ترجمهٔ موجود ظاهراً همان است که در *آداب الحرب* (آغاز قرن ۷ق) می‌توان یافت (فخر مدبر، ۱۷۶ به بعد) و تا آنجا که ما می‌دانیم، آخرین ترجمه از آنِ رودباری در قرن ۱۳ق است (ص ۹ به بعد) که البته چیزی جز روایات ملک مجاهد در *الاقوال الکافیه* نیست. بی‌گمان مختصری از همین احادیث را ــ با تغییرات فراوان در اجزاء حدیث ــ در دیگر فرس‌نامه‌های فارسی هم می‌توان یافت. حتیٰ در *فرس‌نامهٔ* اسدالله خوانساری که در ۱۲۷۹ق به‌چاپ سنگی رسیده، نیز همانها تکرار شده است (در آغاز کتاب که فاقد صفحه شمار است)، اما گفتار اینان دیگر ترجمهٔ آگاهانهٔ احادیث نبوی نیست، بلکه تکراری است سنتی و تقلیدی.

۷. اسب در شعر عرب

از آغاز قرن ۳ ق که فرس‌نامه‌نویسی رواج یافت، عادت نویسندگان بر این جاری گردید که بخشی را به وصف اسب در شعر جاهلی و اسلامی اختصاص دهند (مثلاً ابوعبیده، ۱۰-۱۵، ۱۳۶-۱۷۳). این سنت با گذشت زمان نه تنها پا بر جا ماند، که گسترش فراوان نیز یافت و هر مؤلف انبوهی شعر که خود در آثار کهن یافته بود، با اشعاری که در زمان خود او سروده شده بود، بر کتاب خویش افزود.

این شیوه، در برخی کتابهای بیطره نیز راه یافت و مثلاً ابن هذیل در قرن ۸ ق بخشی ــ هر چند کوتاه ــ به وصف اسب اختصاص داده است. سپس کتابهای ادب (خاصه از نوع دائرة المعارفی) نیز ازاین اشعار بهرهٔ بسیار گرفتند. بدین سان ابن عبدربه در قرن ۴ق، حدود ۲۵ صفحه در این باب به نثر و نظم فراهم آورده (۱۵۲/۱ به بعد)، و نویری، علاوه بر

۲۰ صفحه شعر که در ستایش و حتیٰ ذم اسب آورده (۱۰/۴۸-۶۷)، حدود ۱۱ صفحه نیز از نثر کاتبان بزرگ نقل کرده است (۱۰/۶۸-۷۹).

این‌شیوه تا زمان حاضر ادامه‌یافته‌است:محمد،پسر امیرعبدالقادر جزایری در آغاز سدهٔ ۲۰م، انبوهی شعر، خاصه از شاعران معاصر خود آورده است.

بیشتر اشعار برگزیدهٔ فرس‌نامه‌ها تا جایی که به شعر کهن مربوط است، تقریباً دارای شیوه‌ای یکسان است، یعنی همه به ذکر سخنان ابودؤاد ایادی، طفیل و نابغهٔ جعدی (مخضرم) که بهتر اسب را وصف کرده‌اند، می‌پردازند.

اما ابن هذیل را شیوه‌ای دیگر است. وی هیچ یک از اشعار معمول در وصف اسب را نمی‌آورد، بلکه تنها به اشعاری می‌پردازد که در آنها اعتبار و عزت اسب بیان گردیده است. یکی از مشهورترین مضامین دربارهٔ اعتبار اسب، برتر داشتن او بر همسر و خانواده است. شاعر اسب را از همسر خود نیز بیشتر دوست دارد (ابن هذیل، 220-217) و خوراکی را که از خانواده دریغ داشته، به اسب می‌دهد (همو، 220-217). ابودؤاد تنها به اسب دل می‌بازد (نک: همو، 220). ابن هذیل شعری منسوب به اخطل یا ابن عباس را نقل می‌کند که در آن به پاسداری و دوست داشتن اسب توصیه شده است (ص 221-220). سرانجام، مضامین رنگ اسلامی به خود می‌گیرد و مکحول یادآور می‌شود که پیامبر اسلام نگهداری از اسب را توصیه کرده است (همو، 216).

در بیشتر فرس‌نامه‌ها، نخست سخن اصمعی دربارهٔ «زبردست‌ترین وصف کنندگان اسب» پیش می‌آید (نک: ابن قتیبه، *الشعر...*، ۳۸؛ ابوالفرج، ۱۶/۳۷۵) که عبارتند از: ابودؤاد، مهتر اسبان نعمان بن منذر در حیره؛ طفیل غنوی که در سواری مهارت داشته؛ و سرانجام، نابغهٔ جَعدی (مخضرم) که به اخبار و اشعار مربوط به اسب علاقهٔ بسیار داشته است.

کتابهای فرس‌نامه پیوسته ابیات معروفی از معلقهٔ امرؤالقیس (ابیات ۵۳-۶۳ و گاه نیز ۶۹-۷۰) را تکرار می‌کنند که از بیشتر تشبیهات و صور و حتیٰ الفاظ و ترکیبهای آنها بارها و بارها تقلید شده است. این ابیات چنین آغاز می‌شود که «سپیده دمان پیش از آنکه پرندگان بیدار شوند، بیرون می‌آیم...». این سخن دهها بار در نخجیرگانیهای ابونواس و ابن معتز تکرار شده است. اسبی که شاعر بر آن نشسته، خِرد موی، «قید الاوابد» (ددگیر یا وحشی شکن)، و همچون «هیکل» (معبد یا ساختمان عظیم) است (قس: تشبیه اسب به فَدَن (= آپادانا) در شعر اعشیٰ، مثقب عبدی، زهیر و دیگران، نک: آذرنوش، ۱۳۷-۱۳۸).

تصویر «مِکرّ و مِفرّ» (تک زن و گریزنده) که در ادبیات فارسی نیز شهرت بسیار یافته، به شاعر امکان می‌دهد اسب خویش را از جهات گوناگون وصف کند (نک: نصر، ۱۱۰؛ قس: شعر جعدی).

نرمی و کوتاهی موی اندام اسب نیز از موضوعات مورد توجه شاعران است (امرؤالقیس، بیتهای ۵۵، ۵۸، ۶۲). تشبیه پشت اسب به «مداک عروس» (= سنگ عطرسای عروسان) (همو، بیت ۶۲) را بارها در شعر جاهلی (مثلاً نک: نصر، ۱۰۸: شعر سلامة بن جندل و عبید بن ابرص)، یا نزد شاعران اسلامی (نصر، ۱۲۳: شعر ابن معتز؛ ابن هانی، ۲۴۴) می‌توان بازیافت. اسب شاعران جاهلی، گاه نیز به سبب سختی اندامها به عصا و چوب دستی تشبیه می‌شود (امرؤالقیس، ۱۴۴؛ لبید، ۱۸؛ نیز نک: نصر، ۱۰۴) و سپس برای آنکه انعطاف‌پذیری اندامها بر استواری افزوده شود، آن را با نیزه می‌سنجند (نک: همو، ۱۰۹: شعر منخّل یَشکری).

راست است که اسب را می‌توان یکباره به قصر، گاو وحشی و گرگ (نک: همو، ۱۰۶-۱۰۷: شعر ابودؤاد) و صخره و سنگ (امرؤالقیس، بیت ۵۴) یا حتیٰ ملخ (همو، ۱۱۲؛ نیز نک: نویری، ۱۰/۴۹) تشبیه کرد، اما این شاعران بیشتر دوست می‌داشتند که ویژگیهای عمده و اعجاب برانگیز وحوش گوناگون را باز یافته، یکباره در وجود اسب خود نهند. در این کار نیز، به شهادت ادیبان بزرگ (مثلاً ابن عبدربه، ۱/۱۶۳) امرؤالقیس پیشتاز شاعران و مورد تقلید ایشان بوده است. اسب او، کفل آهو، ساق شتر مرغ، اِرخاء (یورتمهٔ) گرگ و تقریب (چهار نعل کوتاهِ) بچه روباه دارد (بیت ۶۰). شیههٔ او، جوشیدن دیگ را به یاد می‌آورد (بیت ۵۶)، کاکلش، شاخهٔ خرما را ماند، سمش پیاله را، کفلش سنگ لغزنده را، دمش زلف عروسان را، پیشانیش پشت سپر را... (ص ۱۱۲-۱۱۳؛ نیز نک: نویری، ۱۰/۴۹-۵۰).

اما مسألهٔ مهم در اینجا آن است که بر شعر جاهلی ــ که تنها منبع ماست ــ هیچ اطمینان نمی‌توان کرد، حتیٰ از اشعار بزرگ‌ترین شاعر جاهلی امرؤالقیس، قصیدهٔ بائیه (ص ۶۴-۷۱) و ۱۶ بیتی را که در وصف اسب است، چون تقلید ناشیانه‌ای از معلقهٔ او به‌نظر می‌آید، می‌توان سراسر جعلی شمرد.

از نثر صدر اسلام، به رغم گسترش اسب‌داری، اطلاعات قابل توجهی حاصل نمی‌آید و توصیفات ظاهری اسب، همه گرفتار سجع و قافیه‌اند؛ اما شعر دورهٔ اسلامی از جهاتی گاه بهتر به نظر می‌آید، هر چند که تأثیر مضامین امرؤالقیس و دیگر شاعران جاهلی تا قرنها پس از ظهور اسلام نیز آشکار است.

شاعران این زمان نیز مانند امرؤالقیس، اسب را دو حرکت آینده و رونده می‌بخشند (ادبر ≠ اقبل) تا وصف آن از دو جانب میسر گردد و پهنی سرین و عظمت گردن هر دو ستوده شود (مثلاً متنبی، ۳/۳۳۰؛ نک: نویری، ۱/۵۸؛ نیز ابن عبدالقادر، ۱۵۲: شعر علی بن جبله). اشتر نخعی نیز چون جاهلیان، اسب وحشی خوی خود را به غولان بیابان تشبیه می‌کند (نک: همو، ۱۵۹). علاوه بر این، در دسته‌ای از اشعار که به خصوص در سده‌های ۲ و ۳ ق نضج گرفته است نیز، بوی بیابانهای عصر جاهلی برمی‌خیزد. مراد ما نخجیرگانیهایی است در بحر رجز که به دست ابونواس به اوج زیبایی و قدرت رسید و به یاری ابن معتز و حتیٰ متنبی ادامه یافت. متنبی برای کره اسب خود که طخرور نام داشت و به سبب سرما و یخبندان از خوراک بازمانده بود، قصیده‌ای در بحر رجز،

شامل ۲۸ بیت سرود که قافیه در مصاریع نخست هم مراعات شده است (۹۲/۳-۹۸؛ نیز نک: ابن عبدالقادر، ۱۸۰-۱۸۱). با اینهمه، کلمات نادر و صنعت‌گرایی از مزایای هنری این قصیده به‌شدت کاسته است.

دوست داشتنی‌ترین اسب از نظر شاعران دورۀ اسلامی اسبی است که پیشانی و دست و پای سفید دارد (اغرّ محجّل)، خاصه اگر اسب سراپا سیاه (= ادهم) باشد. تقابل سیاهی اسب و سپیدی پیشانی او که البته با شب و روز قیاس می‌شود، دست شاعر را در خیال پردازی سخت باز می‌گذاشته است (بحتری، ۱۷۴۴/۳-۱۷۴۸، ۲۰۳۲؛ نک: نویری، ۵۱/۱۰، ۵۴، نیز ۶۴: شعر ابن نباته): شب، سیاهی خود را بر اندام اسب پوشانده، و صبح، سفیدی خود را بر پیشانی او (صفی‌الدین، ۲۶۸)؛ یا شب، سیاهی خود را از رنگ پوست او وام گرفته، و اسب ثریا را برگرفته، و بر پیشانی خود نهاده است (نویری، همانجا: شعر ابن نباته)؛ سفیدی پیشانی او، ستاره‌ای است که از شب، روی پیشانی اسب باقی مانده (متنبی، ۳۰۳/۱؛ نیز نویری، ۵۲۷/۱۰)؛ و گاه ماه است که بر پیشانی اسب نشسته است. بدیهی است که سفیدی دست و پای اسبِ تازنده در سیاهی شب، چیزی جز برق نمی‌تواند بود (بحتری، ۱۷۴۷/۳، ۲۰۳۲؛ نیز نویری، ۵۱/۱۰، ۵۴)؛ گاه نیز فزونی سفیدیِ صبح است که از پیشانی بر پاهای اسب ریخته است (همو، ۶۴/۱۰: شعر ابن نباته)؛ و یا جوزاست که در ساقهایش نشسته (بحتری، ۱۷۴۷/۳؛ نیز نک: نویری، ۵۱/۱۰). اما اسب سفید نیز خود «غره‌ای» بر پیشانی شب است (همو، ۶۲/۱۰: شعر ابن خفاجه).

تصاویر و استعاراتی که دربارۀ اسب آورده‌اند، غالباً در شعر جاهلی هم یافت می‌شود، هر چند که زبان این تعابیر آشناتر و لطیف‌تر است. اسب در کوه بزکوهی، و در دشت شترمرغ (همو، ۶۰/۱۰: شعر ابوالفضل میکالی)، و یا عقاب است (صفی‌الدین، همانجا)؛ هنگام تاخت گویی زمین را با دستهای خویش می‌بلعد (ابن معتز، ۱۲۶، ۱۶۸)، چون به سوی تو آید، از تنومندی گویی بر ماهوری بالا می‌رود (همو، ۴۱)؛ هنگام راه رفتن، چون مستان می‌خرامد (بحتری، ۱۷۴۶/۳؛ نیز نک: نویری، ۵۱/۱۰) و فخر می‌فروشد (ابن معتز، ۴۲)؛ در عین سختی، انعطاف پذیر است، چندانکه چوب سیاه نیزه را ماند (همو، ۳۲۱)؛ آتشی است که شعله می‌کشد (همو، ۴۱، ۷۷، ۱۷۲) و غباری که از پس او برمی‌خیزد، دود آن آتش است (همو، ۱۶۷) و اسب آتشین در آن غبار می‌درخشد (بحتری، ۱۷۴۸/۳؛ نیز نک: نویری، همانجا)؛ چون به تک آید، چنان تند می‌تازد که گویی برق است (نک: همو، ۵۶/۱۰، ۶۰: شعر ابن مرداس و صنوبری) و شاعر پیش از آنکه به اسب خود بنگرد، نمی‌دانسته که بر برق هم می‌توان زین نهاد و جوزا را تنگ او، و ثریا را سرپوش او ساخت (نک: همو، ۶۵/۱۰: شعر ابوالحسن فارسی، نیز ۶۳: شعر ابن خفاجه).

شاعر دورۀ اسلامی در سرعت اسب یک گام از شاعر جاهلی پیش نهاده است. راست است که اسب هر دو چون باد، یا از باد تندتر است (ابن معتز، ۴۲)، اما شاعر دورۀ اسلامی ظرافت بیشتر به خرج داده، می‌پندارد که اسب تنومندش را چهار باد ــ و نه چهار پا ــ حمل می‌کنند و اگر لگام نباشد، هر آینه در میدان به پرواز در می‌آید (نویری، ۵۹/۱۰، ۶۰، نیز نک: ۶۲)، اما اسب ابن درید از این نیز تندتر است، زیرا باد در پی او به زمین در می‌غلتد (نک: ابن عبدالقادر، ۱۶۰)؛ سپس سرعت فزونی می‌یابد و اسب دیگر موجودی مادی نیست، بلکه خیال است که می‌گذرد (نک: نویری، ۵۵/۱۰: شعر علی بن جهم)، از نگاه و اندیشه نیز تندتر است (ابن معتز، ۴۲، ۷۷)، چندانکه طیف خیال هم به گردش نمی‌رسد (نویری، ۶۱/۱۰: شعر ابن خفاجه). پیداست که چون سرعت اسب و سرعت نگاه را با هم سنجیده‌اند، لاجرم بارها با دو کلمۀ طِرْف (نام اسب) و طَرف (نگاه) جناس ساخته‌اند (مثلاً نک: همو، ۵۵/۱۰، ۶۰، ۶۱: اشعار علی بن جهم، ابوالفضل میکالی و ابن خفاجه). دامنۀ معانی انتزاعی باز هم گسترش می‌یابد و بتغا اسبش را در لطف، به فهم نیکو تشبیه‌می‌کند و در زیبایی‌به‌بخت‌نیک(نک: همو، ۵۸/۱۰).وی‌می‌پندارد که اسبش از غبار پرده‌ای می‌بافد و سپس خود در حمله، آن پرده را می‌درد (همانجا).

صبح گویی اسبی است که ثریا را بر او لگام کرده‌اند؛ آذرخش نیز اسبی است که هلال ماه را زین او ساخته‌اند (همو، ۶۲/۱۰: شعر ابن خفاجه؛ معکوس آن تصویر، همانجا).

اصالت و نجابت را البته هیچ شاعری فراموش نکرده، وقار و استواری و خردمویی، تیزی گوش و فراخی بینی و بلندی دم و خاصه رنگ شایسته و بسیاری نشانهای دیگر بر اصالت اسب شاعر دلالت دارد. اما اسب بحتری چندان نجیب است که از نگاه مردم نیز شرمگین می‌شود (نک: نویری، ۵۱/۱۰).

اندامهای گوناگون اسب از گوشهای تیز چون نیزه یا برگ خرما (ابن معتز، ۴۲، ۷۷؛ نیز نک: ابن عبدربه، ۱۶۱/۱: شعر عدی بن رقاع)، تا سم پیاله وار (ابن معتز، ۷۷) آتش افروز (صفی‌الدین، ۲۶۸؛ نیز نک: ابن عبدالقادر، ۱۶۵) همه وصف شده‌اند: چشم سیاه و تیز و دوربین (نک: نویری، ۵۶/۱۰: شعر متنبی؛ ابن معتز، ۴۲، ۷۷)، بینی فراخ و پُر دَم چون دَم آهنگران (همو، ۴۲)، کاکل چون روبندۀ ریشه‌دار (بحتر، ۱۷۴۶/۳؛ نیز نک: نویری، ۵۱/۱۰)، ساق پای باریک (ابن معتز، ۴۱)، شیهه چون رعد (بحتری، ۱۹۹۱/۳؛ نویری، ۶۰/۱۰: شعر صنوبری) یا چون ترانۀ معبد نوازنده (همانجا) و....

این وصفهای گوناگون به نیکی نشان می‌دهد که شاعر، پیش از آنکه اسب و هنرهای او را بشناسد، از گفتارها یا اشعار دیگران الهام می‌گرفته است. شاهد صادق بر این سخن، ابوالعلاء است که به‌رغم نابینایی، بارها به وصف اسب پرداخته (برای نمونه، نک: ابن عبدالقادر، ۱۵۶، جم). از میان شاعران کهن که شعرشان در بخش «وصف اسب» فرس‌نامه‌ها آمده، تنها کشاجم (د ۳۶۰ ق) اشارتی قابل عنایت و بسیار تازه به تربیت اسب دارد و از تأثیر بارز ایرانیان در این هنر پرده برمی‌دارد. در ۵ بیتی که نویری از شعر او آورده (۵۹/۱۰)، ۴ بیت هر چند که روان و زیباست تقریباً تکراری است، اما بیت دوم چنین است:

«اگر او را در «ناورد» بگردانی، چون پرگار گرد خود می‌گردد». گفتنی است که کلمهٔ فارسی ناورد که از همان زمانها در زبان عربی رواج یافت، خطوط دایره گون ویژه‌ای است که اسب نو زین را به روی آنها به حرکت درمی‌آورند تا رام گردد.

۸. اسب شناسی در منابع کهن

فرس‌نامه‌نویسان را رسم بر آن است که پس از ذکر افسانه‌های کهن و تبار اسبان عرب و احادیث و روایات، به خود اسب و ویژگیهای او می‌پردازند. معمولاً از «عیوب» اسب (مثلاً نک: ابوعبیده، ۴۷) و یا «محاسن» او (مثلاً نک: ابن قتیبه، *ادب*...، ۱۱۴) آغاز می‌کنند. پس از آن، در فصلی بسیار طولانی و آکنده به واژه‌های غریب و همراه با انبوهی ضد و نقیض، به ظاهر اسب می‌پردازند. آنچه در ظاهر اسب بیش از همه مورد توجه قرار می‌گیرد، البته رنگ اوست که خود در دو مبحث جای می‌گیرد: یکی رنگ عمومی اسب است و دیگری لکه‌های کوچک یا بزرگی که در اندامهای اسب آشکار می‌گردد. پس از رنگ، علامت خاص اسب پیوسته در کتابها مذکور است و آن پیچهای گوناگونی است که در جای جای اندام اسب، بر موی او پدید می‌آید. پس از آن نیز مؤلفان به «صفات» اسب می‌پردازند که هم ریخت اندامها را شامل می‌گردد و هم گاه خلق و خوی او را.

واژگانی که در این مباحث به‌کار می‌رود، سخت گسترده و گاه تکراری و ملال‌آور است. توضیحاتی هم که دربارهٔ رنگ و صفت اسب، و رابطه میان رنگ و اصالت یا بیماریهای اسب آورده‌اند، کمتر با موازین علمی امروز مطابق است. اما واژگان فارسی کهن (تا سدهٔ ۶ق) زود به فراموشی سپرده شد؛ در قرنهای بعد، اسب‌شناسان به‌شدت تحت‌تأثیر واژگان عربی قرار گرفتند؛ پس از آن هم، دوران ترکی و مغولی فرا رسید و بیشتر اصطلاحات مربوط به اسب، از رنگ و شکل آن گرفته تا ابزارهای سواری، ترکی و مغولی شد. در عصر حاضر نیز با هجوم اسبها و شیوه‌های سواری اروپایی به ایران، انبوهی کلمهٔ فرنگی در فارسی رواج یافته است.

۹. اوصاف و ویژگیهای اسب

در فرس‌نامه‌های فارسی ۳ موضوع بیشتر جلب‌نظر می‌کند: الف ـ گزینش اسب، ب ـ رنگ، ج ـ گردنا (دوایر).

الف ـ گزینش اسب: در فرس‌نامه‌ها پیوسته بخشی به «محاسن اسب»، یا «آنچه در اسب پسندیده است» اختصاص دارد که در برخی کتابها، ذیل عنوان «شناختن اسب نیک از بد» تا حدی تکرار می‌شود. این سنت از ابوعبیده (ص ۵۲) و طبقهٔ او آغاز شده، و در دیگر فرس‌نامه‌ها و یا کتابهای ادب (مثلاً ابن قتیبه، همانجا) ادامه یافته است و در قرنهای ۷ و ۸ ق به ابن هذیل (ص 135 به بعد)، ابن جزی (ص ۷۵، ۱۷۲، ۱۸۳) و ملک مجاهد (ص ۱۶) رسیده، و سرانجام در قرن اخیر، در کتاب ابن عبدالقادر تکرار شده است. از آن پس، همین نکات به فرس‌نامه‌های ایرانی نیز راه یافته، اگر چه گاه نکته‌ای نو بر آنها افزوده شده است در این آثار، اسب نیکو این ویژگیها را دارد: لب زیرین او درازتر از لب زبرین است؛ بینیش بلند و کشیده، بناگوش پاک، پیشانی و سینه و پهلو و میان دو گوش و چشم، فراخ است؛ فراسرین (شاید درشت کپل)، باریک گردن، درازفش (= یال)، ساق باریک، باریک خردگاه (بخولق)، سر سم سیاه، چشم و مژه سیاه است، سر به اندازه، گوشها تیز و بلند، آخرک به هر دو سوی گردن دارد، بن گردن و بن گوشهایش ستبر است، چون می‌رود، از سوی راست و چپ می‌نگرد و گنگ و شب کور نیست (فخر مدبر، ۱۸۶).

پیشینیان نیک می‌دانستند که هر کار را، اسب شایستهٔ آن کار می‌باید، اما شگفت آنجاست که ایشان ویژگیها و تواناییهای جسمانی او را در درجهٔ دوم نهاده، و رنگ را ملاک ارزشیابی قرار داده‌اند. به همین سبب در آثار ایشان می‌خوانیم که «اسب مرحرب را یکرنگ می‌باید» (همو، ۱۸۳) و بهترین رنگها کمیت است. چون موضوع رنگ مسلم شد، آنگاه به برخی خصایص جسمانی می‌پردازند: اسب باید روی و پیشانی و پشت و بر و گوش و بینی و شکم و دهان فراخ داشته باشد، قوی و دلیر و کوتاه پشت و کوتاه خردگاه باشد، سرینش ستبر و استخوان دمش کوتاه و دو دستش دراز و خلاصه خصیه و پوز و سنب سیاه و دمش دراز باشد (همانجا). ملاحظه می‌شود که از این خصایص جسمانی برخی هیچ ارزش علمی ندارند و برخی دیگر باز به رنگ باز می‌گردند.

اوصافی که محمد مرزبان دربارهٔ اسب نیکو برای حجاج نقل کرده، و تقریباً در همهٔ فرس‌نامه‌ها تکرار شده است، از دایرهٔ رنگ فراتر نمی‌رود. وی برای هر کار اسبی با رنگ خاص توصیه می‌کند (نک: همو، ۱۸۴).

در مقابل «محاسن» اسب، البته «معایب» او قرار دارد که پیوسته در فصلی خاص مورد بررسی قرار گرفته است. مثلاً به گمان فخر مدبر اسب از انباردگی (استراحت طولانی) عیبهای متعددی چون لگدزنی، معربدی، بدلگامی، خودکامگی... می‌یابد. وی سپس فهرستی از ۱۰۰ عیب مادرزادی یا اکتسابی برای اسبها ذکر می‌کند که نام غالب آنها از فرهنگها فوت شده است و فهم معانی برخی از آنها امروز دیگر ممکن نیست. در فرس‌نامه‌های متأخر برخی عیبهای دست را به درستی زاییدهٔ نعل بندی نادرست دانسته‌اند (مثلاً نک: خوانساری، ۲۳).

در زمینهٔ عیبهای اسب هم، رنگ همراه با انواع خرافه پدیدار می‌شود. فخر مدبر توصیه می‌کند که اسب «ارجل و اشکل و ابلق» نخرید که هر سپیدی، خود عیب است. وی همچنین مردمان را از خریدن اسب بور بر حذر می‌دارد که اسب بدین رنگ، بد سُم و کم تحمل است و چشم‌زخم زود در او کارگر می‌افتد (ص ۱۹۱-۱۹۲).

ب ـ رنگ اسب: کلماتی که در زبان عربی به رنگهای اصلی و درجات گوناگون و بسیار متعدد آنها دلالت دارند، به راستی گسترده بوده‌اند و با گذشت قرون بر آن گستردگی افزوده شده است. اما آشکار است که بسیاری از آنها را فرس‌نامه‌نویسان تکرار کرده‌اند و گاه نمی‌دانسته‌اند که آن رنگ دقیقاً چیست. به همین سبب اتفاق می‌افتد که گاه توضیحات دو یا چند رنگ، به رنگ واحدی منتهی می‌شود. این

احوال، تا جایی که در توان زبان فارسی بوده، به فرس‌نامه‌های ایرانی نیز منتقل شده است. اما در نخستین فرس‌نامه‌ها که هنوز از آیینهای محلی اسب داری بیگانه نشده بودند، تأثیر عربی اندک است و به عکس واژگان فارسی بسیار غنی است؛ اما این واژگان اندک اندک فراموش شده، و در فرس‌نامه‌های متأخرتر چیزی جز اندکی از آن کلمات فارسی، در کنار واژه‌های عربی فراوان برجای نمانده است. تأثیر *الاقوال الکافیهٔ* ملک مجاهد و بعدها ترجمهٔ آن به فارسی، تقریباً همهٔ آن کلمات فارسی را به وادی فراموشی افکند و واژگان عربی را حاکم گردانید. در قرنهای اخیر، کلمات ترکی نیز هجوم آوردند و جایگزین برخی کلمات فارسی و عربی شدند. امروزه واژگـان رنگ، بسیار محدود و شامل چند کلمهٔ فارسی، عربی و ترکی است.

برخی از نویسندگان کوشیده‌اند، «رنگهای اصلی» را بیابند و بدین‌سان شروح خود را نوعی تقسیم‌بندی منطقی ببخشند: این رنگها گاه ۸ (ملک مجاهد، ۱۱۱)، گاه ۵ (نظام الدین، ۱۸)، گاه ۴ (ابن هذیل، 79) و گاه فقط ۲ (سفید و سیاه، نک: خوانساری، ۳) تصور شده‌اند. پس از آن ذیل این رنگهای اصلی به ذکر درجات گوناگون آنها پرداخته‌اند. تا زمانی که دربارهٔ رنگهای اصلی سخن می‌گویند، به آسانی می‌توان معادل فارسی آنها را نیز یافت، اما در جزئیات، کار بسیار دشوار می‌گردد، زیرا در فرس‌نامه‌های کهن فارسی که از نظر واژگان نسبتاً غنی است، یا در ازای رنگهای عربی نامی نداشته‌اند و همان کلمات عربی را به کار برده‌اند، یا اینکه آشکار نکرده‌اند که آن واژه‌های فارسی، معادل کدام یک از کلمات عربی است.

سفید: عربها کلمهٔ «ابیض» را برای اسب کمتر به کار برده‌اند و مثلاً ملک مجاهد چنین واژه‌ای به کار نبرده است و کسانی هم که آن را به کار برده‌اند، بی‌درنگ به «اشهب» منتقل شده‌اند و آنگاه اسب سفید یکدست را «اشهب قرطاسی» خوانده‌اند. سپس بر حسب آنکه چه مقدار رنگ دیگر ــ به خصوص رنگ سیاه ــ به سفیدی در آمیزد، صفتی به کلمهٔ اشهب می‌افزایند: اشهب اضحیٰ (سیاهی اندک)، اشهب زرزوری (به رنگ سار که در آن سیاهی و سفیدی یکسان است)، اشهب بوصی (آمیخته به‌رنگ سرخ)، اشهب سوسنی (سفیدی که به زردی می‌گراید). اگر رنگ مخالفی که در بدن اسب ظاهر شده، شکل خاصی داشته باشد، بر حسب آن شکل اسب را نامی می‌دهند، مثلاً اشهب مفلّس (دارای لکه‌های سیاهی شبیه به سکه).

واژه‌های فارسی برای اسبهای سفید و درجات مختلف سفیدی بسیار غنی است، هر چند که امروز دیگر تقریباً هیچ یک از آنها را کسی نمی‌شناسد. این واژه‌ها بیشتر در *نوروزنامه* و *آداب الحرب* گرد آمده‌اند. علاوه بر سپید و سپید زرده، چشینه و هدنج یا هدنگ نیز اسب سپید موی است. جرمه نیز ظاهراً سفید موی است که در *نوروزنامه* (ص ۶۴) و *قابوس‌نامه* (عنصر المعالی، ۱۲۴؛ نیز نک: یوسفی، ۳۵۴) ذکر شده‌اند. اما مشهورترین کلمه‌ای که بر اسب سفید و سفید مایه اطلاق می‌شده، کلمهٔ خنگ و ترکیبات بسیار گوناگون آن است: نقره خنگ، شیر خنگ (= سیمگون)، خنگِ قرطاسی و نقره‌ای و مگسی، سبز خنگ و اشهب خنگ (= صنابی در عربی)، مگس خنگ (شاید دارای نقطه‌های کوچک به رنگ خاکستری یا سیاه)، نارخنگ (شاید دارای لکه‌های سرخ درشت)، پیسه خنگ (= ابلق)، سحر خنگ (دارای یال و دم و پای و سم... سیاه)، سرخنگ (سفید آمیخته به سیاهی یا «که سبزش میان سرخی و سیاهی بود») (محمد بن محمد، گ ۱۵ الف)، گل خنگ، باد خنگ، گوزن خنگ، ژاله خنگ، خنگ عقاب، سیاه خنگ که نمی‌دانیم دقیقاً بر چه رنگی و چه خصوصیتی دلالت داشته، و خلاصه خنگ زیور (= ابلق) و خنگ شب آهنگ (ابلق سیاه و سفید) که در قاموسها (مثلاً *برهان قاطع*) می‌توان یافت.

ابرش را هم که هنوز در فارسی به کار می‌رود، شاید بتوان در حوزهٔ رنگهای سفید نهاد، هر چند که شروح این کلمه گاه با هم اندکی تناقض دارند، عموماً آن را اسبی دانسته‌اند که در اصل سفید است، اما گلهایی یا نقطه‌هایی به رنگ دیگر بر او افتاده است. آنگاه بر حسب رنگ این نقطه‌ها صفتی بر کلمهٔ ابرش می‌افزایند: بورابرش، سیاه ابرش، کمیت ابرش،...، برخی دیگر کلمه را «سرخ و سفید درهم» معنا کرده‌اند و فرهنگ‌نویسان فارسی، گوینی رخش و چپـار را به ایـن معنی آورده‌انـد (*برهان قاطع*؛ *لغت‌نامه*، ذیل ابرش).

سیاه: رنگ سیاه درجاتی شاید وسیع‌تر از سفید دارد: ادهم (= سیاه، قره کهر) اسب سیاه یکدست است که در نهایت سیاهی باز به ۳ درجه بخش شده است (جون، غربیب، غیهب) و آن را گاه سیارخش، مشکین و یا هروی و شاید هم شبدیز (*نوروزنامه*، همانجا؛ فخر مدبر، ۱۹۱)، و گاه به رنگ فیل و گاومیش و ابر سیاه یا زنبور... وصف کرده‌اند. گویا همین رنگ است که محمد بن محمد «خروشی» نامیده است، زیرا گوید: «همرنگ مشک» (همانجا) است. درجات پایین‌تر نیز نامهایی دارد (اکهب، دجوجی و ...، نک: ابوعبیده، ۱۰۳) و اصطلاح فارسی خاک رنگ در *نوروزنامه* (همانجا) یکی از آنهاست.

کلمهٔ «احویٰ» که در فرس‌نامه‌های فارسی نیز تکرار شده، گویا طبقهٔ دوم سیاهی است و خود نیز به درجات دیگری تقسیم می‌شود. اما در اسب سیاه احویٰ، سربینی سرخ است و رنگ شکم و تهیگاه به زردی می‌زند. کلمهٔ فارسیی که به ازای این واژهٔ عربی می‌شناسیم، «خرمنج» است (نک: «فرس‌نامهٔ منثور»، ۲۲).

سومین طبقهٔ سیاهی، آن است که سبز (= اخضر) خوانده‌اند. از میان درجات دهگانهٔ سبز، یکی را از دیر باز نام فارسی «دیزج» داده‌اند و گفته‌اند در عربی معادل «اخضر ادغم» یا «اخضر اطحل» است. (ابوعبیده، همانجا؛ ابن قتیبه، *ادب*، ۱۴۳). برخی دیگر نیز هر اخضری را دیزج می‌پندارند. ملک مجاهد، اخضر (= دیزج) را «زیتونی» می‌خواند (ص ۱۱۳). شکل فارسی این کلمه، یعنی «دیزه» را همهٔ فرس‌نامه‌های فارسی آورده‌اند؛ اما افزوده‌اند که در چنین اسبی باید گوشها و بینی خاکستری باشد و خطی سیاه از میان دو گوش تا بن دُم او کشیده شده باشد. در اینجا مانند بسیاری از جایهای دیگر، ملاحظه

می‌شود که دیزج با احویٰ که از آن سخن رفت، یکسان توصیف گردیده است. رنگ دیگری که در حوزهٔ درجات سیاه، کنار سبز خنگ و یا سبزه پوست قرار می‌گیرد، کبود خاکستری است که اگر خط قاطری بر پشت داشته باشد، سور یا سول خوانده می‌شود (نک: حصوری، ۹۰؛ نیز معین؛ *برهان قاطع*).

حال اگر دست و پای اسب سیاه، از لکه‌های سفید پوشیده باشد، بر حسب مقدار و محل آن لکه، نامی می‌گیرد. مثلاً اسب سیاه ۴ قلم سفید را سیاه چال می‌نامند («فرس‌نامهٔ منثور»، ۱۸-۱۹).

رنگهای دیگری که در حوزهٔ سیاه باید نهاد و در فرس‌نامه‌ها آمده، اینهاست: نیلگون، نیله (اسب کبود)، بوز که غالباً با بور خلط شده، و اسب نیله‌ای است که به سفیدی گراید، و خلاصه گلگون که بر خلاف ظاهر کلمه، بر اسبی اطلاق شده که «به سیاهی زند و او را هیچ سپیدی نباشد، و یا بدن او را مویهای سفید و سیاه پوشانده باشد و سیاهی بر سفیدی غالب باشد» (همان، ۱۹، ۲۳).

سرخ: بی گمان مشهورترین و محبوب‌ترین رنگها، خاصه نزد عربها رنگ کمیت (= کهر) است که درجات و نشانهایی سخت متعدد دارد. فرس‌نامه‌های فارسی همان کلمه را به کار برده، در توضیحش گفته‌اند: «اسب سرخ یال و دم سیاه» و سپس غالباً در مقابل آن چند واژهٔ فارسی هم به کار برده‌اند: هیگر، خرماگون، کهر، کمیژه (نک: نفیسی)، ترنج، گاه نیز سیه کمیت (هاشمی، ۲۲). اما گویا در زبان فارسی برای حدود سیزده کلمه‌ای که عربها بر درجات گوناگون آن اطلاق کرده‌اند، معادلی نبوده است. از این رو همان کمیت را با دیگر کلمات فارسی ترکیب کرده‌اند: هکر کمیت (نک: فخر مدبر، ۱۹۰)، پیسه کمیت.

دومین طبقهٔ سرخی، رنگ «ورد» (= گل سرخ) است که نسبت به کمیت، از سیاهیش کاسته شده و به گفتهٔ ابن هذیل، یال و دم سیاه دارد (ص 82). شاید «میگون» (*نوروزنامه*، ۶۴) هم یکی از درجات ورد باشد. برای یکی از درجات همین رنگ (ورد اغبس) کلمهٔ فارسی «سمند» را می‌آورند و بر فارسی بودن آن اصرار می‌ورزند، اما باز در وصف آن اختلاف است. ابوعبیده سمند را «وردی» می‌داند که سرخی آن خالص نیست و در اندامش مویهای سیاه مایل به سرخی دیده می‌شود (ص ۱۰۷)؛ اما عنصرالمعالی گوید: اسب زردهٔ نیک آن است که «به غایت زرده بود و بر وی درم درم، وبش (یال) و ناصیه و دم... و میان ران و چشم و لب او، این همه سیاه بود. اسب سمند باید که چنین بود» (ص ۱۲۴). درجاتی که برای سمند به فارسی می‌شناسیم عبارت است از سیاه سمند، سمور سمند و زرده سمند (فخر مدبر، همانجا). گرایش زرده سمند به زردی موجب می‌شود که برخی آن را در حوزهٔ زرد بنهند.

سومین طبقهٔ سرخی، رنگ اشقر است که برای آن تا ۹ درجه بر شمرده‌اند. در فرس‌نامه‌ها و بسیاری از فرهنگها، از ترجمهٔ اشقر به «بور» خودداری کرده‌اند، اما توضیحات هر دو، عاقبت به یک رنگ ختم می‌شود. در فارسی، علاوه بر کلمهٔ بور، سرخ و چرده (*برهان قاطع*) نیز به همان معنی آمده، و برای درجات آن، ترکیبات چمن بور (؟) و بور خلوقی (اسب مایل به زرد، سر به رنگ زعفران و خط قاطری بر پشت) و نیز گِل ارمنی، گور سرخ، بورسار و شاید هم رخش که پیش از این بدان اشاره شد.

از جمله رنگهای مشهور اسب سرخ، یکی «کرند» است که اسب شناسان ایران هنوز به کار می‌برند. این کلمه به شکلهای کرن، کرند، کرنده، کرنگ (نک: معین)، در فرس‌نامه‌ها آمده است که آن را رنگ میان زرد و بور دانسته‌اند و در *برهان قاطع* معادل آل و سرخ نیمرنگ آمده است (مادهٔ کرنگ). معادل دیگر کرند، یَکران، یا به گفتهٔ فخرمدبر قزل یکران است (همانجا). برخی تأکید می‌کنند که اگر یال و دم اسب یکران سفید نباشد، او را نه یکران، که بور می‌نامند. بعید نیست که رنگ دُردی که محمد بن محمد ذکر کرده است (گ ۱۵ الف)، در همین طبقه قرار گیرد.

زرد: برای اسب اصفر یا زرده، ۳ درجه بیشتر ذکر نکرده‌اند. اصمعی تأکید می‌کند که اصفر را تنها زمانی بدین نام خوانند که یال و دم اسب زرد باشد، اگر این دو سیاه باشند، آن اسب کمیت خوانده می‌شود (ص ۳۷۵-۳۷۶). شاید «زردرخش» (*نوروزنامه*، ۶۴) هم چنین اسبی باشد. هاشمی در وصف این رنگ می‌نویسد که زردی اسب، باید به رنگ شعلهٔ آتش، یا زردی گـل نیلوفر، یا زرنیـخ، و یا زردهٔ تخم مـرغ باشد (ص ۱۷).

در *نوروزنامه* (همانجا) و *آداب الحرب* فخر مدبر (همانجا) چندین واژهٔ دیگر در وصف اسب آمده است که برخی از آنها معلوم نیست بر چه رنگی اطلاق می‌شده‌اند؛ از آن جمله مفهوم واقعی کلماتی چون آبگون، آسمان گون، ابرکاس، ابرگون، بادروی، باوبار (ناوبار؟) بهارگون، بهگون، خورشید و سپندان دوغ روشن نگردید و شاید برخی اصلاً رنگ نباشد، اما بنفشه‌گون و ارغوان (یا ارغون؟) را به قرینهٔ معنایی می‌توان در حوزهٔ اسب سرخ نهاد و ابرگون را در حوزهٔ سیاه و خلنج که امروز دیگر فراموش شده، همان اسب ابلق (دو رنگ) است.

نشانها: هرگاه رنگی مخالف رنگ عمومی اسب در اندام او پدید آید، آن را در عربی شیه (جمع آن: شیات)، و به فارسی نشان می‌گویند و چون چنین اسبانی را با نامهای خاصی می‌خوانند، ناچار فصلی به آن اختصاص می‌یابد.

بی‌گمان، مشهورترین نشانها، یکی لکهٔ سپیدی است که بر پیشانی اسب پدید می‌آید و بر حسب اندازه و محل آن، نامهای گوناگون به اسب داده‌اند. دیگر تحجیل، یا سفیدی دست و پای اسب است که هم در باورهای خرافه‌آمیز مردم اثر وسیعی گذاشته، و هم نامهای بسیاری از آن زاییده شده است. در فارسی تقریباً هیچ کلمه‌ای در مقابل نامهای عربی نیامده است.

ج - گردنا (دوایر): گردنا که در فرس‌نامه‌ها به شکلهای گوناگون آمده است و در فرهنگها هم مذکور نیست، بی‌گمان معادل فارسیِ «دایرهٔ» عربی است.

هر گاه در جای جای پیکر اسب، دسته‌ای موی در خلاف جهت بروید، ناچار شکلهایی ریز و درشت و بس گوناگون پدید می‌آید که گردنا یا دایره نامیده می‌شود. از میان نویسندگان ایرانی، فخر مدبر اصطلاحاتی زیبا برای دایره‌های مختلف آورده که در جای دیگر نیامده است: گوهر سره، آخر نشان، خجسته، نیزه پای، درواش خاره (ص ۲۲۳-۲۲۵). از متأخران، اسدالله خوانساری هم به چند دایره که به قول او، التامه نامند، اشاره کرده است که عبارتند از: سینه چاک، یخه دریده، پیچ بغل و پیچ تکلتو (ص ۱۴)، اما پیداست که این اصطلاحات همه متأخرند. هاشمی نیز فصلی به «پیچهای موی اسب» اختصاص داده است (ص ۲۷).

۱۰. نگهداری اسب

دربارهٔ نگهداری یا خدمت اسب و نیز تربیت کره اسب یا اسب ناآرام نیم وحشی در همهٔ فرس‌نامه‌های عربی و فارسی به استناد برخی از احادیث و سخنان بزرگان به تفصیل بحث شده است (ابن جزی، ۴۰؛ تاج الدین، ۱۴۶، ۱۶۹، ۱۸۱، جم؛ ملک مجاهد، ۱۸۵، ۱۹۴، ۲۰۲؛ ابن هذیل، 35).

سخن پیوسته از قرآن کریم و احادیث نبوی آغاز می‌شود. دربارهٔ «اَلّذینَ یُنفِقونَ اَمْوالَهُمْ بِاللَّیْلِ وَ النَّهارِ سِرّاً وَ عَلانیَةً...» (بقره/۲/۲۷۴) غالباً به قول ابن عباس استناد می‌کنند که گفته است آیه در باب خوراک چارپایان نازل شده است. پس از قرآن، احادیثی دربارهٔ خوش‌رفتاری با اسب، و آنگاه، سخنان بزرگان نقل می‌شود. ابن هذیل اندرزهای لقمان را در این باره چنین نقل کرده است: نباید دور از اسب خفت، هر جای خوشی اسب را چرا باید داد، آب و خوراک در موقع معین باید داد، شخصاً باید به اسب رسیدگی کرد، مراقب سلامت دندانهای او باید بود، در هنگام خستگی به او آب ندهند، به اسبی که دیرزمانی استراحت کرده است، بیش از اندازه خوراک ندهند، علف خشک وتر یکجا به او ندهند (ص 43). البته، این اندرزها در دیگر کتابها تکرار و تکمیل شده است.

ابن عبدالقادر متأخرترین نویسندهٔ فرس‌نامهٔ عربی می‌نویسد: اسطبل باید نظیف و پوشیده از پهن خشک، چنان محفوظ باشد که حیوانات دیگر به خصوص مرغ و خروس به آن داخل نشوند؛ آخور باید بلند، و ته‌آن غربال گونه باشد تا خاک از علف و جو جدا گشته به زیر رود. سر و صورت و شکم اسب را باید با آویزه‌های رشته‌دار پوشانید تا از گزند پشه و مگس در امان باشد؛ سراپای او را نیز باید هر روز از هرگونه عرق یا گرد و خاک زدود و چهره‌اش را هنگام استراحت به چادری پوشانید (ص ۲۰۴).

فرس‌نامه‌های فارسی ــ از کتاب محمد بن محمد گرفته تا فرس‌نامه های عصر صفوی و قاجار ــ در زمینهٔ نگهداری اسب، اگر چه آشکارا از آثار عربی تأثیر پذیرفته‌اند، باز گسترش بی‌مانندی یافته، و شیوهٔ خدمت به اسب را جزء به جزء شرح داده‌اند و در هر باب توصیه‌هایی که گاه با شیوه‌های فنی امروز هیچ تفاوت ندارد، عرضه کرده‌اند. تأثیر این کتابها در *فرس‌نامهٔ* زبردست‌خان که در هند تألیف یافته (قرن ۱۱ق) و حتیٰ *فرس‌نامهٔ* هاشمی که خود از سنسکریت ترجمه شده، کاملاً آشکار است.

می‌توان موضوع خدمت اسب را از مادیان و زایمان او آغاز کرد. کره اسب و مادر باید چندی تحت مراقبت شدید باشند. پس از یک‌ماه بهتر است که هر دو را در کوه به ایلخی فرستند تا دست و پای کره قوت یابد. پس از ۳ ماه کره را از مادر جدا کنند و تا دو سالگی بهتر است که شیر گوسفند و گاو و احیاناً شیر شتر دهند. در کودکی کلافه به گردنش اندازند، در یک سالگی افسار زنند و پای بند نهند و تیمار کنند که رام گردد و سرانجام در دو سالگی سوار شوند (نک: نظام‌الدین، ۴۲-۴۴).

اسطبل اسب باید کاملاً نظیف و به خصوص سراشیب (جای دستها کوتاه‌تر) باشد، برای حفظ سلامت دست و پای اسب و نیز اندام او، پهن خشک در کف اسطبل بگسترند. گاه برای دفع بلایا، در آن دودی به پا کنند (رودباری، ۱۵۵، ۱۸۶-۱۹۶).

اسب را هیچ گاه نباید بی‌کار رها کرد. در قرن ۷ ق فخر مدبر عیبهایی را که از «انباردگی» برمی‌خیزد، بر شمرده است (ص ۱۹۱). حدود ۷۰۰ سال پس از او خوانساری، در این باره می‌نویسد: اسب را باید سالی دوبار چاق و لاغر کرد و نباید بیهوده فرو نهاد (ص ۲۴).

آب و علف و یونجه و جو، علف خشک یا تر، گیاهان و دانه‌های دارویی و حتیٰ شیر که با خوراک حیوان مخلوط می‌شود، پیوسته برنامه‌ای بسیار دقیق دارد. زیرا اسب شناسان به تجربه دریافته‌اند که اگر بدون توجه به وضع اسب، یا بی‌موقع یکی از این خوراکها را به او بدهند، ناچار به بیماری دچار می‌شود. بدیهی است که پرستاری و برنامهٔ غذایی حیوان در هر کار آیین دیگری دارد. معمول‌ترین کارهای اسب البته مسافرت است: خوراک و آب بموقع، زین گرفتن، عنایت خاص به سلامت دست و پای اسب، شست و شو، تیمار و خلاصه جل به روی او انداختن از وظایف هر مسافر است. حتیٰ توصیه می‌شود که انواع روغن و دارو برای معالجهٔ اسب همراه مسافر باشد (نک: همو، ۲۷). اسب چون از کار فارغ شد و در اصطبل آرام گرفت، باید روزی دوبار نظافت شود.

۱۱. تربیت اسب

نخستین گام در تربیت اسب، آموزش رفتار صحیح است. اسب باید به اشارت و میل سوار خود، قدم، یورتمه و چهار نعل برود و مطیعانه بایستد. در کتابهای فارسی، واژگانی که برای رفتارهای گوناگون اسب به‌کار رفته، بسیار گنگ است و امروز نمی‌دانیم نویسندگان ما تا قرن ۸ق در مقابل چهار نعل کوتاه، چهار نعل بلند، یورتمه، یورقه و قدم، چه کلماتی به‌کار می‌برده‌اند، یا اگر کلمه‌ای ــ خواه در شعر و خواه در نثر ــ ذکر شده است، دقیقاً نمی‌دانیم بر کدام‌یک از رفتارها اطلاق می‌شده است.

از بررسی فرس‌نامه‌های فارسی به این نتیجه رسیده‌ایم که برخی از کلمات فارسی کهن را می‌توان معادل اصطلاحات دو سه قرن اخیر پنداشت: مثلاً قدم (= گام، رفتار)؛ یورتمه (= پویه، یا خبب عربی)،

یورتمه بردن (= پویاندن، گرگ دو)؛ یورقه (در فرس‌نامه‌ها کلمهٔ عربی هَمْلَجه به جای آن به‌کار رفته است و هیچ واژهٔ فارسی در مقابل آن یافت نشد)؛ چهار نعل و درجات آن (= تاخت، تاخت ختلی و بلخی، تاخت به چهار دانگ و پنج دانگ، نوا، تک).

برای تربیت اسب، نخست رایضی (مربی اسب) خردمند و حکیم و رحیم باید که با اسب همان رفتار کند که با کودکان کنند. اسب شناس باشد، تربیت را از معالجه تشخیص دهد، با اسب لجاج و ستیزه نکند و بداند هر اسب به چه کار آید، به هر گناه او را نزند. باید چنان نیک بر زین نشیند که گویی بر زمین نشسته است، نیمهٔ بالای اندامش بی‌جان، و نیمهٔ زیرین به اسب سخت بسته باشد (فخر مدبر، ۲۰۱؛ محمد بن محمد، گ ۲۵ الف، ۵۳ الف).

کره اسب را ــ که هر چه بدخوتر باشد، بهتر است ــ معمولاً از ۱۸ ماهگی زین می‌نهند. نخست چند روزی «دستکش» راه می‌برند و سپس چندی سواری به غایت سبک بر او می‌نشانند تا «افزونی نیکو تواند کرد» و خردگاه (بخولق) قوی کند، دست و پایش استوار شود و پشتش فرو افتد. کره اگر بسیار سرکش باشد، دست و پایش را با «چدار» می‌بندند، یا در آبهای عمیق می‌رانند. کره و سوار سبک وزنش را هر روز اندکی بیشتر راه می‌برند تا خسته و رام شود. در همهٔ احوال، سوار باید بر رانها تکیه کند، نه رکاب، به عقب میل نکند، عنان را نرم گیرد، نه سخت، نه سست. چون اسب به گام رفتن استوار شد، «بنیاد پویه باید کرد» و از جوی جهاند و به فراز و نشیب برد. چون پویه اسب را زیانی نمی‌رساند، دیرزمانی باید به آن ادامه داد و سپس به «یورتمهٔ کشیده» راند تا بندگاهها (مفاصل) و خردگاهها و عضلاتش قوی‌تر شود و از آن پس دیگر چموشی و بدلگامی نکند. چون معلوم شد که در تاختن دیگر از چیزی نمی‌ترسد و پهلو تهی نمی‌کند، او را به تاخت آورند (همو، گ ۵۱ الف ـ ۵۲ ب، نیز گ ۶۰ به بعد؛ نظام‌الدین، ۴۴-۴۶؛ نیز نک: خوانساری، ۲۰).

پیداست که هر اسب را برای کاری پرورش می‌دهند. برنامهٔ کار اسبان مسابقه از همه شدیدتر است و گاه آنها را تا ۱۰ فرسنگ یورتمه می‌برند.

چون اسب را برای شاهان تربیت کنند، آداب دیگری را هم علاوه بر آنچه گذشت، به اسب بیاموزند که اساس آنها آرامش و وقار است. در زین و لگام نهادن بسیار مدارا کنند تا اسب خوی بد نگیرد. هنگام سوار شدن، کسی رکاب بگیرد، و سوار چون بر نشست، رخت و جامهٔ خود را راست کند، به نرمی حرکت کند و به چپ و راست برد تا اسب بدان خو کند. چون کار راندن و دوانیدن به کمال رسید، اسب را در کوی و بازار برد تا با هر صدایی آشنا شود، به نزدیک حیوانات وحشی برد، هنگام سواری، پرندگان شکاری به دست گیرد، از رودخانه بگذراند، چندی در آب ماند، از جویها بجهاند و به ابزارهای جنگی عادتش دهد... . در طی این آموزشها باید تا سر حد امکان از خشونت پرهیز کرد. اگر اسب از چیزی رمید، باید نرم به نزدیک آن چیز بازگشت؛ اگر میسر نشد، سوار، پیاده شود و افسار به دست گیرد و نزدیک آن رود. در مورد اسب «تازی» که بهتر تربیت می‌پذیرد، باید دقت بیشتری کرد که اگر «خوی بد گیرد، از سرش بیرون نشود». اما مبادا که اسب را در کوی و بازار پیش این و آن باز داری که عادت او شود و هر جا به هر بهانه بایستد (محمد بن محمد، گ ۴۸ به بعد).

اسب سرکش یا عیبناک را در درجهٔ اول باید به کمک لگام و بازی عنان اصلاح کرد. محمد بن محمد پیشنهاد می‌کند که نخست لگام محرابی (؟) بر اسب سرکش بزنند، اگر میسر نشد، عنان را به سوی بالا بکشند تا دهان اسب زخم بیند و بایستد و آنگاه انواع لگامهای سبک و سنگین به اسب زنند تا آنچه مناسب اوست، معلوم شود و خلاصه اگر باز کارساز نبود، اسب را چند بار به صحرا برند و بدوانند تا خود عاجز شود (گ ۷۰ الف). فخر مدبر نیز به لگام عنایت خاص داشته، و فصلی به این امر اختصاص داده است. وی پس از ذکر انواع لگامهای متداول زمان خود می‌گوید: «اندر اصل بدان که همهٔ لگامها پیرایه است و ترسیدن اسب راست. لگام کار نکند، عمل مرد را باید کرد» (ص ۲۰۲-۲۰۳). این سخن اندکی گزاف می‌نماید، زیرا او برای اصلاح اسبهای عیبناک ــ جز در ۲ ـ ۳ مورد که تازیانه را توصیه می‌کند ــ پیوسته بر اثرات لگام بر دهان اسب تأکید می‌ورزد: اگر اسب از آماج (خط مستقیم) پهلو زد، یا از «آورد» سر بیرون کرد، از سوی مخالف تازیانه زنید؛ اگر هنگام سوار شدن بیرون جست، عنان و فش (یال) را به دست چپ تنگ بگیرید. اگر کارساز نبود، عنان را «لام الف وار» (عنان راست به دست چپ و عنان چپ به دست راست، شیوه‌ای که سخت مورد علاقهٔ اوست) بگیرید و بر پیش‌کوهه (قاچ جلو) استوار کنید و تیز برنشینید و سپس با اسب مدارا کنید (ص ۱۹۴-۱۹۹).

عیبهای اسب البته بسیار است و برای رفع هر یک راهی پیشنهاد می‌شود، اما در اینجا تنها به چند توصیهٔ دیگر از فخر مدبر و محمد بن محمد بسنده می‌شود: اسبی را که سر افشاند، باید با عنان اصلاح کرد؛ اگر در آورد جفته اندازد، دم او را باید به فتراک بست و تازیانه زد؛ اگر دست خطا بر زمین نهد، باید تازیانه زد (آنگاه انواع تازیانه زدن در نقاط مختلف بدن اسب شرح داده شده است)؛ اگر از جوی نجهد، نیز باید تازیانه زد (فخر مدبر، ۱۹۶ به بعد). اسب بد رکاب را باید گردانید تا خسته شود و سپس عنان اسب را به کسی داد و زود بر نشست (محمد بن محمد، گ ۷۲ ب)، یا می‌توان چند بار رکاب را ایستاده بر شکم اسب زد و عنان گرفت و آرام سوار شد (فخرمدبر، ۱۹۵). اسبی که هنگام پیاده شدن سوار، آرام نیست، بی گمان زخمی بر پشت دارد؛ آن را باید اصلاح کرد. اسب «نازک لگام» آن است که در دهانش در کرگی از دست سواری نادان زخم دیده؛ او را باید افسار زد و دستکش برد تا سلامت یابد. اسب بد نعل را نخست باید به مدارا نعل کرد؛ اگر میسر نشد، لویشه بر لب زنند و تهیگاه به دست گیرند و احیاناً شکیل به پای و پوشش به چشم بندند و سپس نعل کنند (محمدبن محمد، گ ۷۵ الف ـ ۷۹ ب).

البته انبوهی از این توصیه‌ها را در فرس‌نامه‌های عربی هم عیناً

می‌توان یافت. شاید از همه مفصل‌تر گفتار تاج الدین در قرن ۸ق (ص ۱۷۶ به بعد) باشد که سخت به سخنان فخر مدبر و محمد بن محمد شبیه است. در هر حال نتیجهٔ مهمی که از این توصیه‌ها حاصل می‌شود، این است که تفاوت گاه فاحشی میان شیوهٔ تربیت گذشتگان و اسب داران امروز وجود دارد؛ مثلاً ملاحظه می‌کنیم که در آن زمان تربیت اسب بیشتر گرد محور لگامهای غالباً سخت (شبیه به هویزه‌های کردی امروز)، تازیانه و حتیٰ عاجز ساختن اسب می‌گردیده است و شاید هیچ نقشی برای اثر پا قائل نبوده‌اند؛ حال آنکه امروزه نقش پاشنه، ساق پا، مهمیز و حتیٰ زانو و ران هیچ از نقش هویزه و دستجلو کمتر نیست. احتمالاً چون ایشان مکانیسم حرکت اسب را نمی‌شناختند، هیچ‌گاه نتوانسته‌اند روشهای گوناگون اسب و اهمیت تکیه بر دست و پای چپ یا راست را به شیوه‌ای علمی تجزیه و تحلیل کنند و مورد استفاده قرار دهند. در میان همهٔ این آثار رسالهٔ گمنام ۲ (کتابخانهٔ ملی پاریس) (مرسیه، 306-290) از جهتی بی مانند است. مؤلف این رساله به یورتمه و نقش آن اهمیت خاصی می‌دهد و مهمیز و دهانه، هر دو را به کار می‌گیرد و برای نرم کردن اسب مصرانه توصیه می‌کند که او را ایست و عقب رو دهند و بی‌درنگ به یورتمه برانند. مرسیه به قیاس فن سواری امروز، این بخش را از عالی‌ترین فصلها در تربیت اسب دانسته، و گمان کرده که مؤلف آن از اروپاییان تأثیر پذیرفته است (ص 294).

به نوشتهٔ فخر مدبر پایان کار تربیت اسب، زمانی است که می‌توان حیوان را به «آورد» کشاند و به حرکاتی بس دشوار و گاه کشنده واداشت. «آورد» را که در عربی به شکل «ناورد» به کار رفته است، می‌توان در زبان فارسی جایگزین کلمهٔ «مانژ[1]» کرد (نک: مرسیه، 394).

امروزه برای رام کردن اسب تیزرو و نرم ساختن مفاصل و عضلات او و آموزش تعویض دست و پا و بسیاری نکات دیگر، او را روی خطی که به 8 شبیه است، چهار نعل می‌برند. همین شکل، نخستین و شاید ساده‌ترین «آورد»های فخر مدبر است (ص ۲۰۶) که به قصد «تک» پیشنهاد کرده است. در این آورد، اسب ناچار است در نقطهٔ اتصال دو دایره، دست عوض کند. آورد دوم که خطی با چند انحناست، خاص سواران تیرانداز است. آورد سوم به چوگان بازان اختصاص دارد و از چندین مثلث با زاویه‌های نسبتاً تند تشکیل شده است که کنار هم قرار گرفته‌اند. اسب روی اضلاع آنها می‌تازد و چون به اوج زاویه‌ها می‌رسد، ناچار است دایره‌ای تنگ بزند و دوباره به راه ادامه دهد (برای آوردهای دیگر و تصاویر آنها، نک: همو، ۲۰۶-۲۱۵).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اعرابی، محمد، «اسماء خیل العرب و فرسانها»، همراه نسب الخیل (نک: هم، کلبی)؛ ابن جزی، عبدالله، الخیل، به کوشش محمد عربی خطابی، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عبدالقادر، محمد، نخبة عقد الاجیاد، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن قتیبه، ادب الکاتب، به کوشش ماکس گرونت، لیدن، ۱۹۰۰م؛ همو، الشعر و الشعراء، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ ابن معتز، دیوان، به کوشش میشل نعمان، بیروت، الشرکة اللبنانیة للکتاب؛ ابن هانی، محمد، دیوان، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابوعبیده، معمر، الخیل، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ش؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، دارالکتب، ۱۹۶۳م؛ ادیب نطنزی، حسین، مرقاة، به‌کوشش جعفر سجادی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران؛ اصمعی، عبدالملک، الخیل، به کوشش نوری حمودی قیسی، بغداد، ۱۹۷۰م؛ امرؤالقیس، دیوان، بیروت، ۱۹۵۸م؛ بحتری، ولید، دیوان، به کوشش حسن کامل صیرفی، قاهره، ۱۹۶۴م؛ برهان قاطع، محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۴ش؛ تاج الدین، صاحب، کتاب البیطرة، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ تاجی صاحبی، محمد، الحلبة فی اسماء الخیل المشهورة، به کوشش عبدالله جبوری، ریاض، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ ترجمهٔ تفسیر طبری، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ جاحظ، عمرو، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ جبوری، عبدالله، «معجم الخیل العربیة المنسوبة»، همراه الحلبة (نک: هم، تاجی صاحبی)؛ جبوری، یحییٰ وهیب، مقدمه بر الاقوال الکافیة... (نک: هم ، ملک مجاهد)؛ حصوری، علی، تعلیقات بر نوروزنامه (هم)؛ خوانساری، اسدالله، فرس‌نامه، تهران، چ سنگی، ۱۲۷۹ق؛ دمیری، محمد، حیاة الحیوان الکبریٰ، قم، ۱۳۶۴ش؛ رودباری، فخرالدین، فرس‌نامه، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی، شم ۲۳۱۶؛ صفی الدین حلی، دیوان، بیروت، دارصادر؛ طبری، تاریخ؛ همو، تفسیر؛ طوسی، محمد، عجایب المخلوقات، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ش؛ عنصرالمعالی، کیکاوس، قابوس نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ فخرمدبر، محمد، آداب الحرب و الشجاعة، به کوشش احمد سهیلی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ «فرس‌نامهٔ منثور»، در فرس‌نامهٔ منثور و منظوم، به کوشش علی گردفرامرزی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قرآن کریم؛ کلبی، هشام، نسب الخیل، به کوشش نوری حمودی قیسی و حاتم ضامن صالح، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ لبیدبن ربیعه، دیوان، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ لغت‌نامهٔ دهخدا؛ متنبی، دیوان، به کوشش عبدالله برقوقی، بیروت، ۱۳۵۷ق/ ۱۹۳۸م؛ محمد بن محمد، فرس‌نامه، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۵۷۵۴؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۹۱۴م؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۴۲-۱۳۴۶ش؛ ملک مجاهد، علی، الاقوال الکافیة و الفصول الشافیة، به کوشش یحییٰ وهیب جبوری، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ نصر، محمدابراهیم، الخیل و الفروسیة فی الاسلام، ریاض، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نظام‌الدین احمد، مضمار دانش، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی، شم ۲۳۱۱؛ نفیسی، علی‌اکبر، فرهنگ، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نوروزنامه، منسوب به عمرخیام، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نویری، احمد، نهایة الارب، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ نیشابوری، حسن، «تفسیر غرایب القرآن»، در حاشیهٔ تفسیر طبری (هم)؛ هاشمی، ابن سید، فرس‌نامه، کلکته، ۱۹۱۰م؛ یوسفی، غلامحسین، تعلیقات بر قابوس‌نامه (نک: هم، عنصرالمعالی)؛ نیز:

EI[2]; Ibn-e Hozeyl, Ali, *La parure des cavaliers*, tr. L. Mercier, Paris, 1994; *Judaica;* Mercier, L., notes on *La parure*... (vide: Ibn-e Hozeyl); Van den Branden, A., *Les inscriptions thamoudéennes*, Louvain, 1950.

آذرتاش آذرنوش

II. اسب در ایران عصر اسلامی

سنت اسب‌داری در میان عربها نخست با انبوه احادیث و روایات و داستانها و لغت‌شناسی و غیر آن آغاز شد؛ سپس در قرنهای نخست اسلامی، جنبه‌های عملی و هنری سوارکاری ایرانیان از یک‌سو، و سنتهای پزشکی یونانیان (بیطره) از سوی دیگر، دانش عربها را بارور ساخت. از حدود قرن ۸ق/۱۴م، به بعد، برخی از آن آثار عربی به فارسی ترجمه شد و برخی دیگر نیز به همان شیوه تألیف یافت.

بررسی منابع: منابع فارسی کهن، کمتر به وضعیت اسب در ایران

1. manège

اشاره کرده‌اند. از این رو، ناچار باید برای کسب اطلاعات بیشتر به آثار جهانگردانی چون مارکوپولو و شاردن رجوع کرد. اما در اواخر عصر صفوی و در عهد قاجار، آثار متعددی پدید آمد. از ۱۳۱۳ش، با ایجاد «ادارهٔ اصلاح نژاد و پرورش اسب» و «باشگاه سوارکاری»، و در ۱۳۱۴ش، با تأسیس میدان اسب دوانی در جلالیهٔ تهران (برافروخته، ۹۹، ۱۰۶)، کار پژوهش و نگارش نیز در این زمینه آغاز شد.

اینک از تاریخ اسب ایرانی طی ۶ قرن نخستین دورهٔ اسلامی تقریباً هیچ نمی‌دانیم. دیگر از اسبهای معروف نسایی خبری نیست، حتیٰ از اسبان مشهور خراسانی که حجاج از مسلم بن قتیبه طلبیده بود (نک: مرسیه، 337، حاشیه) و یکی از آنها نژاد رؤاسی را پدید آورد، سخن به میان نمی‌آید، اما تردید نیست که در سراسر ایران بزرگ، اسب را برای جنگ، سفر، تشریفات، بارکشی، برید و بازیهای گوناگون (سوارکاری، مسابقه، چوگان، قبق اندازی، نیزه زنی و...) به کار می‌گرفته‌اند.

اسبهای وحشی در ایران: پس از آنکه اسب، رام انسان شد، دیرزمانی گذشت تا بار دیگر، اسبانی به زندگی وحشی خود بازگشتند. تاریخچهٔ اسبان وحشی شدهٔ آمریکا (از جمله موستنگ) بارها مورد بررسی قرار گرفته است (در این باره، نک: دیگار، 14). در ایران باستان از دورهٔ *اوستا*، سخن از اسب وحشی رفته است که نمی‌دانیم مراد اسبان واقعاً وحشی بوده است، یا اسبان دوباره وحشی شده. در قرن ۷ق/۱۳م محمد بن محمد تصریح می‌کند که در زمان او در ترکستان اسبانی به کوهستان گریخته، و وحشی شده بودند و چون در کوهستان می‌زیستند، «داغی» نام داشتند (گ ۴۶ الف). در قرن ۱۰ق/۱۶م نیز احمد بن شرف‌الدین قمی، به حضور رمه‌های اسب وحشی در شکی (جمهوری آذربایجان) اشاره کرده (*خلاصة التواریخ*، ۱/۱۵۲-۱۵۳)، و افزوده که شاه‌اسماعیل صفوی گاه به‌شکار آنها می‌پرداخته‌است. خلاصه‌وزیری در قرن ۱۳ق/۱۹م از اسبان وحشی رودبار جیرفت و رنگهای مختلف آنها سخن می‌گوید (ص ۱۹۶)؛ همین امر خود دلیل بر آن است که آن اسبان، از نژادهای گوناگون اهلی بوده‌اند.

نژادهای اسب در ایران: از نژادهای اسبان در قرنهای نخستین، تنها چند نام باقی مانده است، مثلاً هنگامی که علی بن عیسی بن ماهان برای هارون الرشید هدیه می‌فرستاد، ۲۰ اسب «گیلی» همراه کاروان کرد که هم زین و برگ و لگامشان مرصع بود و هم نعلشان زرین. پس این اسبهای گیلی ــ که هیچ معلوم نیست چگونه بوده‌اند ــ می‌بایست اسبانی کاملاً استثنایی بوده باشند تا امیر خراسان تنها ۲۰ رأس از آنها را بفرستد و آنهمه مال هزینهٔ آرایششان کند، در حالی که با همین کاروان، ۲۰۰ اسب خراسانی نیز همراه بود که به جلهای دیبا پوشانده شده بودند (بیهقی، ۲/۶۴۳).

محمد بن محمد به نژادهایی اشاره می‌کند که اکنون نیز در ایران وجود دارند:

۱. اسبان تازی: این اسبان چون پیوسته در شنزار به سر می‌برده‌اند، دست و پای باریک و خردگاههای دراز دارند و ناچار از این جهت اندکی ناتوانند (گ ۴۳ الف ـ ب). اما اگر آنها را در حاشیهٔ کوهها برند و پرورش دهند، لاجرم دست و پای قوی کنند و شایستگی سواری در جنگ و چوگان یابند (گ ۴۴ الف).

۲. اسبان کردی: کردان اسبهای مختلفی دارند، اما همهٔ آنها هم نژاد اسبان تازی، و از بسیاری جهات به آنها شبیهند. مهم‌ترین ویژگی آنها، استواری، درشتی و کوتاهی دست و پای و قدرت خردگاه و سختی بندگاههاست؛ این احوال را طبیعت کوهستانی و سنگلاخی کردستان پدید آورده است (گ ۴۳ ب). این اسبان چندان استوارند که سوار می‌تواند بر آنها اعتماد تمام کند (گ ۴۴ الف).

۳. اسبان داغی ترکستان (احتمالاً شمال خراسان و حوضهٔ سیحون): که بیشتر وحشیند و به صورت گله در کوه و دشت و بیشه‌زار زندگی می‌کنند و هر نریان، چند مادیان را تحت حمایت می‌گیرد. این اسبان چون اسیر و رام شوند بسیار نیرومند و بردبار و پرطاقتند (گ ۴۶ الف).

محمد بن محمد علاوه بر این نژادها، از اسبان ترکی، خراسانی و ترکمانی نام برده است (گ ۱۷ الف). این اشارات نشان می‌دهد که نباید ترکمانی را با خراسانی و یا ترکی یکی دانست.

حدود ۶ قرن پس از محمد بن محمد، تقریباً همان نژادها را در آثار دورهٔ قاجار باز می‌یابیم. خوانساری اطلاعات بسیار مفیدی در این باب داده است، هر چند که اسب تازی، و سپس ترکی نظر او را بیشتر جلب می‌کرده است. وی اسب عربی ایران را به دو گونه بخش کرده است: ۱. اسبهای ایلات بختیاری که برای قشلاق به نواحی جنوب ایران، و برای ییلاق به سردسیر برده می‌شوند و چون بیشتر در کوهستان و سنگلاخ پرورش می‌یابند، با اسبهای عربی تفاوت یافته‌اند. ۲. اسبهای عربی دشت که ظریف و نازک قلم و تیزگوش و گرد سرین و گردن کمانیند (ص ۹-۱۰). بهترین اسبهای عربی، از آن قبیلهٔ عنیزه است، به خصوص آنها که در ناحیهٔ «چَعْب و رومز و گرمسیرات» زندگی می‌کنند (ص ۳۴-۳۵).

خوانساری اسب ترکی را نیز دو گونه دانسته است: ۱. اسبان ترکی ایالات قشقایی در ناحیهٔ فارس که هیچ شباهتی به اسب عربی ندارند و شایستهٔ تاخت و تاز نیستند. ۲. اسبان ترکی قراباغ (جمهوری آذربایجان) که از ترکی فارس نیکوترند (ص ۱۰).

در روزگار خوانساری نژاد اسبان بسیار درهم آمیخته، و اسبهای دو خون فراوان پدید آمده است. وی می‌نویسد: ترکمنان و نیز مردم «ولایت ترکستان و ایران که سمت آذربایجان و ایلات شاهسون و قشقایی باشد»، اسبهای عربی را به سرزمین خود برده، اسب ترکی- عربی به دست آورده‌اند که «بسیار با هنر» است، به خصوص اسبهایی که در کوهستان و سرحدات پرورش می‌یابند (ص ۲۸). گاه نیز اتفاق می‌افتد که اسب ترکی (بیشتر از طریق هدیه به شیوخ عرب) به سرزمینهای جنوب راه می‌یابد، یا گاه به دنبال جنگ و غارت یا دزدی، اسبان عربی

به شمال می‌آیند و اسبهای دو خون حاصل می‌شود (همو، ۳۴ـ ۳۵). علاوه‌بر این، گاه از سمت خراسان و ترکمنستان نیز مادیان می‌آورند و با اسب عربی در می‌آمیزند و کره‌های دو رگ پسندیده به وجود می‌آیند (همو، ۸۳).

در هر حال، از نظر خوانساری بهترین نژادها همانا اسب عربی است؛ اما این نوع اسب بر حسب پاکی نژاد اینچنین تقسیم‌بندی شده است: اسب کربلا و بغداد، اسب کرمانشاه و ایلهای اطراف، اسب لرستان و بروجرد و ایلات آن، اسب شوشتر و دزفول و چعب و رومز (که عربی خالصند)، اسب ایلات بختیاری و سرانجام اسب نواحی فارس.

ملاحظه می‌شود که خوانساری به اسبان کردی و ترکمنی که حتماً نیک می‌شناخته، عنایت نورزیده است، حال آنکه اسب کردی در زمان محمد بن محمد مشهور بوده است و در قرن ۱۱ق/۱۷م اسب ترکمنی چندان فراوان بوده که شاردن آن را ــ که از نژاد تاتاری می‌خواند ــ همراه اسب عربی، تنها اسبان ایران تلقی کرده است (۱۰۵/۴).

پراکندگی اسب در ایران: معلوم نیست که اگر کتابهای ادب و تاریخ فارسی را دقیقاً بررسی کنیم، آیا اطلاعات تازهٔ بیشتری در این باره پیدا خواهد شد؟ کتابهای فارسی به راستی سخنی نقل نکرده‌اند و حتیٰ خبر فخر مدبر که می‌گوید: ۴ هزار اسب به دربار امیر بخارا بوده است (ص ۲۱۹)، تا حدی مبهم و نامطمئن می‌نماید.

برای عصر دیلمی گزارش می‌شود که در سپاه عضدالدوله چندان اسب بود که برای نگاهداری آنها به ۱'۸۰۰ مهتر نیاز داشتند (کبیر، ۲۲۳). دیدیم که محمد بن محمد به انواع اسب، حتیٰ اسبان وحشی اشاره می‌کند، اما از گستردگی و حجم رمه‌ها و ایلخیها و سازمان مسئول اسب سخنی به میان نمی‌آورد.

شاردن ــ که در سالهای ۱۰۷۵ و ۱۰۷۸ق/۱۶۶۴ و ۱۶۶۷م به ایران آمده است ــ اطلاعات پر بهایی عرضه کرده است: وی یک بار به ستایش اسبهای ایرانی می‌پردازد و به اسبهای تاتاری (ترکمنی) اشاره می‌کند، سپس اسبهای عربی (خواه عربی ایرانی و خواه عربی شبه جزیره) را بهتر از اسبهای بومی می‌داند (۱۰۴/۴ـ ۱۰۵) و می‌نویسد: ایلخیهای بزرگ به شاه اختصاص دارد و ایلخیها و اسطبلهای شاه در سراسر ایران، خواه سرزمین ماد (آذربایجان و کردستان) و خواه ایالت پارس، پراکنده است (۱۰۹/۴). آنگاه می‌افزاید: هدف دولت از ایجاد این تشکیلات آن است که بتواند در هر زمان که لازم باشد، اسب در اختیار سپاهیان و کارگزاران بنهد (۱۰۹/۴ـ۱۱۰). اما اسب عمدتاً در ایران گران است، زیرا اسب ایرانی را به ترکیه، و خاصه به هندوستان صادر می‌کنند (۱۰۶/۴). وی در جای دیگر فرمانی را که طی آن شاه اجازه داده کمپانی هند شرقی هر ساله شماری اسب به فرانسه ببرد، نقل کرده است (۳۱۱/۳ـ۳۱۲).

بی گمان از دیر زمان هندوستان بازار اسبهای ایرانی بوده است. در *سفرنامهٔ* مارکوپولو (قرن ۷ق/۱۳م) آمده است که اسب در ایران به سبب صدور به هندوستان، بسیار گران است (ص ۳۵ـ۳۶). بسیاری از روایات دلالت بر این دارند که در دوران صفویان اسب از ایران به هندوستان صادر می‌شده است (نک: لسان، ۱۱ـ۱۲؛ برافروخته، ۴۶ـ۴۷، ۵۳، ۵۶ـ ۵۹). ابوالفضل علامی که نژاد اسبهای هندی را شرح داده، نشان داده است که در زمان او تقریباً همهٔ اسبهای هندی از ایران حاصل شده بوده‌اند (۱۴۰/۱ـ ۱۵۰). گزارش دلوش نیز دربارهٔ اسبهای هندی مؤید این مطلب است: عربی [از جنوب ایران]، ایرانی، مُنْجنه (نزدیک به اسبهای ایرانی)، ترکی [از شمال خراسان]، یابو (زاییدهٔ اسبهای محلی و ایرانی)، و اسبهای محلیِ تازی، جنگلی و تتو (I/233).

گزارش کوتاه، اما بسیار پر ارزشی که نظام‌الدین احمد در پایان *مضمار دانش* آورده است، گفتار شاردن دربارهٔ سازمان ایلخیها را تأیید می‌کند و بر اطلاعات ما از شمار اسبان در عصر صفوی می‌افزاید. وی ضمن بحث دربارهٔ «ایلخیهای سرکار خاصهٔ شریف» می‌نویسد: «مادیان کامل و غیره» در نقاط مناسب کشور «به ضبط ایلخی چیان و سرکردگی امیر آخورباشی» بر حسب گزارش سال یونت ایل [۱۰۵۲ق] و «با تصدیق مستوفی دفتر ارباب تحاویل» منهای آنچه به انعام داده شده، ۲۹'۷۰۷ رأس است و از ابتدای همان سال تا آخر سیچقان ئیل [۱۰۵۸ق] به «قورچیان و غلامان و تفنگچیان و توپچیان و ایشک آقاسیان و... ارباب قلم و عساکر و... اطبا و منجمان و شعراء و ارباب طرب» ۲۱'۸۹۸ اسب سپرده شده؛ در «ایام اقامت که احتمال سفر نیست»، بنا به گزارش «مشرف اصطبل»، ۲'۵۵۸ رأس اسب حاضر است (رجب ۱۰۶۷). مؤلف از شمار اسبهای چاپار که هزینه‌شان از «تحویل و زراعت و عمال محال» تأمین می‌شود، اطلاع روشنی ندارد، زیرا گزارشی به دفترخانه نمی‌رسد (ص ۹۲ـ۹۳).

تألیف چندین فرس‌نامه در دورهٔ صفوی نیز بر اهمیتی که فرمانروایان این عصر برای اسب قائل بوده‌اند، دلالت دارد. در عصر دولتهای بعد از صفوی که دیگر آن اقتدار و آن استقرار را نداشتند، نظام اسب‌داری تا حدی بی‌سر و سامان بود و فرمانروایان بیشتر برای نیازهای جنگی به تهیهٔ اسب می‌پرداختند؛ مثلاً نادرشاه در ۱۱۴۵ق/۱۷۳۲م قبایل عرب را وادار کرده بود که ۱۲ هزار اسب برایش ارسال دارند (پیگولوسکایا، ۳۲۱؛ قس: *ایرانیکا*). بعید نیست که اسبهای زیبای چناران از آمیزش همین اسبان با اسبهای ترکمنی پدید آمده باشند (نک: خویلو، ۳۱).

در دورهٔ قاجار، با آنکه در کثرت و پراکندگی اسب در سراسر ایران تردید نیست، اسب‌داری دیگر نظام استوار و روشنی نداشت؛ البته در سپاه و دربار از نگهداری اسب گزیر نبود و گویند که ایلخی اصولاً به دربار وابسته بود و اسبان را پیوسته به ییلاق و قشلاق انتقال می‌دادند و هر چند سال یک بار آنها را به مزایده می‌گذاشتند. در زمان ناصرالدین شاه، شمار اسبان ایلخی را ۱۰ هزار ذکر کرده‌اند (همو، ۲۰)؛ و نیز می‌دانیم که ناصرالدین شاه پیوسته هزار اسب کشیک آماده داشت (معیرالممالک، ۴۶؛ نیز نک: *ایرانیکا*، II/733). دهوتسه می‌گوید: در زمان فتحعلی‌شاه، شمار مادیانهای چمن سلطانیه، ۵ هزار، و شمار

سواران، ۱۴ هزار بوده است (نک: لسان، ۲۳). خوانساری (عصر قاجار) به نژادهای مختلف اسب در گوشه و کنار ایران اشاره کرده، اما از هیچ ایلخی مهم یا مرکز پرورش اسبی سخن به میان نیاورده است. با اینهمه، می‌نویسد که اسب عربی در ایران کم بود، اما کم کم در عصر قاجار، اسبهای عربی نیکو در ولایات ایران پرورش یافت (ص ۲۸) و اینک اسب عربی بسیار است، به ویژه اسبهای قراباغی که در اصل عربی بوده‌اند و اینک با ترکی در آمیخته، و دو رگ شده‌اند، فراوان یافت می‌شوند (ص ۸۲). اما بهترین اسبها را در دارالخلافهٔ تهران باید یافت. زیرا اعیان شهر، خواه از طریق خرید و خواه پیشکش، شمار بسیاری از آنها را فراهم آورده‌اند. جز اینکه اینان از سر بی‌اطلاعی، اسبهای زیبا را ضایع می‌کنند و جز سواری از خانه تا دربار یا حداکثر تا شمیران استفادهٔ دیگری از آنها نمی‌برند (ص ۸۴-۸۵).

اسب در ادب فارسی: در نثر فارسی، آنچه دربارهٔ اسب گفته شده، بیشتر توصیفاتی است که نویسندگان کتابهای اختصاصی، یعنی فرس‌نامه‌ها و کتابهای آداب حرب آورده‌اند که برخی گفتار گذشتگان ایرانی است و برخی دیگر ترجمهٔ روایات اسلامی و عربی. بنابر این، وصف هنری اسب را خصوصاً باید در شعر فارسی جست وجو کرد، نه در نثر.

در کتابهای اسب شناسی و ادب عربی ــ و حتیٰ در فرهنگهای آن زبان ــ ملاحظه می‌شود که نویسندگان پیوسته فصلی در باب «اسب در شعر عرب» می‌گشایند. بدین سان دربارهٔ این موضوع مجموعه‌های گسترده‌ای پدید آمده که به زیباییها و ویژگیها و هنرها و تک تک اندامهای اسب پرداخته است؛ اما در ادب فارسی موضوع چندان مورد عنایت نبوده است. در اینکه اسب در سراسر ادب فارسی حضور مداوم دارد، تردید نیست، ولی این حضور، چیزی از احوال حیوان را باز نمی‌نماید.

کتابی که امید یافتن وصف اسب در آن بیشتر از کتابهای دیگر است، البته *شاهنامهٔ* فردوسی است. اما اسبان *شاهنامه* تقریباً همیشه در قالب بازیگرانی دارای خرد و عاطفهٔ انسانی در صحنه‌های نمایش ظاهر می‌گردند. در میان اسبان معروف چون شبدیز، شبرنگ، ورد و... از همه دلاورتر و پر عاطفه‌تر، بی‌گمان رخش است که چون دوستی دلسوز جان خداوند خویش را از مرگ می‌رهاند، اما سرانجام تقدیر چنین می‌خواهد که بی‌احتیاطی رستم بر هوشمندی او غالب آید و هر دو را به کام مرگ کشد، آنگاه اسب دلاور را چون آدمیان در کنار صاحبش به خاک می‌سپارند.

انتظار می‌رود که فردوسی، آن زمان که رخش را در دسترس رستم جوان می‌نهد، از همهٔ توان شاعرانهٔ خود برای وصف او بهره گیرد؛ اما چنین نیست و بیش از ۶ + ۱ بیت در وصف رخش و ۲-۳ بیت در وصف مادرش چیزی نیامده است. مادر رخش، اسبی خنگ، سینه فراخ، کوتاه لنگ، خنجری گوش، میان نزار (= کمرباریک) است. کرهٔ او «بور ابرشی» (= گلرنگ)، سیاه چشم، گاو دم، سیه خایه و پولاد سم است و نقشهای گلگون سراسر پوست زرد او را پوشانیده است؛ سخت تیزبین است؛ قدرت پیل و اندام شتر و زهرهٔ شیر دارد؛ و در جنگ چون آهوی تازنده است... (۱/۲۵۵-۲۵۶).

اسبان دیگر شاعران کهن ایرانی چون عنصری و مسعود سعد و نظامی (خاصه در صحنهٔ چوگان بازی شیرین و خسرو) نیز بیش از اینها وصف نشده‌اند و تا آنجا که ما اطلاع داریم، همهٔ این مضامین را با تفصیل بیشتر در *دیوان* منوچهری می‌توان یافت.

بی‌گمان منوچهری بیش از هر شاعر ایرانی دیگر، اسب را موضوع هنر شاعرانهٔ خود ساخته است. وصفها و تشبیهای او بیشتر همانهایی است که در دیگر اشعار فارسی، فرس‌نامه‌ها و حتیٰ اشعار عربی یافت می‌شوند. خود او نیز یک تصویر شاعرانه را گاه چند بار تکرار کرده، و از آنها صورتهای کلیشه‌ای ساخته است. از این رو، سراسر *دیوان* او را بررسی کرده، و موضوع اسب را از لابه‌لای اشعار بیرون کشیده‌ایم و اینک فهرست وار نقل، و عمدتاً با عنصری، مقایسه می‌کنیم:

موضوع اسب غالباً در اواسط قصیده‌های منوچهری پدیدار می‌شود و آن بیشتر هنگامی است که شاعر بر اسب می‌نشیند تا به خدمت ممدوح بشتابد. به این مناسبت، گاه تا ۱۰-۱۲ بیت به وصف اسب خود اختصاص می‌دهد. او تنها یک قصیدهٔ ۱۲ بیتی دارد که سراسر در وصف اسب سروده شده است و شاید در ادب فارسی منحصر به فرد باشد.

منوچهری تقریباً همیشه وصف اسب را با عبارت «آفرین بر این مرکب» آغاز کرده (ص ۳۹، ۴۱، ۴۸، ۹۳، ۱۰۲، ۱۱۰، نیز ۶۷: حبّذا اسبی). توصیفات او برخی عمومی و کلی است، گاه ــ مانند فرس‌نامه ها ــ به اندامها و ویژگیهای اسب می‌پردازد و از این میان، انبوهی تصویر در وصف تندپایی او عرضه می‌کند. با توجه به ارجاعاتی که به صفحات *دیوان* داده‌ایم، ملاحظه می‌شود که یک تصویر گاه چندین بار تکرار شده است:

اسب فرخ پی (ص ۳۹) نیک خوی پاک نژاد او (۱۱۱) از نسل «اعوجی» (ص ۴۱، ۱۱۰)، دلدل قامت، براق اندام (ص ۴۱)، رخش فرمان یا رخش رو (ص ۴۱، ۱۱۰)، شبدیز نعل یا شبدیز رنگ (ص ۴۱، ۴۸، ۱۱۰) یا حتیٰ بهتر از اوست (ص ۶۷). شاد دل و تازه رخ است (ص ۴۰). توانایی و بردباری او را این مضامین هویدا می‌کند: شخ نورد و شخ شکن (ص ۳۹، ۴۰، ۶۷، ۹۳)، کوه کن (ص ۴۰، ۶۷، ۹۳)، کارکن و بارکش (ص ۴۰، ۶۷)، راه نورد (ص ۴۰، ۶۷).

تشبیه یا قیاس اسب با دیگر حیوانات در اشعار منوچهری بسیار است: شیرگام، پیل زور (ص ۴۲)، گرگ پوی (ص ۴۲، ۴۷، ۱۰۲، ۱۱۱)، یوزتاز (ص ۱۱۰)، جولان کننده چون عقاب (ص ۴۲، ۴۸)، در هوا چون کلنگ (ص ۴۱، ۴۸، ۱۱۰) و در کوه چون پلنگ (ص ۴۱، ۱۱۰)، در آب چون ماهی (ص ۴۰) و کشتی یا نهنگ (ص ۶۸، ۱۱۰).

جهش اسب بارها وصف شده است: چون باز (ص ۴۲)، چون گوی (ص ۱۱۰) و یا چون رنگ (بز کوهی) و یوز (ص ۶۷، ۱۱۱) و گور (ص ۱۰۲) می‌جهد و از آنجا، این صفات برای اسب آورده شده است:

برق‌جه (ص ۴۰، ۱۱۱)، آهوجه، ببرجه (ص ۶۷)، وادی جه (ص ۹۳).

منوچهری در وصف اندامهای اسب این تشبیهات یا توصیفات را آورده است: پشت چون کمان، پا چون نیزه، گردن چون سپر (ص ۶۷)؛ یا گردن چون نیزه، گوش چون تیغ، دم چون کمند، سم چون ناچخ (تبرزین)، ساق چون کمان (ص ۱۱۱)؛ یا دست و پای و سم و چشم اسب او آنِ شیر و پیل و گور و رنگ است (ص ۴۸). از نمونهٔ وصفهای او در همین صنعت، بیتی است که این مضامین را دربر دارد: گوش، تیز؛ پهلو، فربه؛ میان، نزار؛ کتف، قوی؛ پیشانی، پهن؛ ساق، دراز (ص ۴۰).

توصیفات دیگر او نیز به طور کلی از این معانی خارج نیست: سم گردِ اسب او (ص ۹۳، ۱۱۰) سخت (ص ۴۰) و از پولاد (ص ۵۷) یا از الماس (ص ۴۸) یا روی (ص ۱۱۱) است که سنگ را می‌شکند (ص ۳۹، ۶۷؛ نک: عنصری، ۷۵، ۱۱۶). ساق فولادینش (ص ۴۸) چون ساق گرگ (ص ۱۰۲) یا گور (ص ۱۱۰)، رانش ضخم (ص ۱۱۱)، دندانش سیمین، بینیش چون چاه (ص ۱۱۱) و گوشهایش تیز (ص ۴۰، ۹۳، ۱۰۲، ۱۱۰) است. در این میان، البته شیههٔ اسب که رعد بانگ است (ص ۱۱۰) و به غرش شیر (۳۹) و بانگ کرگدن (ص ۶۷) می‌ماند و کوه را می‌لرزاند (ص ۳۹)، فراموش نشده است.

این اوصاف عموماً با الگوی اسبی که در فرس‌نامه‌ها می‌توان یافت، منطبق است، حتیٰ چند اصطلاح که خاص آنهاست، نیز به کار آمده، مانند: شیر دست (ص ۱۰۲)، خردمو (ص ۹۳)، گرگ پوی (ص ۶۷)... اما در اسب، از همهٔ اوصاف مهم‌تر، همانا سرعت اوست. اسب درعین اینکه چون طاووس زیباست (ص ۱۱۰) و هنگام رهواری، چون کبک می‌خرامد (ص ۳۹، ۴۲، ۴۸، ۱۱۰)، باید بتواند از «بلاساغون تا طراز» را یک شبه (ص ۳۹)، و راه یک ماهه را به یک هفته (ص ۹۳) طی کند و یک ساعته از پل صراط بگذرد (ص ۴۰). پس باید در سرعت چون باد باشد (ص ۳۹؛ نیز نک: عنصری، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۴۸) و هنگام تاخت، پایها را ۳۰۰ گام پیش‌تر از دست نهد (ص ۳۹) و یا از کوهی به کوهی دیگر جهد (ص ۴۰) و در نشیب چون صخره سنگی باشد که سیل از فراز کوه به زیر افکنده است (ص ۴۱؛ نیز عنصری، ۱۱۴). از همین وصفها تأثیر شعر عرب در *دیوان* منوچهری آشکار می‌گردد (قس: بیت ۵۳ از معلقهٔ امرؤالقیس).

این توصیفات مادی و عینی را تقریباً به همین صورت در دیگر اشعار فارسی نیز می‌توان یافت. اسب عنصری نیز چون برق می‌جهد و چون باد و ابر می‌تازد؛ به کوه می‌ماند و چون پرگار می‌گردد (همانجا).

اما نظامی که البته از همین معانی استفاده کرده است (مثلاً: ره‌نورد، دریانورد، آهنین سم و...)، گاه توصیفات شاعرانه‌تر و ذهنی‌تری آورده که در شعر متأخر عرب نیز فراوان است. شبدیز او، نه چون پرگار که چون زمانه می‌گردد (ص ۱۲۳؛ نیز نک: عنصری، ۶۲) و در سرعت از اندیشه نیز پیشی می‌گیرد.

اسب در ایران معاصر: تا اواخر قرن ۱۳هجری هنوز صنعت ماشین آنقدر گسترش نیافته بود که اسب را از زندگی مردم ایران و دستگاههای دولتی بیرون راند؛ حتیٰ در آغاز سدهٔ بعد نیز، ارتش ایران برای امور توپخانه، اسبهای سنگینِ نژاد مجاری وارد می‌کرد.

در ۱۳۰۹ش، ایلخی بزرگی که از زمان قاجاریه مانده بود، با ۷۰۹ اسب، جزو «ارکان حرب» گردید. در ۱۳۱۲ش، ایلخیهای دولتی مازندران هم در ورامین به ایلخی نخست پیوست. سال بعد چندین اسب از اروپا وارد شد و آنگاه ایلخی ورامین، «حوزهٔ اصلاح نژاد و پرورش اسب» نامیده شد و ۲ ایلخی دیگر در مراغه و بجنورد را نیز تحت نظر گرفت. در همین سال باشگاه سوارکاران در جلالیه تشکیل شد و اندک اندک مسابقات اسب دوانی و بازی چوگان و دیگر امور اسب به آن پیوست (خویلو، ۲۰-۲۱).

اما در این سالها، ماشین به سرعت جایگزین اسب می‌گردید و اسب که دیگر از «نیازمندیهای» جامعه و دولت رخت بیرون کشیده بود، ابزار تعیّن و تشخّص، یا وسیلهٔ سوارکاری و بازیهای مختلف شد و ناچار در معرض خطر قرار گرفت. در ۱۳۴۹ش انجمن سلطنتی اسب تشکیل شد و از آن پس، نژادهای اصیل ایران مورد حمایت قرار گرفتند و مراکز پرورش اسب و باشگاههای سوارکاری متعددی در تهران و شهرهای بزرگ تأسیس شد.

در ۱۳۵۲ش، خویلو فهرستی از شمار اسبهای هر استان عرضه کرده که مجموعاً، شامل ۵۳۷ هزار اسب است. در این فهرست، استان گیلان، با ۱۰۱ هزار و مازندران، با ۹۵ هزار در درجهٔ اول و دوم قرار دارند. خوزستان که عمدتاً اسب اصیل عربی پرورش می‌دهد، ۳۳ هزار اسب داشته است (ص ۲۳).

نژادهای کنونی اسب در ایران: مشهورترین نژادهای اسب موجود در ایران، بجز اسبهای بیگانهٔ وارداتی، اینهاست:

نژاد عربی: اسب عربی خواه از شمال ایران، ارمنستان و قفقاز، و خواه از شمال افریقا به سرزمینهای گرم عربستان و خوزستان آمده باشد، در هر حال، تحت تأثیر اوضاع و احوال اقلیمی به شکلی درآمده که پیوسته در سراسر جهان، پسندیده‌ترین اسب بوده است (دربارهٔ مشخصات جهانی اسب عربی، نک: ابراهیم‌پور، «اسب عرب...»، ۳۵).

برخی از نویسندگان ایرانی برآنند که اسبهای خوزستان، اصولاً زادهٔ اسبهای هند و اروپایی و اسبهای بومی هستند، به همین سبب به آنها نام عربی - ایرانی می‌دهند (خویلو، ۴۲-۴۴).

این نکته که ایران، اسب معروف به عربی را به صورت اسب بومی از آغاز در خاک خود پرورش داده، از نظر دست اندرکاران حائز اهمیت بسیار است. به همین سبب در ۱۳۵۱ش انجمن سلطنتی اسب بر آن شد که به نژاد اسبهای خوزستان سر و سامان دهد. کوششهایی در این باره صورت گرفت و سرانجام، با اقدامات مجدانهٔ انجمن ملی اسب، در ۱۳۷۴ش، دسته‌ای از اسبهای خوزستانی با داغ 03 مورد قبول انجمن جهانی اسب عرب (واهو[1]) قرار گرفت و بدین سان ایران به آن سازمان

1. WAHO

جهانی پیوست (قره‌گوزلو، ۱۶ـ۱۷؛ *تبارنامهٔ...*، مقدمه).

نژاد کردی: این‌نژاداز کهن‌ترین‌نژادهای‌آریایی‌است.استخوانهای اسبچه‌های خزر در کردستان نشان می‌دهد که این دو تیره با هم رابطه‌ای کهن داشته‌اند. فیروز اسب کرد را با نقشهای هخامنشی و ساسانی قیاس کرده، اسبهای نسایی را نیای آن می‌پندارد (ص ۱۴ـ ۱۵). ابراهیم پور اسب کردی را زادهٔ اسبهای آریایی شمال شرقی خزر می‌داند و در رابطهٔ آن با اسبچهٔ خزر تردید ندارد. کهنسالی این نژاد و تشابه شدید آن با اسب عربی او را به این سؤال می‌کشاند که آیا اسبهای عربی همان اسبهای کردی نیستند که تحت تأثیر محیط، شکل کنونی را یافته‌اند؟ («اسب کرد»، ۸؛ نیز نک: لسان، ۲۷ـ۲۸؛ خویلو، ۴۱ به بعد). انجمن سلطنتی اسب، در ۱۳۵۰ـ۱۳۵۲ش، یک جلد کتاب دربارهٔ نژاد اسب کرد انتشار داده است.

نژاد ترکمنی: قبایل ترکمن، هنگامی که همراه سلجوقیان به شمال شرقی ایران آمدند، اسبهای ظریف، اما بلند اندام و تیزپای خود را نیز آوردند. این اقوام که تا چندی پیش در دشت مسطح و گستردهٔ ترکمن‌صحرا عمدتاً چادرنشین و گله‌دار بودند، ناچار به اسب عنایت خاص داشتند. کهن‌ترین نژاد شناخته شدهٔ ترکمنی، تکه نام دارد که خود به چندین تیره تقسیم شده است. امروز معروف‌ترین این تیره‌ها عبارتند از آخال تکه و یموت. همین نژاد آخال تکه با اسبهای فارس و خوزستان (شاید به همت نادرشاه) در آمیخته، و نژاد کوچک‌تر اما بسیار شایستهٔ چناران را پدید آورده است.

کثرت و سرعت اسب ترکمنی و وجود مسابقات و سنتهای گستردهٔ محلی، موجب شد که نظر اهل فن به ترکمنستان معطوف گردد و مرکز پرورش اسب گنبد پی‌ریزی شود. این مرکز برای حفظ نژاد ترکمن و نظام بخشیدن به مسابقات کوشش بسیار کرد و کتابی در دو جلد به نام *تبارنامهٔ اسب ترکمن*، و نیز کتابی به نام *اسب و ترکمن* منتشر کرد که شامل اطلاعات وسیعی دربارهٔ نژادها و سوارکاران و اسب‌داران و حتیٰ افسانه‌ها و خرافات و سنتها و ادبیات ترکمنی است.

مسابقات بهاره و پاییزهٔ ترکمن‌صحرا اینک شکل گرفته، و مورد توجه اسب دوستان ایرانی است (نک: لسان ۲۴ به بعد؛ خویلو، ۱۲۹ به بعد).

علاوه بر این نژادهای معروف، بی‌گمان تیره‌های دیگری نیز در گوشه و کنار ایران می‌توان یافت. در حوالی رود ارس، اسبهای کرنگ طلایی ـ زرد لیمویی احتمالاً از آمیزش اسبهای ایرانی با اسبهای قراباغی و کرکی و یا مغول پدید آمده‌اند. عباس میرزا در اثنای جنگهای ایران و روس، شمار بسیاری از اسبان همین نژاد را به آذربایجان آورد (لسان، ۲۷). در شرق ایران، یعنی در مرزهای ایران و افغانستان، اسبهای کوچک و پر تحملی موجود بوده که به کته کن شهرت داشته است (همو، ۲۸)؛ در مازندران و گیلان، انبوهی اسب ــ غالباً کم بها ــ موجود است که بیشتر به کار بارکشی می‌آیند؛ باز در همانجا اسبهای کوچک قامتی[1] یافت می‌شود که سابقه‌ای چند هزار ساله دارند و اکنون به اسبچهٔ خزر معروفند. خانم فیروز در ۱۳۴۴ش شماری از این اسبچه‌ها را به تهران منتقل ساخت (خویلو، ۵۱ به بعد).

مآخذ: ابراهیم پور، «اسب عرب در جهان»، *اسب*، تهران، ۱۳۵۳ش، شم‍ ۴؛ همو، «اسب کرد»، همان، ۱۳۵۳ش، شم‍ ۳؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۷۷ـ۱۸۸۶م؛ امرؤالقیس، *دیوان*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ برافروخته، *تاریخ سواری و سوارکاری در ایران*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش خطیب رهبر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ پیگولوسکایا، ن. و دیگران، *تاریخ ایران*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۶ش؛ *تبارنامهٔ ملی اسب اصیل ایران*، انجمن ملی اسب ایران، تهران، ۱۳۷۴ش؛ خوانساری، عبدالله، *فرس‌نامه*، تهران، چ سنگی، ۱۲۷۹ق؛ خویلو، مجید، *بررسی پرورش اسب در ایران* (رسالهٔ دکتری)، تهران، ۱۳۵۲ـ۱۳۵۳ش؛ *سفرنامهٔ مارکوپولو*، ترجمهٔ حبیب‌الله صحیحی، تهران، ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م؛ شاردن، *سیاحت‌نامه*، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ عنصری، ابوالقاسم، *دیوان*، به کوشش یحییٰ قریب، تهران، ۱۳۴۱ش؛ فخرمدبر، محمد، *آداب الحرب و الشجاعة*، به کوشش احمد سهیلی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ فیروز، لوئیز، «اسب کرد»، *اسب*، تهران، ۱۳۵۳ش، شم‍ ۲؛ قره‌گوزلو، مری لیلی، «پذیرفته شدن اسب اصیل ایرانی به سمت بین‌المللی»، *اسب*، تهران، ۱۳۵۵ش، شم‍ ۲۴؛ قمی، احمد، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان نراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ کبیر، مفیزالله، *ماهیگیران تاجدار*، ترجمهٔ مهدی افشار، تهران، ۱۳۶۲ش؛ لسان، محمود، *اسب ایرانی* (رسالهٔ دکتری)، تهران، ۱۳۱۸ـ ۱۳۱۹ش؛ محمد بن محمد، *فرس‌نامه*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم‍ ۵۷۵۴؛ معیرالممالک، دوستعلی، *یادداشتهایی از زندگانیّ خصوصی ناصرالدین شاه*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ منوچهری دامغانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ نظام الدین احمد، *مضمار دانش*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی، شم‍ ۲۳۱۱؛ نظامی گنجوی، *خسرو و شیرین*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ وزیری، احمدعلی، *جغرافیای کرمان*، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ نیز:

Deloche, J., *La circulation en Inde...*, Paris, 1980; Digard, J. P., *Le cheval force de l'homme*, Paris, 1994; *Iranica;* Mercier, L., notes on *La parure des cavaliers et l'insigne des preux*, Paris, 1924.

آذرتاش آذرنوش

آسباب خانه، مجموعه‌ای از وسایل و ظروف و ابزار و اشیائی که برای بر آوردن نیازهای روزانهٔ اعضای خانواده در خانه فراهم آمده است. اینگونه وسایل بنابر موقعیت جغرافیایی و اقلیمی و نوع جامعه و نظام معیشتی و پایگاه و منزلت طبقاتی صاحبانشان از نظر نوع و جنس و شکل و چند و چونی تفاوتهای بسیاری دارند.

اسباب خانه را می‌توان به دو دستهٔ متمایز تقسیم کرد: یک دسته اشیاء و وسایلی که جنبهٔ کاربردی عام و مشترک دارند و در زندگی روزمرهٔ مردم در همهٔ سطوح اجتماعی به کار می‌روند؛ دستهٔ دیگر اشیائی که بیشتر جنبهٔ آذینی و تجملی دارند و میزان نفاست و زیبایی آنها نشانگر پایگاه و منزلت گروهها و طبقاتی است که آنها را به کار می‌برند.

در آغاز ظهور اسلام، اسباب خانهٔ مردم ساده بود. پیامبر اسلام (ص) پیوسته مسلمانان را از به کار گیری اشیاء نفیس و ظرفهای طلا و نقره و پوشیدن جامه‌های حریر و دیبا پرهیز می‌دادند (نک: ابوالحجاج، ۱۸۷/۲؛ بخاری، ۴۵/۷). اسباب زندگی پیامبر (ص) نیز شامل چند تکه

---

1. pony

چیز ساده مانند دو قدح، به نامهای «ریان» و «عیر»، و یک بستر چرمی و یک چوبدستی به نام «ممشوق» بود (یعقوبی، ۷۱/۲ـ۷۲).

اسباب خانهٔ خلفای راشدین نیز ساده بود. ابوبکر به هنگام مرگ، مهاجران را به ساده زیستن سفارش می‌کرد و می‌گفت: شما را به خدا هیچ‌گاه بالشهای دیبا و پرده‌های حریر در خانه‌هایتان به کار نگیرید (زیدان، ۶۹۲/۱۲). هرگاه غنایم نفیس گوهرنشانی به دست مسلمانان می‌افتاد، عمر می‌گریست و خوف داشت که امت مسلمان به اینگونه اسباب و اشیاء زیبا و گرانبها دل ببندند و از شکوه زندگی سادهٔ پیشین فرو افتند و به خواری زندگی دچار گردند (همانجا).

در وصف اسباب خانهٔ حضرت علی (ع) به هنگام ازدواج با حضرت فاطمه (ع) نوشته‌اند که بر کف اتاق شن ریخته، و روی آن پوست قوچی گسترده بود و آن حضرت به هنگام خواب پوست را از روی پشمین آن می‌گسترد؛ مخدّه یا بالشی چرمی آکنده با لیف خرما هم داشت (حمیری، ۵۳؛ ابن شهرآشوب، ۳۵۳/۳؛ ابن سعد، ۲۳/۸). آن حضرت به هنگام آوردن دختر پیغمبر (ص) به خانه‌اش برای آویختن لباس، چوبی میان دو دیوار اتاق نصب کرد (ابن شهرآشوب، همانجا) و حوله‌ای از آن آویخت و مشک آب و پرویزنی هم برای بیختن آرد فراهم کرد (ابوعلم، ۱۵۶).

ساده زیستی در جامعه‌های اسلامی دیری نپایید و تجمل گرایی در میان خانوادهٔ خلفا و گروهی از سران و بزرگان قبیله‌های عرب، در دورهٔ امویان و به خصوص عباسیان، رواج یافت و تحت تأثیر زندگی پر تجمل طبقات مرفه ایرانی، آنان نیز خانه‌های خود را با اسباب و اشیاء زینتی و نفیس آراستند. بنابر نوشته‌های تاریخی، نخستین کسی که در اسلام به جای نشستن بر زمین، بر کرسی یا تخت نشست، معاویه بود. پس از او، خلفای دیگر نیز از او پیروی کردند و کرسی‌نشین شدند (ابن خلدون، ۴۶۶/۱). نوشته‌اند که هارون الرشید در چادر سیاه بزرگی دوخته شده از پوست خز بارعام می‌داد و خود در چادری دیگر از خز سیاه که در وسط چادر بزرگ برافراشته، و ۱۱ طاقه فرش خز مشکی در آن گسترده بودند، می‌نشست و به پشتیهایی با روکش خز سیاه تکیه می‌داد (جهشیاری، ۳۴۸).

خلفای اموی با اینکه به زندگی بدوی خوی گرفته بودند، اما در خانه‌های خود پرده‌های حریر مصری می‌آویختند و پشتیهای دیبای گوهر نشان در اتاقها می‌گذاشتند. روی پرده‌های زربفت مصری شعارهای دینی مسیحی بافته شده بود، اما هنگامی که عبدالملک مروان به حکومت رسید، دستور داد که از آن پس برروی پرده‌ها به جای شعارهای مسیحی نگارهای عربی و نقشهای قرآنی و کلمات عربی ببافند (زیدان، ۶۹۳/۱۲).

خلفای عباسی بیش از پیش به تجمل روی آوردند. می گویند: سفاح و منصور، به پیروی از گذشتگان، خانه‌های خود را با دیبا و نفیس‌ترین اشیاء ساخته شده از طلا و نقره آراستند و از هر سرزمین و شهری زیباترین و گرانبهاترین کالا را برای زینت خانه‌هایشان وارد کردند. آنان پرده‌های نفیس و پر نقش و نگار را از فسا، سجاده‌ها و قالیچه‌ها را از شوشتر و بخارا، حصیر را از آبادان، تشک و مخده را از دشت و دشتستان، قالیهای زربفت را از ارمنستان، سینیهای چوبی را از مازندران، و ظرفهای شیشه‌ای و سفالین را از بصره می‌آوردند (همو، ۶۹۳/۱۲ـ۶۹۴؛ نیز نک: ثعالبی، ۱۷۰ـ۱۷۱).

بدین‌گونه زندگی سادهٔ مسلمانان دیگرگون شد و فضای خانه‌هایشان با اشیاء نفیس آراسته گردید. از این پس، در هر خانه بجز اسباب ساده‌ای که برای رفع حاجت زندگی فراهم می‌شد، اسباب و اشیاء تزیینی و نفیس هم افزوده شد. این اشیاء تجملی در کارگاههای صنعتی شهرهای مشهور آن زمان ساخته می‌شدند و گاه آثاری اصیل از کار هنرمندان بودند و نقشی مهم در جلوه‌گر ساختن شأن و پایگاه طبقهٔ اجتماعی خانواده‌ها در جامعه داشتند («دائرة المعارف...[1]»، VII/611).

اسباب خانه بر حسب نقشی که در برآوردن نیازهای فردی و جمعی و آسایش اعضای خانواده در زندگی روزانه دارند، بر چند مجموعهٔ بزرگ و متنوع مانند اسباب آشپزخانه، سفره و اسباب سفره و پای سفره، اسباب اتاق نشیمن، اسباب خواب، اسباب روشنایی، اسباب گرمازا و سرمازا، اسباب شست و شو و رفت و روب، اسباب قهوه و چای و اسباب دود و دم یا تدخین تقسیم می‌شوند. هر دسته از این اسباب و اشیاء با جنس و موادی خاص، متناسب با کاربریشان، ساخته شده‌اند: اسباب و وسایل سنگی، چوبی، گلی یا سفالی، فلزی (ساخته شده از مس، برنج، فولاد، روی، نقره و طلا)، شیشه‌ای، چینی، پوستی و چرمی، و چیزهای بافته شده از الیاف پنبه و کتان و ابریشم و الیاف خرما و نی خیزران و... .

اسباب آشپزخانه: اسباب آشپزخانه مجموعه‌ای از وسایل و اشیائی است که در پخت و پز و آماده کردن و نگهداری و پخش غذا در خانه‌ها به کار می‌روند. به روایتی اسطوره‌ای در رسالهٔ فتوت *نامهٔ آشپزان*، نخستین بار جبرئیل فرمان یافت که اسباب آشپزخانه‌ای از درگاه پروردگار برای ابراهیم خلیل (ع) ببرد تا آنها را در پختن خوراک برای کارگران کعبه به کار گیرد. این اسباب به گفتهٔ استادان آشپز اینهاست: یک سفرهٔ پوستی از پوست گوسفند سفیدی که جبرئیل برای آدم و حوا قربانی کرده بود، یک تختهٔ نان بندی از چوب درخت طوبیٰ، نان تراشی از چوب تبرخون (عناب)، و یک دیگ با سرپوش (افشاری، ۱۰۳۰).

اسباب پخت و پز که از کهن‌ترین دوره‌ها در خانواده‌های مسلمانان به کار می‌رفته، اینهاست: ۱. ابزار و وسایل خُرد و نرم کردن دانه‌ها مانند هاونهای کوچک و بزرگ و دستاسها؛ ۲. ابزار بیختن آرد و دانه‌های حبوب و غله مانند الک و غربال؛ ۳. ابزار و وسایل پختن نان مانند ساج یا طبق نان بندی، تختهٔ چوبی ورزِ خمیر، چوبه یا شوبق برای باز کردن

1. *Encyclopedia...*

چانهٔ خمیر، لاوک یا تشت خمیر زنی، سیخ و انبرک نان پزی، کاردک خمیر، و سبد و سفرهٔ خمیر؛ ۴. ابزار و وسایل خوراک‌پزی مانند دیگچه و دیگ و پاتیل یا قِدر، تابه یا مِقلا، کماجدان، کفگیر، کفچه یا قاشق، کاسه و شکّره، و سیخ کباب‌پزی یا سفّود؛ ۵. ابزار بریدن و تکه کردن گوشت و سبزی، و ابزار شکستن و خرد کردن استخوان و چوب و هیزم، و ابزار پوست کندن میوه‌ها مانند کارد و کاردچه و گزلیک و چاقو و رنده و ساطور و تبر؛ ۶. ابزار تیز کردن مانند سنگِ فسان یا سنگ ساب و چاقو تیز کن و آژینه؛ ۷. ظرفهای ذخیره و نگهداری مواد خوراکی، از جامدات و نباتات گرفته تا مایعات، مانند خم و خمره و خمچه، مَشک و خیک، کندو و تاپو، جوال و کیسه، سبو و کوزه، و جعبه‌ها و قوطیهای مخصوص نگهداری ادویه‌ها و سبزیهای خشک.

این اسباب و ابزارها را از جنسهای گوناگون مثل سنگ و سفال و چوب و فلز، به خصوص مس و برنج و آهن و فولاد می‌ساختند. شهرهایی از سرزمینهای اسلامی و ایران به ساختن و صادر کردن برخی از این اسباب و ابزارها معروف بوده‌اند؛ مثلاً شهر آمل به ساختن اسباب چوبین آشپزخانه مانند کفچه و کاسه و طبق و امثال آن، از چوب شمشاد، در جهان اسلام بنام بود (حدود *العالم*، ۱۴۵ـ۱۴۶). همچنین شهرهای طوس، مرو، سغد و سمرقند در ساختن دیگهای بزرگ سنگی (همان، ۹۰؛ لسترنج، 471؛ مقدسی، ۳۲۴/۲؛ مناظر احسن، ۱۳۶)، و شهر گرگان و شهرهای کنارهٔ دریای خزر به ساختن ظرفهای چوبی آشپزخانه از خلنگ (= شمشاد) معروف بوده‌اند (متز، 386). برای تیز کردن کارد و چاقو و ابزارهای برندهٔ دیگر، سنگ فسان از طوس (حدود *العالم*، همانجا) و از کوه رضویٰ نزدیک مدینه به همه جا می‌بردند. سنگ ساب کوه‌رضویٰ در جهان‌اسلام و ایران‌به «سنگ‌فسان‌مکّی» معروف بوده است (نک: همان، ۳۳).

متز اسباب آشپزخانهٔ فاطمیان را به استناد گزارشی از ناصر خسرو بیشتر از جنس مس دانسته است (همانجا). ناصرخسرو می‌گوید: در مصر سبوهای بزرگی از برنج می‌ساختند که هر یک ۳۰ من آب می‌گرفت (ص ۹۴). همو در *سفرنامه* اش از ساختن ظرفهای سفالین مثل کاسه و قدح و طبق در مصر خبر می‌دهد و می‌نویسد: این ظرفها «چنان لطیف و شفاف» اند «که دست چون بر بیرون نهند، از اندرون بتوان دید». سپس می‌گوید: این ظرفهای سفالی را چنان رنگ آمیزی می‌کنند که به هر سو آنها را بگردانی، چون بوقلمون رنگ دیگر نمایند (ص ۹۳). سمرقند نیز در ساختن دیگهای بزرگ مسین و قمقمه‌های خوب شهرت داشت (مقدسی، ۳۲۵/۲).

اسباب پخت و پز و ذخیره کردن و نگهداری مواد غذایی عشایر و قبایل کوچنده به سبب نقل و انتقال مستمر از مکانی به مکانی دیگر بیشتر مسی، چوبی، پوستی و گلیم باف بوده است. ظرفهای مسی «جُم» یا پیاله، دیگ یا دیس، «کیل» یا لگن، «کماج» و قاشقهای چوبی مانند «کمچهٔ چوبی»، چند دیگ بزرگ برای جوشاندن شیر و تهیهٔ ماست، چند مشک و «مشکول» (مشک کوچک) برای دوغ زنی و کره‌گیری و ذخیرهٔ کرهٔ آب کرده و آب خوراکی، «هور» یا خورجین برای ذخیرهٔ گندم و آرد، «هورژین» برای گذاشتن اسباب و ظرفها و ملزومات دیگر و «همبون» (انبان) برای نگهداری مواد دیگر خوراکی، از جمله اسباب آشپزخانهٔ عشایر بختیاری ایران را تشکیل می‌دادند (نک: دیگار، ۲۱۵، ۲۲۳).

در ابتدا، اجاق آشپزخانه‌ها را از خشت خام و گل، و یا گل و آجر می‌ساختند و دودکشی هم در بالای آن ــ که به پشت بام راه داشت ــ می‌گذاشتند. پس از رواج منقلهای فلزی و چراغهای نفتی خوراک پزی و به دنبال آن انواع اجاق فرنگی و اجاقهای مبلی نفت سوز و گازی و برقی و چراغهای گوناگون خوراک پزی، اجاقهای خشتی و آجری به تدریج بر افتاد. آنگاه رفته رفته دولابچه و قفسه و کابینت در و شیشه‌دار چوبی و فلزی ساده و تزیینی نیز جای طاقچه و رف سنتی را در آشپزخانه‌ها گرفت.

سفره و اسباب سفره:

سفره: سفره یا خوان چیزی است که روی آن ظروف غذا و خوردنیها و نوشیدنیها را می‌گذارند. سفره‌ها معمولاً از چرم یا پارچه یا مشمع بوده است. سفرهٔ عامهٔ مردم عموماً یک تخته پارچهٔ کتانی یا یک قطعه چرم بود. شهرنشینان، به خصوص قشر مرفه و اعیان، سفره‌های پارچه‌ای دستبافت نقش‌دار و گلدوزی شده، یا پارچه‌های حریر و قلمکار به کار می‌بردند. بسیاری از مردم هم از مجمعه برای خوردن غذا استفاده می‌کردند. مجمعه دو گونه بود، یکی گرد و بزرگ به نام «خوان» و دیگری گرد و کوچک به نام «خوانچه». خوان و خوانچه را از چوب و مس و گاهی از نقره می‌ساختند. نوعی خوان پایه‌دار هم بود که آن را «قوائمی» می‌خواندند و بیشتر در خانهٔ بزرگان به کار می‌رفت (فقیهی، ۶۸۶).

در آغاز ظهور اسلام و در دورهٔ حیات پیامبر اکرم (ص) و خلفای راشدین، مردم به هنگام خوردن غذا تخته فرشی روی زمین می‌گستردند و ظروف غذا و خوراکیها را روی آن می‌چیدند و در اطراف آن می‌نشستند (حسن، ۴۹۷/۱). مردم مدینه سفرهٔ پارچه‌ای به کار می‌بردند. سفره را روی قطعه‌ای چرم که دورادور آن را قالیچه انداخته بودند، می‌گستردند (علی، ۷۳ـ۷۴). در ایران از سفره‌های چرمی، کتانی و کرباسی، به خصوص سفره‌های کتانی و کرباسی قلمکار بافت یزد و اصفهان استفاده می‌کردند. در میهمانیهای عمومی، سفره‌های بزرگ کرباسی گازرشو (گازر شست) می‌گستردند (محمد بن منور، ۶۹/۱). در دورهٔ قاجار نخست سفره‌ای چرمین روی قالی می‌گستردند، سپس روی آن یک سفره از پارچهٔ کتان گلدار می‌کشیدند، آنگاه اسباب سفره و ظرفهای خوراکیها را روی آن می‌چیدند (پولاک، ۹۵). خانواده‌های شهری، غنی یا فقیر، معمولاً یک قطعه مشمع رنگی یا پارچهٔ کتانی و دستبافت روی فرش پهن می‌کردند و دور آن می‌نشستند و غذا می‌خوردند (رایس، ۱۳۱). گیلانیان و دیلمیان نوعی سفرهٔ محلی که از «گالی» (نوعی گیاه مردابی) بافته شده بود و «گالی سفره» نامیده

می‌شد، استفاده می‌کردند (پاینده، ۱۰۷، حاشیه).

در دورهٔ امویان، در خانهٔ برخی از بزرگان و اعیان عرب استفاده از نیمکت چوبی یا میز چوبی برای چیدن اسباب سفره، و کرسی یا صندلی برای نشستن به دور میز و خوردن غذا معمول شد (حسن، همانجا؛ علی، ۲۱۱)؛ سپس در مصر و سوریه، مردم از میز و کرسی نیز که قبلاً در خانه‌های ممالیک مصر (حک ۶۵۰-۹۲۲ق) معمول بود، برای پذیرایی از مهمانان استفاده می‌کردند (کونل، 122).

در قرون وسطیٰ در تالار غذاخوری خانه‌های بزرگان عرب نیمکتها و صفه‌هایی قرار داشت که روی آنها را با تشک و بالشهای نرم پوشانده بودند. در جلو آنها میزهای کوتاهی می‌گذاشتند و روی آنها اسباب سفره و بشقابهای مسی و نقره‌ای را می‌چیدند. در مواقع عادی، اعضای خانواده به هنگام خوردن غذا روی بالش یا پوست بز یا گوسفند می‌نشستند و روی میز کوتاهی که در جلو آنان بود، غذا می‌خوردند (مظاهری، 78-77).

رفته رفته در فضای خانهٔ شهرنشینان، به ویژه خانه‌های حکومتگران و رجال و بزرگان و خانه‌های ملاکین و خانهای عشایر و روستایی ایران، اتاقی مخصوص برای «سفره خانه» یا «ناهارخوری» اختصاص یافت. پس از گسترده شدن ارتباطات اقتصادی و فرهنگی میان سرزمینهای اسلامی و ایران با سرزمینهای اروپایی، انواع میزها و صندلیهای ناهارخوری نیز به اتاقهای ناهارخوری و سفره‌خانه‌ها راه یافت.

اسباب سفره: اسباب سفره مجموعهٔ ظرفها و وسایلی است که به هنگام خوردن غذا روی سفره می‌چینند و در پای سفره فراهم می‌آورند. جنس اسباب سفره، و ساده یا نقش‌دار بودن، و اندک و بیش بودن آن به نوع جامعه، دورانی که مردم در آن زندگی می‌کرده‌اند و موقعیت اجتماعی و اقتصادی خانواده بستگی داشته است.

انواع کاسه و بشقاب به اندازه‌های کوچک و بزرگ، قاب و قدح و لنگری، انواع دوری لب تخت پهن و توگود، کوزه و تنگ و جام و پیاله و افشره خوری، قاشق، چنگال و کفگیر و ملاقه، نمکدان، فلفلدان و سماقدان از جمله اسباب سفره بوده است. خانواده‌های طبقهٔ متوسط و مرفه جامعه معمولاً از ظروف چینی یا ظروف مسین کنده‌کاری شده و کعب‌دار، و خانواده‌های کم‌درآمد از ظروف گلین و سفالی لعابدار و مسی ساده استفاده می‌کرده‌اند.

پلو را در قاب و لنگری چینی یا مسی، خورش را در بشقابهای توگود و به اصطلاح خورش‌خوری، آش و آبگوشت و هلیم را در کاسه و قدحهای بزرگ چینی یا سفالی یا مسی، دوغ و شربت را در تنگ بلور و قدح چینی، ماست و ترشی و مربا را در پیاله‌های ماست خوری و ترشی خوری و مربا خوری، پنیر و سبزی را در دوریهای لب تخت چینی یا لعابی، و نمک و فلفل و سماق را در نمکدان و فلفلدان و سماقدان می‌ریختند.

مسلمانان، در دورهٔ عباسیان، غذا را در سینیهای مسین گرد می‌گذاشتند و آنها را روی میز کوتاهی در اتاق می‌نهادند. سینی خانهٔ توانگران از نقره، و میزشان از چوب خیزران ــ که بر آن صدف و لاک سنگ پشت نشانده بودند ــ ساخته شده بود (حتی، 335).

استفاده از قاشق و چنگال رسم نبود و مردم غذایشان را بیشتر با دست می‌خوردند. دلاواله در وصف چگونگی سفرهٔ غذا در ضیافتهای شاهانه، به گذاشتن چند قاشق در سفره برای میهمانان خارجی اشاره می‌کند و می‌نویسد: سفرهٔ قلمکار بزرگی در اتاق پهن کردند. ۸ قاب پر از پلو که هر یک چاشنی مخصوصی داشت، روی سفره چیدند. نان نازک بسیاری روی سفره گذاشتند. ظروف غذا را هم دورادور سفره چیدند. دو غلام بچه به روی سفره رفتند و برای میهمانان نشسته در پیرامون سفره، غذا کشیدند. چند قاشق چوبی هم سر سفره بود که تنها ما فرنگیها از آن استفاده کردیم (ص ۲۶).

روستاییان خوراک را در سینی یا مجمعه می‌ریختند. هر یک از افراد نشسته در پای سفره یک قرص نان ضخیم و بزرگ پیش خود می‌گذاشت و روی آن از سینی خوراک می‌ریخت و با دست می‌خورد (رایس، ۱۳۱). گیلانیان پلو را در سینی یا «بلوط» (= قاب) می‌ریختند. هر کس که در پای سفره نشسته بود، مقداری پلو با دست در کاسهٔ خود می‌کشید و با قاشق چوبی یا ملاقه خورش روی آن می‌ریخت و با دست می‌خورد (پاینده، ۱۱۰).

در دورهٔ امویان برخی از خانواده‌های بزرگان به هنگام خوردن غذا از قاشقهای چوبی یا قاشقهای چینی استفاده می‌کردند (حسن، ۴۹۷/۱). از قاشقهای بزرگ ملاقه مانند نیز در برداشتن مایعات و ریختن آن در جامها و پیاله‌های خود استفاده می‌کردند. شربت را هم با قاشقهای دسته‌دار بلند چوبی یا چینی می‌نوشیدند (علی، ۲۱۱). امیرعلی در وصف میز غذای اشراف دورهٔ اموی و عباسی می‌نویسد: روی میز غذا پهلوی هر بشقاب قاشقهای چینی یا آبنوس و چنگالهای دو شاخه به نام «جنجال» می‌گذاشتند (ص ۴۲۲).

برخی از خانواده‌های رجال و اعیان ایرانی نیز از قاشق برای خوردن غذا استفاده می‌کردند. برخی با قاشقهای متعدد غذایشان را می‌خوردند. در وصف آداب غذا خوردن مهلبی، وزیر معزالدولهٔ دیلمی نوشته‌اند که پیوسته دو غلام در دو سوی او بر سر سفره می‌ایستادند. غلام جانب راست او حدود ۳۰ قاشق شیشه‌ای دست نخورده در دست می‌گرفت و آنها را یک به یک به وزیر می‌داد. وزیر پس از هر قاشق غذایی که می‌خورد، آن قاشق را به غلام دست چپ خود می‌داد و دوباره قاشقی دیگر می‌گرفت و استفاده می‌کرد (نک: فقیهی، ۶۹۲). ابن بطوطه در وصف خانهٔ مجلل امیر خوارزم به سفره‌ای که در تالار خانه برای او گستردند، اشاره می‌کند و می‌نویسد: در این سفره کفچه‌هایی زرین کنار ظرفهای طلایی و نقره‌ای پر از ناردانه، و کفچه‌هایی چوبین در کنار ظرفهای شیشه‌ای عراقی پر از انگور و خربزه نهاده بودند (۳۶۸/۱).

بستن پیش‌بند به هنگام آشپزی و در سر خوان به هنگام خوردن غذا پیشینهٔ دراز دارد و در جامعه‌های اسلامی و ایران از قدیم رسم بوده

است. پیش‌بندهای سر سفره معمولاً از کتان و کرباس دوخته می‌شد. در عهد اموی عربها به هنگام خوردن غذا پیش‌بند روی سینهٔ خود می‌آویختند (حسن، همانجا). علی نیز از حوله‌هایی که عربها در سر سفره به دور گردن خود می‌آویختند یا بر خفتان خود می‌بستند، یاد می‌کند (ص ۲۱۱).

در قدیم میان برخی از خانواده‌ها رسم بود که در پای سفرهٔ غذا ظرفی هم برای انداختن استخوان و هسته و آشغال و آب دهان بگذارند. الثاریوس از این ظرف با نام «توفتان» (= تفدان) نام می‌برد و می‌نویسد: ایرانیان بیشتر در میهمانیهایشان از تفدان استفاده می‌کنند و در میان هر دو نفر نشسته در پای سفره یک تفدان می‌گذارند (ص ۲۷۰).

شست و شوی دست و دهان با آب، پیش و پس از خوردن غذا، در سر سفره از دیرباز میان ایرانیان و عربها رسم بوده است. پور داود در آداب سر خوان ایرانیان به نقل از *روایات داراب هرمزدیار* می‌نویسد: رسم ایرانیان این بود که پیش و پس از غذا، هر یک با آبی جداگانه دستهای خود را بشویند («خاموش بودن...»، ۲۷۶). اسباب شست و شو آفتابه و لگن بود که معمولاً آنها را از سفال یا مس و یا برنج می‌ساختند. برخی خانواده‌ها آفتابه و لگنهای ورشو یا نقره‌ای کنده‌کاری شده و پر نقش و نگار به کار می‌بردند (کونل، 123؛ نیز نک: رایس، ۱۳۱-۱۳۲).

ایرانیان، در میهمانیهای پرشکوه، گرد گیاه خوشبوی «اُشنان» در کف دست میهمانان می‌ریختند و آفتابه و لگن می‌آوردند تا دستهایشان را با آب و اشنان بشویند و با دستمال دبیقی دستهایشان را خشک کنند (فقیهی، همانجا). از رسمهای دیگر در میهمانیهای بزرگان، افشاندن عطر و گلاب بر دست و روی میهمانان پس از خوردن غذا و شستن دستها بوده است. عنصرالمعالی فرزند را به پاسداری از این رسم سفارش می‌کند و می‌گوید: «چون میهمانان نان خورده باشند، بعد از دست شستن، گلاب و عطر فرمای» (ص ۷۲). در خانه‌های اغنیای کاشان، پیش از شام خادمی با آفتابه و لگن به سر سفره می‌آمد. میهمانان دست راست خود را که با آن می‌خواستند غذا بخورند، با آب سرد آفتابه در لگن می‌شستند. پس از بر چیدن سفره و اسباب سفره، خادمانی با آفتابه و لگن به اتاق می‌آمدند و این بار آب گرم روی دست میهمانان می‌ریختند، تا چربی دستشان را بشویند. بعد هم گلاب به ایشان می‌دادند، تا با آن دست و صورت خود را معطر کنند (کلانتر، ۲۴۵-۲۴۶).

از آداب دیگر سر سفرهٔ غذا پاک کردن چربی دست و دهان پس از خوردن غذا، با دستمال یا حوله بود. در جامعه‌های اسلامی، به خصوص در دوران امویان و عباسیان، رسم بود که در پیش‌دست هرکس دستمالی سر سفرهٔ غذا می‌گذاشتند (علی، ۴۴۲)، تا چربی دست و دهان را با آن پاک کنند. هلال صابی در وصف خوان غذای یکی از وزیران آل بویه به دستمالهای مخصوص پاک کردن چربی دست و دهان، پیش از غذا و حوله‌های مخصوص خشک کردن دست و دهان، پس از غذا اشاره می‌کند. وی می‌نویسد: خوان غذا را سرپوش می‌گذاشتند و روی سرپوش دستار دبیقی می‌کشیدند و زیر آن سفره‌ای پوستی می‌انداختند. دورادور خوان، دستمالهایی برای پاک کردن دست و دهان میهمانان می‌گذاشتند. پس از خوردن غذا، خادمانی آفتابه و لگن می‌آوردند و آب بر روی دست میهمانان می‌ریختند و خادمانی دیگر حوله به آنان می‌دادند تا دستشان را خشک کنند. سپس گلاب به دست و صورتشان می‌افشاندند (ص ۲۶۱-۲۶۲).

در دورهٔ صفوی، گذاشتن دستمال سر سفره ظاهراً رسم نبوده است. دلاواله در شرح ضیافتهای شاهان صفوی می‌نویسد: هر یک از میهمانان در بَرِ شال کمر خود دستمال بزرگ و پر نقش و نگاری داشت که در بافت آن ابریشم یا تارهای طلا به کار رفته بود. میهمانان پس از خوردن غذا، دستمالهایشان را از پر شال خود بیرون می‌آوردند و دستها و دهانشان را پاک می‌کردند (ص ۲۶).

ابو مطهر ازدی در کتابش *حکایة ابی القاسم البغدادی* آورده است که ظاهراً خلال کردن دندانها پس از خوردن غذا از قدیم در میان اعیان و اشراف معمول بوده است. او می‌نویسد: در میهمانیها پس از خوردن غذا و بر چیدن سفره، خدمتگزاران خوشرو و خوش‌پوش به داخل اتاق می‌آمدند و چوبهای تراشیده و معطری به دست میهمانان می‌دادند. میهمانان با این چوبها دندانهایشان را خلال می‌کردند (نک: فقیهی، ۶۹۲).

اسباب اتاق نشیمن: اسباب اتاق نشیمن مجموعهٔ اسباب و وسایلی را دربر می‌گیرد که در فضا یا فضاهایی از چادر یا خانه برای نشستن و لمیدن و آسودن اعضای خانواده و میهمانان، می‌گسترند و می‌چینند. چادرنشینان دامدار، به شیوهٔ زندگی صحراگردی، پیش از اینکه از پشم گوسفند و موی بز و کرک شتر برای بافتن اسباب و وسایل و ابزار زندگی خود استفاده کنند، از پوست حیوانات و نی و شاخه و چوب اسباب و وسایل خود را می‌ساختند. مردم جامعه‌های عشایری، نخستین گروه از اجتماعات انسانی بودند که از پشم ریسیدهٔ گوسفند زیراندازی شبیه گلیم و قالی بافتند و در زیستگاههای خود به کار بردند. رفته رفته فن و هنر گلیم بافی و قالی بافی از میان عشایر به میان مردم روستانشین و شهرنشین راه یافت و کم کم صنعت گلیم بافی و قالی بافی، و کاربرد گلیم و قالی به صورت کفپوش در خانه‌ها رواج و توسعه یافت و در همهٔ سرزمینهای اسلامی جا باز کرد.

عام‌ترین کفپوش در خانه‌های مسلمانان جهان و ایران حصیر بود که آن را به تنهایی یا همراه قالی یا نمد در اتاق می‌گستردند و روی آن می‌نشستند. حصیر را از انواع گیاهان آبی مانند پیزُر (جگن) و نی و بَردی (پاپیروس، گیاهی جگن‌مانند) و برگ خرما می‌بافتند. معروف‌ترین حصیر جهان اسلام، در سده‌های ۳ و ۴ق حصیری بود که در آبادان می‌بافتند. مقدسی (۱۲۸/۱) از دو نوع حصیر زیبا و عالی به نام «عبادانی» (آبادانی) و «سامان» (از آبادیهای سمرقند) یاد می‌کند که در آن دوره مشهور بودند و حصیر بافان مصری از آنها تقلید می‌کردند.

پس از آن حصیرهای نی بافت مرغوب شهرهای دیگر ایران و مصر و بغداد جای خود را در خانه‌های مردم باز کرد. توانگران دورهٔ عباسی از نوعی حصیر آبادانی استفاده می‌کردند که در تُنُکی و ریز بافتی و نرمی مانند پارچه تا می‌خورد و جمع می‌شد (نک: مناظر احسن، ۲۲۹). برخی از مردم حصیرهای آبادانی و سامان را نرم‌تر از خز ابریشم شوش و ظریف بافت و دوست داشتنی‌تر از فرشهای زربیه شمرده‌اند (همو، ۲۳۰). حصیرهای دارابگرد فارس نیز مانند حصیرهای آبادانی شهرت یافته، و همه‌جا گیر شده بود (مقدسی، ۴۴۲/۲).

کاربرد کفپوش گلیم و قالی در خانه‌های مردم ایران، از زمانهای بسیار دور، احتمالاً از زمان ساسانیان، مرسوم بوده است. گزارش مؤلف حدود *العالم* از «زیلوهای قالی» که در برخی از شهرهای آذربایجان‌مانندخوی‌و نخجوان‌می‌بافتند (ص ۱۶۰)، بافت «جامه‌های فرش» در سیستان (ص ۱۰۲)، «فرشها و زیلوها و گلیمهای با قیمت» در فارس (ص ۱۳۰)، و «فرش طبری» در آمل (ص ۱۴۵) نشان دهندهٔ کاربرد عام کفپوش قالی بافت در سدهٔ ۴ق در ایران است. در همین دوره، بنابر اطلاعاتی که حدود *العالم* می‌دهد، نمد و زیلو و گلیم، به خصوص انواع گلیم مانند «گلیم سپید گوش»، «گلیم کبود» و «گلیم دیلمی زربافت» (ص ۱۴۵، ۱۴۶) از کفپوشهای رایج در خانه‌های مردم ایران بوده است.

نمد، زیلو، گلیم، پلاس، حصیر و نوعی قالی درشت بافت معمولی، کفپوش اتاق بیشتر خانواده‌های کم درآمد و متوسط، و قالی و قالیچه و گلیمهای خوش بافت وگرانبها، کفپوش خانه‌های مردم مرفه بوده است. اعیان و اشراف کف اتاقهای خانه‌های خود را در تابستان با حصیر ــ که گرما را به خود نمی‌گیرد ــ می‌پوشاندند. علی می‌نویسد: خانواده‌های ثروتمند و مرفه شهر مدینه کف خانه‌هایشان را در زمستانها با قالیهای نفیس می‌پوشاندند و تابستانها آنها را جمع می‌کردند و حصیر به جای قالیها می‌گستردند. برخی خانواده‌ها نیز دورادور اتاقهای پوشیده‌باقالی‌راقالیچه‌هایی‌می‌انداختند،تاخانه‌خدایان‌ومیهمانانشان روی آنها بنشینند (ص ۷۳، ۲۰۲). در برخی خانه‌ها، در کنار دیوارهای اتاقها تخت و نیمکت می‌گذاشتند و روی آنها قالی و قالیچه می‌گستردند و می‌نشستند. در میان مردم شهر قاهره رسم بود که کف اتاقها را با حصیر بپوشانند و روی تخت و نیمکتهای اتاقها، قالیچه‌های نفیس و گرانبهای ایرانی بگسترند (ویت، ۱۳۷).

کفپوش خانهٔ ایرانیان، به خصوص شهرنشینان، قالی و «کناره» و «سرانداز» و «پادری» بود. قالی را در میان اتاق می‌انداختند و اطراف آن را با چند تکه کناره می‌پوشاندند. در بالای اتاق، روی قالی و کناره یک سرانداز یا «کلگی» می‌گستردند. در پایین اتاق و دم در هم یک پادری، قالیچهٔ بسیار کوچک، می‌انداختند، تا از ورود خاک و گل به اتاق جلوگیری کند. در قدیم، به خصوص در دورهٔ قاجار، در بسیاری از خانه‌ها حصیری بر کف اتاق می‌انداختند و روی آن را با قالی فرش می‌کردند. سراندازهایی نمدین یا قالی بافت هم روی قالی در اطراف اتاق می‌گستردند (رایس، ۱۳۱؛ بروگش، ۲۶۲/۱). تا یک سدهٔ پیش، اتاق مردم طبقهٔ متوسط کاشان با گلیم و نمد نراقی و کاشی فرش شده بود (کلانتر، ۲۵۱).

دیگر اسباب مورد استفاده برای نشستن در جامعه‌های سنتی سرزمینهای اسلامی، انواع پشتی، مانند مخده، بالش، بالشتک و متکا بود. این اسباب و وسایل را در اتاق نشیمن یا میهمانخانه دورادور اتاق، و متکی به دیوارها، می‌چیدند و به هنگام نشستن به آنها تکیه می‌دادند. پشتیها را معمولاً با الیاف درخت خرما و پر پرندگان، به خصوص پر قو، می‌آکندند و روی آنها رویه‌ای قالی بافت یا روکشی از پارچهٔ شال، ترمه، مخمل و یا اطلس می‌کشیدند.

کاربرد انواع پشتی از آغاز ظهور اسلام در سرزمینهای اسلامی معمول بوده است. اعراب مخده‌ها و بالشها را که روکشی از حریر و ابریشم زربفت داشت، روی مصطبه‌ها و سکوهای دور اتاق می‌گذاشتند (لوین، ۴۵۹).

از اسباب دیگر اتاق نشیمن باید از کرسی (تخت) و صندلی و میز که از چوب ساخته می‌شد، نام برد. از نقشهای برخی از مهرها و سکه‌های بازمانده از دوره‌های کهن ایران، می‌توان دریافت که نوعی صندلی در برخی از جامعه‌های ایرانی به کار می‌رفته است. طبق سند به دست آمده از عیلام، عیلامیها در میانهٔ هزارهٔ دوم ق‌م نوعی صندلی پشت نردبانی به کار می‌برده‌اند. شاید کاربرد این نوع صندلی در جامعهٔ عیلامی آن زمان جنبهٔ آیینی داشته، و فقط در مراسم و مناسک مذهبی به کار می‌رفته است (نک: پوپ، VI/2629). اگرچه این سند پیشینهٔ کاربرد صندلی را به عنوان وسیله‌ای برای نشستن، به بیش از ۴ هزار سال می‌رساند، اما مسلماً صندلی در آن زمان از اسباب استفاده شده برای نشستن، نزد عامهٔ مردم نبوده است.

از سدهٔ ۱۴ق، استفاده از انواع صندلی تاشو و راحتی و دسته‌دار با نشیمنگاه چوبی، چرمی، حصیری، پارچه‌ای و میز و «مبل» (نوعی نیمکتهای یک و چند نفره) در خانه‌های مردم کشورهای اسلامی و ایران معمول شد.

جهانگردان فرنگی از تداول میز و صندلی و مبل در اتاقهای پذیرایی و نشیمن و ناهار خوری مسلمانان در دو سدهٔ اخیر خبر می‌دهند (کرزن، ۱۴۸/۱). اعتمادالسلطنه می‌نویسد: «ارباب ثروت» در دورهٔ ناصری «در داشتن مبل همه با هم تفاضل می‌کنند و تفاخر می‌نمایند» (*المآثر...*، ۱۵۴/۱).

آرایه‌بندی اتاقها: آرایه بندی اتاقها، به شکل معیشت و پایگاه طبقاتی و وضع اقتصادی مردم و رسم و آداب فرهنگی رایج در جامعه بستگی داشته است.

آرایه‌های طاقچه و رف: کف طاقچه‌ها را طاقچه‌پوش می‌گستردند. نوع جنس طاقچه پوشها بستگی به دارایی و شأن و مقام اجتماعی صاحب‌خانه‌داشت. پارچه‌های گلدوزی شده(لوتی، ۱۵۱)،پارچه‌های ابریشمی ریشه‌دار یا زنجیره‌دار (دالمانی، ۱۴۹)، چلوار یا مخمل یا

پارچه‌های اطلسی و تافتهٔ زربفت و ترمهٔ کشمیری (نجمی، *دارالخلافه*، ۳۴۵) از جمله طاقچه پوشهایی بود که در بیشتر خانه‌ها به کار می‌رفت. برخی از خانواده‌های مرفه ایرانی روی طاقچه‌پوشها را مروارید دوزی می‌کردند، یا با ماه و ستاره‌هایی از طلا و نقره و یا هسته‌های آلبالوی نقره‌ای می‌آراستند (مستوفی، ۱۷۸/۱). توانگران طاقچه پوش خانهٔ تازه عروسان را معمولاً از زر خالص می‌کردند (*لغت نامه*، ذیل طاقچه پوش).

درون طاقچه‌ها را با مجموعه‌ای از اسباب چینی و بلور خوش نقش و نگار و اشیاء زینتی چشم‌گیر می‌آراستند. معمولاً اسباب و ظروف مورد حاجت روزانه و میهمانیها را روی طاقچه‌ها، و اسباب و اشیاء قدیمی و نفیس را دور از دسترس و روی رفها می‌چیدند.

عربهای شهرنشین اشیاء نفیس و گرانبهایی مانند ظروف چینی کهنه و ظروف نقرهٔ ملیله‌کاری و میانهٔ قلیانهای چوبی منبت شده و صندوقچه‌های عطر و چیزهای قیمتی دیگر را با سلیقهٔ خاص درون طاقچه‌ها و در برابر چشم می‌چیدند (لوین، ۴۵۹؛ علی، ۲۰۳).

اعیان و رجال تهران، طاقچه‌های خانه‌های خود را با اسباب و اشیائی مانند «لاله‌های پایه بلور و شمعدانهای با مَرْدَنگی و لاله‌های فنری با کاسهٔ لاله و حقه‌های سرپوش دار و آجیل خوری و تنگها و گیلاسهای مرصع و سادهٔ شربت خوری و تنگهای آبلیموخوری و ظرفهای بلور پایه‌دار میوه‌خوری و فنجان و نعلبکیهای چایخوری و آینهٔ قاب برنجی و نقره و طلا» تزیین می‌کردند (مستوفی، همانجا). رفها را نیز با برخی از همین گونه اسباب و اشیاء و چیزهای نفیس دیگری مانند گلدانهای چینی و بلور و «دست دلبر»ها و کوزهٔ قلیانها و سرقلیانهای عکس‌دار و قاب و قدحهای چینی مرغی و قندانها و چایدانهای نگین نشان و ظروف طلا و نقره تزیین می‌کردند. دست دلبر، گلدانی بوقی شکل بود که پنجهٔ زیبایی آن را احاطه کرده، و سر دست گرفته بود (شهری، *تهران قدیم*، ۳۰۴/۴).

در خانه‌هایی که بخاریهای گلی و گچی دیواری داشتند، معمولاً روی کُتّه یا کُرْنهٔ بخاری (سربخاری) چند تکه از اسباب خانه گذاشته می‌شد. این اسباب معمولاً یک دست آینه شمعدان یا آینه و چراغ و گلدان و یک جلد *قرآن* کریم و *دیوان* حافظ بود. برخی خانواده‌ها روی سربخاری اتاقهای خود جار، یعنی چراغ فتیله‌ای نفت سوز پایه‌بلند بلوری یا مرمری یا برنزی، گلدانهای چینی، لاله‌های یک شاخهٔ (یا تک پایه) آویزدار، آینهٔ قدی و نیم قد، ساعت، شمایل و عکس می‌چیدند (همان، ۳۰۵/۴).

آرایه‌های آویختنی: در و دیوار و پنجره‌های خانه را بر حسب کاربری هر یک از آرایه‌های آویختنی، با اسباب و اشیائی که جنبهٔ دوگانهٔ کاربردی و تزیینی داشتند، می‌آراستند. در و پنجرهٔ اتاقهایی را که با فضای بیرون خانه مربوط بودند، با پرده و رودری می‌پوشاندند. این کار بیشتر برای دور نگهداشتن اعضای خانواده از چشم بیگانه، و نیز جلوگیری از تابش آفتاب تابستانی و نفوذ سرمای زمستانی به درون اتاق و ملایم نگهداشتن هوای خانه بود.

آویختن پرده در خانه، از زمانهای بسیار قدیم در ایران و جهان اسلام معمول بوده است. مسلمانان از سده‌های نخستین اسلامی برای استتار و تزیین زیستگاه خود از پرده استفاده می‌کرده‌اند. بزرگان قوم و قبیله و مردم مرفه پرده‌های حریر و دیبا که گاهی مطرز و کتیبه‌دار بود، در خانه‌های خود می‌آویختند. مردم بیشتر سرزمینهای اسلامی پارچه‌های پرده‌ای مورد نیازشان را از شهرهایی در ایران و عراق و مصر ــ که در صنعت پرده بافی شهرت داشتند ــ وارد می‌کردند (*حدود العالم*، ۱۳۹). پرده‌های بافت واسط عراق (مقدسی، ۱۲۹/۱) و بُصّنای خوزستان (نک: اصطخری، ۹۲) و بیلقان آذربایجان (*حدود العالم*، ۱۶۱) بسیار نیکو، و در جهان اسلام معروف بود و در خانه‌های مردم به کار می‌رفت. نقش و نگارهای روی پرده‌ها نمونهٔ نقش و نگارهای روی پوشاک ملی مردم هر منطقه بود. از این رو مسافری که در شهری می‌گشت، با دیدن نقش پرده‌های آویخته از پنجره‌های خانه‌های مردم می‌توانست دریابد که در چه شهری است (متز، ۱۹۴/۲). فاطمیان مصر در خانه‌هایشان پرده‌های حریر زربفتی می‌آویختند که بر روی آنها نقشهٔ جغرافیایی سرزمینها و صورت پادشاهان و رجال و مدت سلطنت پادشاهان و شرح حال رجال و طول عمر آنان ترسیم، و نوشته شده بود (زیدان، ۷۰۲/۱۲).

آویختن قالیچه‌های خوش نقش و نگار و صورت‌دار و پارچه‌های حریر و دیبای نقش‌دار و مطرز به آیه‌های قرآنی و حدیثهای مذهبی و شعرهای شاعران و پرده‌های نقاشی و انواع آینه و چراغ از دیوارهای فضای درون خانه‌ها از آرایه‌های مرسوم در جامعه‌های اسلامی بود. آل علی می‌نویسد که مردم اندلس دیوارهای اتاق‌پذیرایی را با «الحائطی»، پارچهٔ پشمینه‌ای که نقشهای زیبایی از مناظر طبیعی روی آن بافته بودند، می‌آراستند (ص ۳۱۳).

اعتمادالسلطنه در چگونگی خانه آرایی مردم دورهٔ قاجار می‌نویسد: «امروز خانه‌های اغنیا و متوسطین همه با اسباب زینتی مانند قندیلهای بلورین و مسرجه‌های زجاجی و آبگینه‌های سنگی و اوانی مستطرف و پرده‌های مطرز و میز و صندلیهای ممتاز و مخدات مستحدث آراسته شده است» (*المآثر*، ۱۵۴/۱). یکی از جهانگردان در وصف تالار پذیرایی شاهزاده صارم الدوله و تزیین آن به شیوهٔ معمول اعیان آن دوره می‌نویسد: یک آینهٔ سنگی قدنما در وسط دیوار قرار داشت. روی دیوارها پرده‌های نقاشی رنگی بزرگ از مناظر زیبا و دختران رقاصه با لباس کولیها آویخته بودند (ویلز، ۱۵۲).

عامهٔ مردم شهری و روستایی نیز اتاقهای خانهٔ خود را مطابق با سنتهای فرهنگی رایج در جامعهٔ خویش با اسباب زینتی مختلف می‌آراستند. زینت بخش دیوارهای خانهٔ ایشان معمولاً قالیچه و گلیم خوش نقش و نگار و پارچه‌های مخملی و کتانی و ابریشمی گلابتون دوزی و نقره دوزی شده و دست بافتها و دست ساختهای محلی و پرده‌نقاشیهای عامیانه و انواع شمایل مقدسان و پهلوانان اسطوره‌ای و

حماسی بود. آنان معمولاً روی دیوارهای داخل طاقچه‌های اتاق، شمایل و عکس و پارچه‌های گلدوزی می‌کوبیدند و از جرزهای میان طاقچه‌ها قالیچه‌های عکسی و «آنتیک» می‌آویختند و لاله‌های ۳شاخهٔ دیوارکوب بر آنها نصب می‌کردند (نک: شهری، همان، ۳۰۵/۴). آویزهای اسفندرنگی و چشم پناههای تزیین شده را هم که خاصیت و کارکرد آنها را دور کردن آفت و بلا و ارواح شریر و خبیث از محیط زیست می‌دانستند، همچون آرایه در اتاقهای نشیمن خانه به کار می‌بردند.

اسباب خواب: اسباب خواب مردم معمولاً از چند تکه زیرانداز و رواناز و چند زیرسری تشکیل می‌شد. در ایران باستان، به بستر و رختخواب اهمیت بسیار می‌دادند. به گفتهٔ گزنفون پارسیها روی بسترهای خیلی نرم می‌خوابیدند. رختخوابهایشان را روی قالیهایی که کف اتاق را پوشانده بود، می‌گستردند تا زبری کف زمین را کمتر احساس کنند (نک: نیرنوری، ۱۲۴). در *سفرنامهٔ* مارکوپولو به هنر سوزن‌کاری زنان و دختران کرمانی اشاره شده، و آمده است: زنان رومتکایی، ملافه (ملحفه) و نازبالشهایی از حریر را به زیبایی و ظرافت تمام سوزن‌کاری و گلدوزی می‌کنند (ص ۴۵). شاردن اسباب رختخواب هر یک از اعضای خانوادهٔ شهرنشین مرفه ایرانی را، در دورهٔ صفوی، شامل یک تشک، یک شمد، دو بالش و یک لحاف پنبه‌ای بر می‌شمارد و می‌نویسد: تشکها از پارچهٔ مخمل و لحافها از پارچهٔ ابریشمی زربفت و به رنگهای گوناگون دوخته می‌شد (IV/20-21؛ نیز نک: همو، ۲۲۶/۴).

کاربرد تختخواب به شکل کنونی آن ظاهراً در میان عموم مسلمانان تا اواخر قرون وسطیٰ مرسوم نبوده است. هر خانواده رختخواب پیچی داشت که رختخوابها را در آن می‌گذاشت. رختخواب پیچ جامه‌ای پشمی یا ابریشمی و یا کتانی بود که آن را اصطلاحاً «چادرشب» یا «چادر رختخواب» می‌گفتند. بافتن پارچهٔ چادرشب در بسیاری از شهرها و روستاهای ایران، به خصوص در مازندران و گیلان و خراسان که از مراکز نساجی به شمار می‌رفتند، معمول بود. چادرشبهایی که از ابریشم طبیعی یا نخ پنبه در قاسم آباد گیلان بافته می‌شد، برای دوختن پرده و رختخواب پیچ به کار می‌رفت.

طبق رسم معمول، شبها چادرشب را می‌گشودند و رختخوابها را از آن در می‌آوردند و می‌گستردند و روی آن می‌خوابیدند و روزها رختخوابها را در آن می‌پیچیدند و در پستو یا صندوقخانه جای می‌دادند. برخی نیز از رختخواب پیچ به جای پشتی یا مخده استفاده می‌کردند و آن را در اتاق کنار دیوار می‌گذاشتند و به آن تکیه می‌دادند. سلاطین در خانه‌هایشان «فراش خانات» یا رختخواب خانه داشتند و در آن رختخوابها، چادرها و سراپرده‌ها و جامه‌دانها و همهٔ اسباب مربوط به «شلائت النوم» یا خواب جامه‌ها را می‌گذاشتند (نویری، ۲۲۶/۸).

در اواخر سدهٔ ۳ و آغاز سدهٔ ۴ق، نوعی تختخواب با دوره و قاب در جامعه‌های اسلامی، به خصوص در میان خانواده‌های طبقات بالا و توانگران عرب، به کار می‌رفته است (EI^2، ذیل اثاث). در کتاب *تاریخ صنعت و اختراع* به تختخوابهای پایه کوتاهی اشاره می‌شود (۳۹۲/۱) که احتمالاً در این زمان یا سده‌های بعد میان مسلمانان سرزمینهای شرقی مورد استفاده بوده‌است. تصویر این تختخوابها به شکل قابی ۴ پایه با طنابهایی از لیف خرما در نقاشیهای مینیاتور آمده است. روی این تختخوابها را تشک می‌انداختند و بالش می‌گذاشتند و آنها را به جای دیوان در کنار دیوار اتاق قرار می‌دادند. بیهقی نیز به کاربرد تختخواب در اوایل سدهٔ ۵ق اشاره می‌کند و می‌نویسد: پس از اینکه خوارزمشاه از اسب فرو افتاد و دستش شکست، «او را در سرای پرده بردند به خرگاه و بر تخت بخوابانیدند» (ص ۳۴۸). مناظر احسن به تصویری از تختخواب در *مقامات حریری* اشاره می‌کند که احتمالاً بهره‌گیری مردم را از تختخواب در این دوره نشان می‌دهد؛ اما روشن نیست که راه یافتن چنین تختخوابی به جامعهٔ دورهٔ عباسی چگونه بوده است (ص ۲۲۷).

تختخواب بیشتر خانواده‌های عرب شهرنشین در گذشته همان صفه یا دیوان بود که در اتاقهایشان می‌ساختند. روزها روی صفه‌ها می‌نشستند و شبها رختخواب را روی آنها می‌گستردند و می‌خوابیدند (حتی، ۴۲۴؛ لوبن، ۴۶۱؛ دورانت، ۴(۲)/۲۰۳). عربها نیمکتی شبیه تختخواب به کار می‌بردند که به آن «مَرْتَبه» می‌گفتند. مرتبه کار تخت و بستر را با هم می‌کرد. آنان نوعی تختخواب دوردار نیز به نام «فِرَنجی» به کار می‌بردند. این تختخواب از خارج از سرزمینهای اسلامی، یعنی فرنگ، به جامعه‌های عرب راه یافته بود (نک: EI^2، همانجا).

امروزه کاربرد تختخوابهای چوبی و فلزی، به شکلهای گوناگون ساده و تزیینی میان مردم جهان اسلام بسیار رواج یافته، و در زمرهٔ اسباب ضروری خانهٔ خانواده‌های مرفه درآمده است. «ننو» یا «ننی» و گهواره نیز از اسباب خواب کهن و دیرین کودکان شیرخوار ایرانی و عرب بوده است. ننو را معمولاً از چرم یا پارچهٔ ضخیم و محکم به صورت ساده یا آرایه‌بندی شده می‌ساختند و با ریسمانهایی که به ۴ گوشهٔ آن بسته می‌شد، به دیوار می‌آویختند، تا آزادانه در هوا حرکت کند. اما گهواره را از چوب یا فلز می‌ساختند و ۴ پایه داشت.

اسباب اصلی ننو و گهواره یک تشکچه و یک لحافچه و یک نازبالش کوچک بود. روی ننو و گهواره را معمولاً با پارچه‌ای نازک و ظریف می‌پوشاندند تا هم از تابش نور تند به کودک بکاهد و هم کودک را از گزند حشرات محفوظ دارد. این پوشش پارچه‌ای را «ننو پوش» یا «گهواره پوش» می‌نامیدند. امروز از تخت بچه که فرنگی‌سازها از چوب یا فلز می‌سازند، به جای گهواره برای شیرخواران و کودکان استفاده می‌کنند.

اسباب روشنایی: ایرانیان دست کم از هزار سال پیش از میلاد از نوعی چراغ که با روغن می‌سوخت، استفاده می‌کردند. چراغ برنزی به دست آمده از مقبرهٔ ارجان در هزارهٔ اول ق‌م (نک: توحیدی، ۳۰۵) مؤید کاربرد آن در ایران بوده است. چراغهایی که در سده‌های نخستین اسلامی به کار می‌رفته، عموماً سفالی، لعابی و مفرغی بوده است. این چراغها با روغن می‌سوختند. چند تکه سرامیک و شماری مینیاتور

برجای مانده، چراغهایی را نشان می‌دهند که از شیشه ساخته شده بودند و در مصر زمان ممالیک به کار می‌رفتند. این چراغها در زمرهٔ اسباب روشنایی تجملی محسوب می‌شدند. در همین دوره شمعدانهای مسینی‌هم برای روشنایی در موصل می‌ساختند که‌برخی‌از آنها زرکوبی و نقره کوبی شده بودند (نک: *تاریخ صنعت*، ۳۹۴/۱).

در دورهٔ عباسیان، مردم از شمع گچی و پیهی و انواع چراغ روغنی یا پیه‌سوز استفاده می‌کردند. خلفای عباسی مانند سفاح و منصور، و اعیان و بزرگان عرب خانه‌های خود را با شمعهایی از عنبر که آنها را در شمعدانهای زرین و نقره‌ای می‌گذاشتند، روشن نگه می‌داشتند (زیدان، ۶۹۳/۱۲). دلاواله از کاربرد شمعهای ستبر و بلندی که هر یک دست کم ۲ تا ۳ شب می‌سوخت، و پیه‌سوزهای فلزی و نقره‌ای دهانه گشاد و کوتاه در ایران سخن می‌گوید و می‌نویسد: در خانه‌های شاهزادگان نیز از همین پیه‌سوزها استفاده می‌شده است. وقتی پیه‌سوزها را روشن می‌کردند، زیرشان ظرفهایی می‌گذاشتند که چربی آنها روی قالیهای کف تالارها و اتاقها نریزد (ص ۲۱۰-۲۱۱). دوبُد در گزارش خود از لرستان و خوزستان به کاربرد شمع و فانوس شمعی برای روشنایی اشاره می‌کند و می‌نویسد: شمعها را در شمعدانهای پایه بلند با لاله‌های شیشه‌ای دهانه باز، یا در فانوسهای چوبی که پیرامون آن را با پارچه پوشانده بودند، می‌گذاشتند (ص ۳۴۰).

از دورهٔ صفوی تا آخر دورهٔ قاجار، چراغهای پیه‌سوز و روغنی و نفتی و فانوسهای پارچه‌ای شمع‌سوز و فانوسهای بغدادی (فانوسهای بادی) نفت سوز در ایران به کار می‌رفته است. در همین دوره نیز به تدریج کاربرد جاریا چراغ لامپادار فتیله‌ای یک یا دو شعله با سرپیچ و انبار و پایهٔ فلزی یا بلور یا مرمر یا چینی، چراغهای گردسوز، چلچراغ که معمولاً از سقف می‌آویختند، و سرانجام چراغ زنبوری یا توری در میان خانواده‌های ایرانی معمول شد. در دورهٔ قاجار، اعیان تهرانی در خانه‌های خود نفیس‌ترین چراغها را به کار می‌بردند. در اتاقهای اندرونی از لاله‌های پایه‌بلند بلور، شمعدانهای با مردنگی، لاله‌های فنری با کاسهٔ لاله، و حقه‌های سرپوشدار، و در اتاقهای بیرونی خود از چراغهای بلوری دیوارکوب و چلچراغ و لالهٔ فنری استفاده می‌کردند (نجمی، *دارالخلافه*، ۳۴۵-۳۴۶). تالار پذیرایی شاهزاده صارم الدوله را چراغهای لالهٔ چینی پایه‌دار و شمعدانهای نقره‌ای نگین نشان روشن می‌کرد. چند چراغ لاله هم روی ستون و دیوارها جای داشت و چلچراغی مجلل و زیبا از میان سقف تالار آویخته شده بود (ویلز، ۱۵۲).

در صد سال اخیر مردم ایران و دیگر جامعه‌های اسلامی از انواع اسباب روشنایی نوین استفاده می‌کنند. چراغهای امروزی بیشتر با نیروی برق، گاز و باتری روشن می‌شوند.

اسباب گرمازا و سرمازا: نخستین روش ایجاد گرما و سرما بهره‌گیری از شیوه‌های گوناگون معماری در ساختمان خانه‌ها از جمله رو به آفتاب یا رو به نسا ساختن، ضخیم گرفتن دیوارها، بلند یا کوتاه ساختن سقف، اندازه‌های در و پنجره، ساخت بادگیر و نصب سایبان و ساخت ایوانها و آفتاب شکنهای عمودی و افقی، ساخت سرداب، ساختن اتاقهایی با سقف دو پوشه و گل اندود کردن روزانهٔ بام خانه و هماهنگ کردن آنها با آب و هوا و دمای اقلیمها و حوزه‌های مختلف جغرافیایی بوده است (لوین، ۴۶۱؛ پیرنیا، «مردم واری...»، ۳۴؛ سلطان‌زاده، ۳۸۴؛ متز، ۱۱۹/۲-۱۲۰؛ مناظراحسن، ۲۲۲-۲۲۳؛ ثعالبی، ۶۵-۶۶).

اسباب گرمازا: نخستین منبع گرمازا نزد مردم چادرنشین و ده نشین، «چالهٔ آتش» یا «آتشدان» یا «اجاق» بود که از آن، هم برای پخت و پز و هم گرم کردن فضای چادر و خانه در هوای سرد بهره می‌بردند. آتشدان یا اجاق را روی زمین و در داخل چادر یا اتاق خانه می‌کندند. گاهی هم دور لبهٔ آن را با چیدن خشت یا سنگچین کردن و گِل رُس گرفتن بالا می‌آوردند. در برخی خانه‌ها بالای چالهٔ آتش یا تنور، «خیشور» یا بادگیری با کلاه فرنگی کوچکی در طاق ساخته بودند (پیرنیا، «بادگیر...»، ۴۹) که دود آتش را از فضای خانه بیرون می‌کشید.

یکی دیگر از وسایل گرم کنندهٔ عمومی و رایج در میان خانواده‌های ایرانی و برخی از سرزمینهای اسلامی مانند افغانستان، کرسی بوده است. کرسی، تخت یا چهارپایهٔ چوبی مربع شکلی است که در زمستان آن را بر فراز چالهٔ آتش، یا تنور یا کَلَکْ و یا منقل آتش می‌گذاشتند و دور آن می‌نشستند. اسباب کرسی اینهاست: منقل گلین (کلک) یا منقل فلزی گِرد و چند ضلعی و ۸ ترک، کفگیرک و خاک انداز و ابریقچه‌های آب که در زیر کرسی روی سینی زیر منقل و در کنار آن می‌گذاشتند، لحاف بسیار بزرگی که روی کرسی می‌انداختند، تشکچه‌هایی که پای کرسی در ۴ طرف آن می‌گستردند، و بقچه‌های رختخواب و متکا و مخده‌هایی که دورادور آن می‌چیدند، تا به هنگام نشستن در پای کرسی به آنها تکیه دهند. دلاواله از کاربرد کرسی در زمان صفویان در سراسر ایران خبر می‌دهد (ص ۱۴-۱۵).

شهرنشینان مرفه که خانه‌هایی چند اتاقه داشتند، زمستانها یک «کرسی دم دستی» برای اعضای خانواده در اتاق رو به آفتاب می‌گذاشتند. این‌اتاق‌را اصطلاحاً «کرسی‌خانه» می‌نامیدند. کرسی‌خانهٔ خانواده‌های اعیان و بزرگان معمولاً در شاه‌نشین و اتاق مربع شکلی بود که در بخش بالای تالار خانهٔ آنان قرار داشت (نک: *لغت نامه*، ذیل کرسی خانه). این گروه از مردم که میهمانان و بُرو بیای فراوان داشتند، یک کرسی جداگانه نیز به نام «کرسی میهمان» در اتاق یا تالار پذیرایی می‌گذاشتند.

از وسایل گرمازای دیگری که به تدریج در خانه‌ها معمول شد، بخاریهای دیواری و بخاریهای دستی بزرگ و کوچک بود که با چوب و هیزم یا زغال سنگ و نفت می‌سوخت. ویل دورانت می‌نویسد: مردم فارس در عهد عضدالدوله از منقل دستی که در آن زغال چوب می‌سوزاندند، استفاده می‌کردند. به گفتهٔ او ظاهراً در آن زمان هنوز

بخاری دیواری در خانه‌ها به کار نیفتاده بود (۴(۲)/۲۰۳). پیرنیا پیشینهٔ پدیده‌ای به نام بخاری دیواری را در خانه‌ها، بنابر آثاری که از خانه‌های دورهٔ صفوی به دست آمده، خیلی قدیم دانسته است (همانجا). همو می‌نویسد: برای جلوگیری از پخش دود بخاری دیواری در فضای اتاق، «نقاب» یا «کرنه»ای در بالای بخاری می‌ساختند (همان، ۵۰).

کلانتر ضرابی دربارهٔ شیوهٔ گرم کردن فضای خانهٔ اغنیای کاشان می‌نویسد: در و اُرسیهای اتاق را از داخل با پرده‌های سرمه‌ای قمیص یا بنارس، و از خارج با تجیرهای دولایی کرباسی می‌پوشانند. روی قالیها روفرشی پتوی کُرک و اِحْرامی پشم می‌کشند و کرسی بزرگی در آن می‌گذارند. علاوه بر آن، در اتاقهای اندرونی بخاری هم روشن می‌کنند، در صورتی که در اتاقهای بیرونی کرسی نمی‌گذارند و فقط بخاری روشن می‌کنند (ص ۲۵۱).

به روایت برخی از تاریخ نگاران اسلامی مانند مسعودی و جاحظ، در دورهٔ عباسی، شیوهٔ همگانی گرم نگه داشتن خانه‌ها در زمستان، سوزاندن زغال چوب در منقل بود. عامهٔ مردم منقلهای سنگی یا آهنی به کار می‌بردند و خلفا و توانگران از منقلهای زرین و سیمین در خانه‌های خود استفاده می‌کردند (نک: مناظر احسن، ۲۲۳-۲۲۴).

اسباب سرماز: در سده‌های نخستین اسلامی از وسیلهٔ خنک کننده‌ای به نام خیش استفاده می‌شده است. فرهنگهای قدیم فارسی یکی از معانی مصطلح خیش را پارچهٔ کتانی (نک: اوحدی، ۹۳؛ *برهان قاطع*) و از «بدترین کتان» (میدانی، ۳۵؛ سجزی، ۱۰۸/۱) دانسته‌اند. طبیب هروی در *بحر الجواهر*، خیش را «پرده‌ای از کتان که به میان خانه درآویزند و برای ترویح آن را به حرکت درآورند» معنی کرده است. خیش پردهٔ کتانی یا کرباسی ستبر و خشنی بود که ریسمانی به آن می‌بستند و آن را مانند بادبان از سقف خانه می‌آویختند. با کشیدن و رها کردن ریسمان، خیش به حرکت در می‌آمد و هوایی خنک و مطبوع در فضای خانه می‌پراکند. برای خنک‌تر کردن هوای خانه، خیش را با آب و گلاب خیس می‌کردند (نک: متز، ۱۲۰/۲؛ نیز نک: مناظر احسن، ۲۲۰).

اتاق یا خانه‌ای را که خیش در آن کار می‌گذاشتند، به عربی «بیت الخیش» (مقدسی، ۴۴۹/۲)، و به‌فارسی «خیش‌خانه» و «خشن‌خانه»، و در هند «خس خانه» می‌نامیدند (بیهقی، ۱۲۱؛ *برهان قاطع*، ذیل همین کلمات). بیهقی از خیشهایی که در خیش‌خانهٔ مسعود در کوشک باغ عدنانی هرات آویخته شده بود، سخن می‌گوید و می‌نویسد: در آن خانه آب از حوض بر بام خانه می‌رفت و از مزملها (لوله‌ها و شیرهای آب) بر خیشها می‌ریخت و آنها را تر می‌کرد (همانجا). ابن بطلان از «خیشهای دوتایی» که برای دفع گرما در تابستانها به کار می‌گرفتند، نام می‌برد و می‌نویسد: «اصلاح هوای گرم به خیش‌خانه‌ها و زیر زمینها و آب سرد و یخ باید کردن» (ص ۱۶۸).

خیشها و خیش‌خانه‌ها را به شکلهای گوناگون می‌ساختند. گونه‌ای از خیش‌خانه‌ها به شکل یک چارطاقی کپر مانند بود که آن را با خار شتر یا نی و یا پیش (شاخهٔ درخت خرما) و معمولاً در کنار آب می‌ساختند. تابستانها درون آن می‌نشستند و از بیرون بر آن آب می‌پاشیدند. با وزش باد و نسیم به خار و نی، هوای تازه و خنکی از لابه لای آنها به فضای داخل خیش خانه می‌آمد (نک: *برهان قاطع*؛ *آنندراج*). اینگونه خیش‌خانه از هزارها سال پیش در ایران، به خصوص بلوچستان و سیستان به‌کار می‌رفته‌است و آن را «خارخانه» یا «آدوربند» (باستانی، ۳۴۷) می‌نامیدند.

مقدسی از کاربرد «بیت الخیش» در فارس گزارش می‌دهد و می‌نویسد: عضدالدولهٔ دیلمی در خانه‌اش «بیوت الخیش» ساخته بود. آب کاریزی که از روی بامها گذر می‌کرد، بر روی آنها می‌پاشید و هوای درون آنها را خنک می‌کرد (همانجا؛ نیز نک: متز، همانجا). از گونه‌های دیگر خیش خانه یکی هم خیمه‌ای بود از کتان که دورادور درون آن را شاخ و برگ بید می‌چیدند و روی آن آب می‌پاشیدند (*آنندراج*؛ *برهان قاطع*)، یا تکه‌های بزرگ برف یا یخ می‌گذاشتند، تا هوای داخل خیمه را خنک سازد (متز، همانجا). «قبة الخیش» یا گنبد خیش نیز نوعی دیگر از خیش خانه بود. در این خیش خانه، خیشی روی گنبد خانهٔ تابستانه کار می‌گذاشتند و آن را پیوسته با آب تر می‌کردند (ثعالبی، ۶۶). توانگران دورهٔ عباسیان، تکه‌های بزرگ یخ را در گنبد اتاق مرکزی خانه می‌گذاشتند و کسانی را می‌گماردند تا پیوسته یخها را باد بزنند تا نسیم سرد برخاسته از یخ، هوای خانه را خنک کند (مناظر احسن، ۲۲۱-۲۲۲). مظاهری قبة‌الخیش را اتاقی توصیف می‌کند که بر دیوارهای آن پاره‌های نمد می‌آویختند و یک لولهٔ سوراخ سوراخ به صورت افقی از بالای نمدها می‌گذراندند؛ آنگاه آب را در لوله می‌انداختند تا از سوراخهای آن به روی نمدها بریزد و آنها را مرطوب کند تا وزش نسیم یا باد، هوایی خنک در فضای اتاق پخش کند (ص 81).

یکی دیگر از رایج‌ترین اسباب خنک کننده در خانه‌ها بادبزن بوده است. بادبزنها را معمولاً از نی و برگ خرما می‌بافتند. در ساخت بادبزن پارچه و چوب و گاهی استخوان عاج فیل هم به کار می‌رفت. بادبزنها عموماً سقفی یا دستی بودند. در ایران بادبزنهای سقفی را که با کشاکش ریسمانی حرکت می‌کرد، «بادفر»، و نوع بسیار بزرگ آن را «بادکش» می‌نامیدند (نک: اوحدی، ۲۹؛ *برهان قاطع*، ذیل همین کلمات). در قدیم، شهرهایی در صنعت بادبزن سازی و صدور آن به شهرها و سرزمینهای دیگر شهرت داشتند؛ از آن جمله ترمذ در کنار رود جیحون بود. در این شهر صنعت حصیربافی و ساخت بادبزن رواج فراوان داشت (*حدود العالم*، ۱۰۹).

زیدان از بادبزنی به نام «مذاب» نام می‌برد و می‌نویسد که این بادبزن از اختراعات و ساخته‌های هنرمندان دورهٔ عباسیان بوده، و پیش از آن چنین بادبزنی در سرزمینهای اسلامی به کار نمی‌رفته است. روی این نوع بادبزن را شعر می‌نگاشتند (۶۹۵/۱۲). مظاهری از کاربرد بادبزنهای مخصوص سقفی در تالارهای بزرگ، در قرون وسطیٰ که با نیروی دست حرکت می‌کرد و بادبزنهایی که آنها را در برابر پنجره‌های

اتاق می‌گذاشتند، تا نیروی باد آنها را به حرکت درآورد، یاد می‌کند (همانجا).

امروزه نیز، مردم ایران و دیگر سرزمینهای اسلامی بجز انواع بادبزنهای سنتی حصیربافت یا نی بافت، از بادبزنهای نوین برقی و دستگاه کولر آبی و گازی و سیستمهای تهویهٔ مطبوع برای خنک کردن فضای زیستگاههای خود استفاده می‌کنند.

برف و یخ از عمده‌ترین سرد نگهدارنده‌های مواد فاسد شدنی در فصول گرم سال بود. یخ یا برف را در مَرتبانهای سفالی لعابدار دهن گشاد و شکمدار و یخدانهای حصیر بافت می‌ریختند و مواد فاسد شدنی را، به صورت خام یا پخته، در ظرفهایی می‌گذاشتند و در کنار برف و یخ می‌نهادند. در دورهٔ عباسی از چنین وسایلی استفاده می‌کردند (مناظر احسن، ۱۳۳).

برای خنک نگهداشتن آب آشامیدنی، بیشتر از کوزه‌های سفالی استفاده می‌شد. کوزه‌های آب را شب در مسیر جریان هوا می‌گذاشتند تا نسیم و ایاز شبانگاهی آب درون آنها را خنک کند. سطح بیرون کوزه‌ها را نیز، گاهی با پارچهٔ ستبر کتانی و کنفی می‌پوشاندند، تا از اثر گرما بر کوزه و آب آن بکاهد.

در دورهٔ عباسی، برای سرد نگهداشتن آب و مایعاتی مانند روغن وَ کره از کوزه‌ای سفالی با پوشش حصیری و کرباسی و یا از کوزهٔ گلین که در روستای مذار میسان، در جنوب ایران ساخته می‌شد، استفاده می‌کردند(همو، ۱۴۰). امروزه از انواع یخ دان یا صندوق، فلاسک، یخچال و فریزر نفتی و برقی و گازی برای سرد نگهداشتن مواد فاسد شدنی در هوای گرم، استفاده می‌کنند.

اسباب‌شست‌وشو: درآغاز،اینگونه‌اسباب‌درسرزمینهای‌اسلامی بسیار ساده و ابتدایی بود، اما با توسعهٔ شهرنشینی و در پی آن پدیدآمدن دگرگونیهایی‌در فرهنگ‌زندگی‌اقتصادی‌و اجتماعی، اسباب نظافت و تطهیر نیز، مانند سایر اسباب خانه، تغییر کرد و شکل و کارکرد تازه و پیچیده‌ای یافت. از وسایل شست‌وشو و تطهیر می‌توان اینها را نام برد: ابریق، آفتابه، لولهنگ (آفتابهٔ سفالین)، تشت، جام، کاسه، لگن و لگنچه.

مسواک کشیدن به دندانها و لثه‌ها، از سنتهای کهن بود و از قدیم میان مسلمانان کاری مستحب و ثواب شمرده می‌شد. مسواک را معمولاً از چوب درخت پُر شاخ و برگ اراک (بیرونی، ۴۷/۱) که آن را شجرة السواک نیز می‌نامیدند، می‌ساختند.

اسباب حمام: اینگونه وسایل را در حمامهای خصوصی و عمومی به کار می‌بردند. استفاده از اسباب حمام شخصی در میان ایرانیان و برخی مردم سرزمینهای اسلامی کمابیش همگانی و همانند بوده است. هر یک از اعضای خانواده، به خصوص زنان، اسباب حمام مخصوص به خود داشت. اسباب حمام را از لحاظ نقش و محل کاربری می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست اسباب و اشیائی که در گرمخانهٔ حمام برای تن شویی و رنگ و حنا بستن به کار می‌رفتند، مانند مئزر یا لنگ، طاس، طاسچه، مشربه، لگنچه یا پیالهٔ رنگ و حنا، سنگ حنابندان، سینی یا مجمعهٔ توگود چرخی زیرپا برای نشستن (کتیرایی، ۱۶۷)، مِحَکّه یا اُسْتُره برای تراشیدن مو (نک: مناظراحسن، ۲۳۴)، قیچی، آینهٔ دستی، شانه، کیسه و لیف؛ نیز گل سرشو، سفیداب رو، اشنان، سدر و کافور و صابون. دوم اسباب و وسایلی که در سربینه یا رختکن حمام برای خشک کردن سر و تن و نشستن به کار می‌رفتند، مانند مئزر یا لنگ سفید یا صورتی ــ لنگ زنان معمولاً پارچهٔ صورتی ساده یا گلدار توری دوزی شده و ناخنک زده بود (نک: شهری، *تهران قدیم*، ۵۲۷/۱) ــ منشف یا منشفیا حوله‌وقطیفه (دوزی، ۳۹۳)، دستمال‌سرخشکان‌و پاخشکان، قالیچهٔ زیرپا، یا «حمامی»، بقچهٔ سوزنی قالبی ترمهٔ یراق دوزی شده با آستر اطلس، سازُغ یا سفرهٔ حمام که آن را از کتان یا چلوار سفید می‌دوختند و روی سوزنی ترمه یا قالیچهٔ زیرپا می‌انداختند (شهری، همان، ۵۲۶/۱-۵۲۹).

از سده‌های نخستین اسلامی بستن مئزر یالنگ برای زنان و مردانی که به حمام می‌رفتند، اجباری بود. دوزی به نقل از نویری در *تاریخ مصر* می‌نویسد که خلیفهٔ عباسی، الحاکم بامرالله، دستور داده بود که هیچ کس بی مئزر داخل حمام نشود (ص ۳۷). یک تختهٔ فرش حمامی یا یک طاقهٔ‌سوزنی‌ترمه‌از اسباب‌ضرور حمام‌بانوان ایرانی‌به شمار می‌رفت، فرش حمامی را ظریف و پر نقش و نگار می‌بافتند و کرمانشاه از شهرهایی بود که این نوع فرش در آن بافته می‌شد (ویلز، ۱۹۵).

اسباب رُفت و روب: وسایل رفت وروب و گردگیری و غبارروبی از در و دیوار و پنجره‌ها و دیوارکوبها و پرده و اشیاء داخل طاقچه‌ها و رفها، جاروها و گردگیرهای گوناگون گیاهی، پارچه‌ای و مویی از دیگر اسباب خانه محسوب می‌شوند. در قدیم، بهترین جارو را از لیف خرما یا از گیاهان صحرایی می‌ساختند. از دیر باز تاکنون، گیلان، مازندران و قزوین در صنعت جاروسازی معروفند. شهرت جاروی گیلان همپای حصیر آن بود. مؤلف *حدود العالم* به صدور جاروی گیلان به همهٔ جهان در سدهٔ ۴ق اشاره می‌کند (ص ۱۵۰).

تهرانیها معمولاً با «جاروی قزوینی» کفپوشهای اتاق، با «جارو چزه» قالیهای خرسک و کُرک روی قالی و کف زمین اتاق و خانه، و با «جارو نرمه» گرد و غبار درگاهها و طاقچه‌ها را می‌رُفتند. بزرگان و اعیان که پیشخدمت داشتند، حیاط و باغشان را با «جارو فراشی» می‌رُفتند. جارو فراشی همان جارو چزه است که آن را به یک دستهٔ چوبی‌بلند می‌بندند. چون اینگونه‌جارو مخصوص‌جاروکشان‌و فراشان مساجد و زیارتگاهها و تکایاست، به آن اصطلاحاً «جارو فراشی» گفته‌اند (شهری، همان، ۳۰۳/۴).

«چوب پَرّ» وسیلهٔ گردگیری بوده است. چوب پر را از بستن مشتی پر یا لَته یا تکه پارچه بر سر یک دستهٔ چوبی کوتاه درست می‌کردند. گردو غبار چراغها و بلورجات و چینیها و دیوار کوبها را با چوب پر می‌زدودند.

برای پاک کردن دودهٔ تنور و دودکش بخاریها ابزاری به نام «لوله

پاک کن» به کار می‌بردند. لوله پاک کن مقداری کهنه پارچه یا تار مو بود که بر سر یک دستهٔ چوبی می‌بستند. از لوله پاک کن دسته بلند و پُر مو برای پاک کردن دودکشهای بخاری، از لوله پاک کن دسته کوتاهِ کم مو برای تمیز کردن حباب و لولهٔ شیشه‌ای چراغهای روشنایی بهره می‌جستند.

اسباب قهوه و چای: به دست آمدن قوریهای سفالی و فلزی در کاوشهای باستان شناسی نقاطی مانند لرستان و گیلان، نشان دهندهٔ کاربرد این اسباب در ایران باستان بوده است (ورتایم، ۱۱۵). در اواخر سدهٔ ۸ق، قهوه از سرزمین افریقا بـه شبه جزیرهٔ عربستـان وارد شد (EI^2، ذیل قهوه) و کشت آن در میان برخی از قبیله‌های عرب در مناطق جنوب باختری عربستان و یمن رواج یافت و رفته رفته قهوه نوشی و به دنبال آن اسباب قهوه‌خوری در میان مسلمانان شبه جزیرهٔ عربستان و بعد مصر و سوریه و ترکیه و ایران معمول شد.

از تاریخ ورود قهوه به ایران اطلاع دقیقی در دست نیست، اما احتمالاً در زمان سلطنت شاه طهماسب (سل ۹۳۰ -۹۸۴ق) نوشیدن قهوه متداول بوده است (صفا، ۵(۱)/۸۴). سیاحانی که در دورهٔ صفوی به ایران سفر کرده‌اند، به رسم نوشیدن قهوهٔ سیاه که از مصر و ترکیه وارد می‌شد (الثاریوس، ۲۷۴) و نوشیدن قهوه همراه با کشیدن قلیان (تاورنیه، 644) اشاره می‌کنند.

چای نوشی در ایران نیز، پیش از کشت گیاه چای در این سرزمین، و از دورهٔ صفوی در میان گروههایی از مردم مرسوم بوده است. الثاریوس که در ۱۰۵۶ق به ایران آمده، از چای خانه‌های چتایی در اصفهان نام می‌برد و می‌نویسد که مردم در آنها چای چتایی که تاتارهای ازبک از چین می‌آوردند، می‌نوشیدند (ص ۲۴۰، ۲۷۵-۲۷۶).

با تداول رسم نوشیدن قهوه و چای در ایران و سرزمینهای اسلامی، اسباب مخصوص نوشیدن قهوه و چای نیز به اسباب خانهٔ مردم افزوده شد. در دربار پادشاهان و خانهٔ بزرگان عرب و ایرانی، فضای ویژه‌ای را برای تهیهٔ قهوه و چای اختصاص داده بودند. نویسندهٔ *تذکرة الملوک* از اسباب قهوه‌نوشی مانند قهوه‌دانهای طلا و نقره و مس و قرا آفتابه‌ها (آفتابه‌های سیاه رنگ مخصوص قهوه) و قهوه‌بریان کن و پیاله و سینی در دربار صفوی یاد می‌کند (۳۲/۱).

قهوه را در قوری و ظرفهای چینی و فلزی می‌جوشاندند و دم می‌کردند و دم کردهٔ آن را در فنجانهای چینی مخصوص قهوه‌خوری می‌ریختند و در سینی می‌گذاشتند. مستوفی در شرح قهوه‌خانهٔ بخش بیرونی خانهٔ خود به اسباب قهوه‌خوری اشاره می‌کند و می‌نویسد: «در یکی از طاقچه‌ها قهوه‌جوش و قهوه‌ریز و سینی و فنجان قهوه‌خوری» چیده شده بود (۲۲۸/۱).

ورود سماور به ایران را در دورهٔ صفوی دانسته، و نوشته‌اند که عامهٔ مردم آن زمان سماور را «حمام برنجی» می‌نامیدند (آدمیت، ۳۹۴). کاربرد سماور برای جوشاندن آب و دم کردن چای روی آن در دورهٔ قاجار فراگیر شد و به هر خانه‌ای راه یافت.

ساخت سماور در ایران از زمان صدارت امیرکبیر متداول شد. امیر سماوری را که ملک التجار روسیه در ۱۲۶۶ق به او ارمغان کرده بود، به یکی از صنعتگران زبردست اصفهان سپرد تا از روی آن سماور بسازد و به بازار بدهد (همو، ۳۹۴-۳۹۵). در آغاز، سماورها بیشتر زغال سوز بودند. بعدها ساخت سماورهای نفت سوز و برقی نیز معمول شد. برخی از سماورهای بزرگ دارای چند شیر بودند. سماورهای یک شیره در خانه‌ها و سماورهای ۲ یا ۳ شیره در مجالس عزاداری، میهمانی و برخی قهوه‌خانه‌ها به کار می‌رفتند.

اسباب سماور و پای سماور، تنوره یا دودکش، تشتک یا جام برنجی یا ورشو، سینی زیر سماور و پارچ آب بود. اسباب چای خوری عامهٔ مردم بسیار ساده، و فقط برای برآوردن نیاز بود، اما اسباب چای خوری رجال مملکتی و توانگران مفصل و نفیس و گرانبها بود. مجموعهٔ اسباب چای‌خوری تشکیل می‌شد از قوری سفالی یا چینی ساده و عکس‌دار یا فلزی، روقوری مخمل یا ترمهٔ سوزن دوزی شده، پیاله یا فنجان چای، استکان و نعلبکی سفالی یا بلور یا چینی، استکانهای کمرباریک لب طلایی بلور، قاشق چای‌خوری مسی یا ورشو یا رویی یا نقره‌ای و یا طلایی، انگاره‌های ورشو و نقره‌ای و طلایی، چایدان، چای صاف کن، قندان برنجی یا چینی یا بلور، جام یا لگن استکان شویی، سینی زیر استکانی، سفره یا کیسهٔ قند، و قندشکن و سنگ قندشکن.

اسباب دود و دم: پیش از رواج تدخین و اسباب دودکشی، بسیاری از مردم از «نشوق» یا «انفیه» استفاده می‌کردند. نشوق و انفیه گیاهان خوشبو و نشأه‌آوری بودند که مردم آنها را برای کیف و سرخوشی به بینی می‌کشیدند یا در دهان می‌گذاشتند و می‌جویدند. این گیاهان را در قوطیهایی که به آن «انفیه‌دان» می‌گفتند، می‌ریختند و پیوسته با خود همراه داشتند. پس از آشنایی مسلمانان با گیاه توتون و تنباکو و دود کردن آن در اوایل سدهٔ ۱۱ق، رفته رفته اسباب دود کردن توتون و تنباکو نیز میان آنان متداول شد. رایج‌ترین اسباب تدخین توتون و تنباکو در سرزمینهای اسلامی چپق و قلیان بود.

چپق: چپق چوبی گرد و دراز و میان تهی به اندازهٔ یک چارک تا دومتر با سرکی چوبی یا سفالی است. توتون را در سر چپق می‌ریزند و آتش می‌زنند و می‌کشند. این ابزار دودکشی نخستین بار در آغاز سدهٔ ۱۱ق، در کشور عثمانی معمول شد و در همین سالها نیز از آنجا به ایران آمد (نک: کسروی، ۸-۹، ۱۴-۱۶). به نوشتهٔ تاورنیه، سیاح فرانسوی، شاه صفی (سل ۱۰۳۸-۱۰۵۲ق) چپق می‌کشید و پسر حکمران قم چپقدار او بود و در حضر و سفر چپقش را با توتون چاق می‌کرد و به دستش می‌داد (ص 71). الثاریوس که در ۱۰۵۶ق، زمان سلطنت شاه عباس دوم به ایران آمده، از رسم دود کردن توتون با چپق در میان ایرانیان یاد می‌کند و می‌نویسد که این گیاه در بابِل (بغداد) و کردستان کشت می‌شود (ص ۲۷۳).

درگذشته، کشیدن چپق عادت عمومی مردم در ترکیهٔ عثمانی و ایران شده بود و مردم از هر قشر و گروه، توانگر و فقیر چپق می‌کشیدند.

چپق‌کشی در سدهٔ ۱۱ق در میان عثمانیان چنان عمومیت یافته بود که به روایت *تاریخ یغما*، سلطان مراد چهارم (جلوس: ۱۰۳۳ق) آن را منع کرد و در پی آن، در ۱۰۴۳ق چند هزار تن از مردم چپق کش را کشت (نک: کسروی، ۹؛ پورداود، «تنباکو...»، ۱۹۸). در ایران نیز، شاه عباس اول و شاه صفی هرگاه که مقتضی می‌دیدند، مردم را از دود کردن چپق باز می‌داشتند (نک: فلسفی، ۲۸۰/۲؛ تاورنیه، 538).

چپقهای نفیس را از چوب آبنوس و عناب یا توت و انجیر می‌ساختند و آنها را تراش می‌دادند و روی آنها نگینهای یاقوت و فیروزه می‌نشاندند. چپقهای معمولی را از چوب گیلاس و آلبالو می‌ساختند. چوب چپقهای نقره‌ای قلمزده یا کنده‌کاری شده و چوب چپقهای فولادی طلا یا نقره کوب و چوب چپقهای خاتم کاری و منبت کاری شده نیز میان برخی از مردم مرفه شهری به کار می‌رفت (نک: سمسار، ۲۴-۲۵). سرچپق چپقهای نفیس را بیشتر از چوب نازک کاری شده یا از چینی عکس‌دار انتخاب می‌کردند. کاربرد چپق در دورهٔ صفوی چنان فراگیر شده بود که به گفتهٔ شاردن در اصفهان بازاری به «بازار چپق سازان» اختصاص داشت (۱۳۹/۷).

چوب چپق مجالس اشراف بسیار بلند بود و به دو متر می‌رسید. سرک اینگونه چپقها هم چند برابر سر چپقهای معمولی بود. در مجالس میهمانی، چپق چاق کن، چپق مجلسی را می‌آورد و سر چپق را در یک سینی می‌گذاشت و سر دیگر، یعنی دهانی چوب چپق را به دست ارباب یا میهمان می‌داد. سپس توتون در سر چپق می‌ریخت و رویش زغال افروخته می‌گذاشت تا بکشند. چپق مجلسی دهان به دهان در میان میهمانان مجلس، به ترتیب شأن و مقام یا سن و سال می‌گشت. نخستین پک و آخرین پک را ارباب یا بزرگ مجلس به چپق می‌زد. پس از آن میهمانان می‌توانستند چپقهای خود را روشن کنند و بکشند (شهری، *تاریخ اجتماعی...*، ۴۴۵/۶-۴۴۶).

چپقهای مردم عادی بیشتر ساده و معمولی، و دسته چپقهای آنان معمولاً چوبی و سر چپقها سفالی بود. بهترین سرچپقهای سفالین نقش و نگاردار را سفالگران همدان می‌ساختند. چپق چاروادارها، خرکچیها، ساربانها و عمله‌ها سرهٔ چوبی درشت و زمخت داشت و در برابر ضربه مقاوم بود و زود نمی‌شکست. لوطیها و یکه بزنها و داش مشدیها، سرچپق چینی به کار می‌بردند. دو سر چوب چپق را یک ورقه نوار طلا یا نقره می‌گرفتند و روی آن را نگین می‌نشاندند. زنجیری طلا یا نقره هم بر گلوی سرهٔ چپق می‌بستند و سیخکی نقره‌ای برای باز کردن سوراخ سر چپق از آن می‌آویختند. جام هر کاره‌ای هم داشتند که خاکستر چپق را در آن می‌ریختند (همان، ۱۸۳/۲، ۴۴۲/۶-۴۴۳، ۴۴۶).

کیسهٔ چپق یا کیسهٔ توتون چپق کشها از چرم یا پارچه دوخته شده بود. کیسهٔ توتونهای چرمی را از پوست بز دباغی شده (تیماج) یا پوست میش دباغی شده (میشن) می‌دوختند و روی آنها را معمولاً خامه دوزی یا ملیله‌دوزی می‌کردند و گل میخهای طلایی یا نقره‌ای به آنها می‌دوختند (همان، ۱۸۳/۲). کیسهٔ چپقهای پارچه‌ای را معمولاً از مخمل یا شال گلدوزی و سوزن کاری شده درست می‌کردند. برخی کیسه چپقها هم قالی بافت بود. چپق کشها به هنگام بیرون رفتن از خانه، یا رفتن به سفر، چپق و کیسهٔ توتونشان را در پر شال کمرشان می‌زدند یا در «چنته» می‌گذاشتند و از کمر خود می‌آویختند.

قلیان: پدید آورندهٔ قلیان شناخته نشده است. برخی (مثلاً کسروی، ۱۷، ۱۸) ایرانیان را سازندهٔ قلیان دانسته، و گفته‌اند که قلیان از ایران به سرزمینهای مسلمان ترک و عرب راه یافت.

پورداود ورود تنباکو را به ایران در سالهای بعد از ۹۲۰ ق و به دست پرتغالیها و از راه جنوب دانسته است. همو به استناد شعری از اهلی شیرازی (د ۹۴۲ق) که در آن به دود کردن تنباکو با قلیان اشاره شده، رواج دودکشی با قلیان را در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۰ق در ایران قطعی می‌داند («تنباکو»، ۱۹۸، ۲۱۹؛ نیز نک: فلسفی، ۶۵۷-۶۵۸). سیاحانی که از دورهٔ صفوی به این سو به ایران سفر کرده‌اند، به عادت ایرانیان به دود کردن قلیان اشاره دارند. تاورنیه در وصف عادت سخت ایرانیان به دود کردن تنباکو و نوشیدن قهوه می‌نویسد: نخستین چیزی که خانواده‌های ایرانی در سر سفرهٔ غذا می‌آورند، قلیان است و قهوه (ص 645-644).

قلیان کشی نخست میان مردم قشرهای بالای اجتماع و سپس میان تودهٔ مردم رواج یافت و از آن پس اسباب قلیان در زمرهٔ اسباب خانهٔ مردم درآمد. بزرگان و توانگران، قلیاندار مرد و زن داشتند تا برای مردان و زنان خانه و میهمان قلیان چاق کنند.

ترکها و عربها نیز عموماً آداب خاصی در قلیان کشی داشتند. قلیان و اسباب آن از اثاثهٔ ضرور خانه‌های آنان شده بود (نک: لوین، ۴۶۹). فخرفروشی ایرانیان در قلیان کشی، به کوزه و سر قلیان یا بادگیرهای نفیس و تزیینی آن بود. عربها و ترکها نیز بیشتر به نی پیچ بلند و آراستهٔ قلیانهای خود فخر می‌فروختند (نک: دالمانی، ۲۳۹؛ نجمی، *ایران قدیم...*، ۲۰۲).

یک قلیان از چند تکه به نامهای کوزه، میانه، سر یا سرک، میلاب، نی یا نی پیچ و بادگیر ساخته شده، و به هم آمده است. تکه‌های قلیان را از جنسهای مختلف می‌ساختند: کوزهٔ قلیان را از نارگیل یا نارگیله (کدوی قلیانی)، سفال، شیشه یا بلور، چینی نقش‌دار یا صورت‌دار و فلز، به‌خصوص نقره و برنج؛ میانه را معمولاً از چوب با تراشهای گوناگون؛ میلاب و نی را عموماً از چوب یا نی؛ نی پیچ را از مفتول سیمی بلند بافته با پوست یا پارچه و یا لولهٔ لاستیکی پیچش پذیر؛ سرک را یا تماماً از سفال یا چینی، یا آتشگیر آن را از فلز و پایه‌اش را از چوب یا سفال لعابدار و یا چینی؛ و بادگیر یا کلاهک قلیان را هم از مس یا نقرهٔ تمام مشبک.

در اسباب دود و دم خانهٔ بزرگان افزون بر قلیانهای ساده و معمولی قلیانهای نفیس و گرانبها نیز بود که در مجالس رسمی و میهمانیها از آنها استفاده می‌کردند. اینگونه قلیانها، کوزه‌ای نقره‌ای ملیله‌کاری و نگین نشان، یا برنجی مطلای پر نقش و نگار و یا چینی عکسی و صورت‌دار؛ میانه و سرکی از طلا یا نقرهٔ فیروزه و یاقوت نشان؛ و بادگیری از طلا یا

نقره و یا ورشو داشتند. نمونه‌هایی از این قلیانهای نفیس در موزهٔ هنرهای تزیینی و موزهٔ مردم شناسی ایران نگهداری می‌شود (نک: سمسار، ۲۰ـ۲۴).

کوزه قلیانهای چینی و بلور در دورهٔ قاجار میان بزرگان و توانگران جامعه طرفدار بسیار داشت. این کوزه قلیانها را از خارج، به خصوص از انگلیس، به ایران می‌آوردند و به بهای گزاف می‌فروختند. شکوه و جلال مجالس اعیان به عرضهٔ قلیان با چنین کوزه قلیانهایی بود. در توقف کوتاه امیرکبیر در قم، سفالگران قمی قلیانهایی با کوزه و سرک سفالی به حضور او آوردند. امیر دستور داد این قلیانها را چاق کردند و به مجلس آوردند. از آن پس «دیگر در هیچ مجلسی قلیان بلور تراش انگلیس دیده نشد» (اعتماد السلطنه، *صدر التواریخ*، ۲۲۵ـ۲۲۶). مستوفی به منسوخ شدن قلیانهای بلوری در خانواده‌های اعیان و به کار افتادن «قلیانهای کوزه گلی که ته آنها را ته قلیانی حلبی» می‌انداختند، اشاره دارد. وی می‌نویسد: این قلیانها «میانهٔ شیخ رضایی و سر قلیان مشکی اصفهان و بادگیر مس سفید کرده» داشتند (۲۳۴/۱).

قلیان در میان خانواده‌های ایرانی چنان جا باز کرده بود که خراطان و قلیان فروشان بازار شهرها در جشنهایی مانند نوروز، دکانهایشان را با اسباب قلیان آذین می‌بستند. گفته‌اند که خراطها جبههٔ دکان خود را با میانهٔ قلیان تزیین می‌کردند و «از طاق بازار هم زنجیری» می‌آویختند و به آن دایره‌ای می‌بستند و دور دایره را «اقسام میانه قلیان با تراشهای مختلف، از سروی و شیخ رضایی و کردی و مازندرانی نصب می‌کردند». دکاندارهایی هم که کوزه و سر قلیان و بادگیر می‌فروختند، آنها را زرورق می‌چسباندند و در برابر دید مردم می‌گذاشتند (همو، ۳۵۴/۱).

از اسباب دیگر قلیان باید چهار پایهٔ زیر قلیان، سینی زیر قلیان، منقل، انبر، آتشگردان، جام زغال، و کیسه یا کیف تنباکو را نام برد. سنگ چخماق و فولاد آتش زنه، پیش از ساختن کبریت و فندک، از اسباب آشپزخانه و قلیان و چپق بود. سنگ چخماق را بر یک قطعه فولاد می‌کشیدند، تا اخگری از سنگ بر جهد و پنبه یا فتیله و کهنه‌ای را بگیراند و از آتش آن زغال قلیان را بیفروزند.

سیگار: با ورود سیگار به ایران، احتمالاً در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ق، و رواج سیگار پیچی و سیگار کشی میان مردم ایران، کم کم ابزار ساده و اندک این نوع دودکشی نیز پدید آمد و در زمرهٔ اسباب دود و دم و اسباب خانه جای گرفت. در آغاز، به طوری که کسروی می‌گوید، اعیان و بازرگانان رسم سیگار کشی را خوار می‌شمردند و سیگار کشی میان تودهٔ مردم، به خصوص جوانان و روستاییان رواج داشت. به تدریج سیگار بر چپق و قلیان پیشی گرفت و در میان همهٔ گروهها و طبقات از جمله بزرگان و اعیان جا باز کرد (ص ۲۴ـ۲۵).

چوب سیگار، قوطی سیگار یا جعبهٔ سیگار، زیر سیگاری یا جاسیگاری، و جای کبریت از اسباب سیگار است. چوب سیگارها را کوتاه و بلند و از چوب و سنگ مرمر و یشم و صدف دریایی می‌تراشیدند. برخی چوب سیگارها ساده و برخی دیگر کنده‌کاری و تزیین شده بود. گاهی حلقه‌ای ورشو یا نقره یا برنج نیز بر سر و ته چوب سیگارهای چوبی می‌انداختند. توانگران از چوب سیگارهای نقره‌ای ملیله‌کاری و خاتم کاری شده ــ که آنها را استادان هنرمند اصفهانی ساخته بودند ــ برای دود کردن سیگار استفاده می‌کردند.

قوطی سیگار یا جعبه سیگار دو گونه بود: جیبی و مجلسی. قوطی سیگارهای جیبی را از برنج، ورشو و نقره، و مجلسی را از چوب ساده یا چوب خاتم‌کاری و منبت‌کاری شده و نیز از سنگ و نقره و طلا می‌ساختند. چوب سیگارهای سنگی را تراشهایی زیبا و هنرمندانه می‌دادند و چوب سیگارهای نقره‌ای را ملیله‌کاری می‌کردند و سری کهربا بر آنها می‌گذاشتند. نمونه‌هایی از چوب سیگارهای تراشدار سنگی و چوب سیگارهای نقره‌ای تزیین شده در موزهٔ هنرهای تزیینی نگهداری می‌شود (نک: سمسار، ۲۴ـ ۲۵). قوطی سیگارها معمولاً مستطیل شکل، و عرض آنها به اندازهٔ قد سیگار بود. کسانی که سیگار را خود می‌پیچیدند، همواره یک قوطی توتون و کاغذ مخصوص سیگار پیچی همراه داشتند.

زیر سیگاری یا جاسیگاری را معمولاً از جنس نسوز چون سفال، فلز یا شیشه، و جاکبریتی را از چوب و خاتم می‌ساختند.

مآخذ: آدمیت، فریدون، *امیرکبیر و ایران*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ آل علی، نورالدین، *اسلام در غرب*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *آنندراج*، محمد پادشاه، تهران، ۱۳۳۵ـ۱۳۳۶ش؛ ابن بطلان، مختار، *تقویم الصحة*، ترجمهٔ فارسی، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ابن بطوطه، محمد، *رحلة*، به کوشش محمد عبدالمنعم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *مناقب*، قم، انتشارات علامه؛ ابوالحجاج بلوی، یوسف، *الف باء*، به کوشش مصطفی وهبی، قاهره، ۱۲۸۷ق؛ ابوعلم، توفیق، *فاطمهٔ زهرا (س)*، ترجمهٔ علی اکبر صادقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن، *صدر التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، *المآثر و الآثار*، چهل سال تاریخ ایران، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ افشاری، مهران، «جوانمردی پیشه‌وران»، *چیستا*، تهران، ۱۳۶۹ش، شم ۸؛ الئاریوس، آدام، *سفرنامه*، ترجمهٔ احمد بهپور، تهران، ۱۳۶۳ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *سرمهٔ سلیمانی*، به کوشش محمود مدبری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ باستانی پاریزی، ابراهیم، *از پاریز تا پاریس*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۹۸۲م؛ بروگش، هاینریش، *سفری به دربار سلطان صاحبقران*، ترجمهٔ کردبچه، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *برهان قاطع*، محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بیرونی، ابوریحان، *صیدنه*، ترجمهٔ ابوبکر بن علی بن عثمان کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض و قاسم غنی، تهران، ۱۳۲۴ش؛ پاینده، محمود، *آیینها و باورداشتهای گیل و دیلم*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ پورداود، ابراهیم، «تنباکو ـ توتون»، *هرمزد نامه*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ همو، «خاموش بودن ایرانیان در سرخوان»، *آناهیتا*، به کوشش مرتضی گرجی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ پولاک، یاکوب ادوارد، *سفرنامهٔ ایران و ایرانیان*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ پیرنیا، محمد کریم، «بادگیر و خیشخان»، *باستان شناسی و هنر ایران*، تهران، ۱۳۴۸ش، شم ۴؛ همو، «مردم واری در معماری ایران»، *معماری ایران*، به کوشش آسیه جوادی، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۱؛ *تاریخ صنعت و اختراع*، مبانی تمدن صنعتی، به کوشش موریس دوما، ترجمهٔ عبدالله اردکانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *تذکرة الملوک*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ توحیدی، فائق و علی محمد خلیلیان، «بهبهان گنجینهٔ ارجان»، *شهرهای ایران*، به کوشش یوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ثعالبی، عبدالملک، *لطائف*

المعارف، ترجمهٔ علی‌اکبر شهابی، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ حتی، فیلیپ خلیل، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حسن، حسن ابراهیم، *تاریخ سیاسی اسلام*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۵۶-۱۳۵۷ش؛ حمیری قمی، عبدالله، *قرب الاسناد*، تهران، مکتبة نینوی الحدیثه؛ دالمانی، هانری رنه، *سفرنامه از خراسان تا بختیاری*، ترجمهٔ فره‌وشی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ دلاواله، پیترو، *سفرنامه*، ترجمهٔ شعاع‌الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ دوبد، بارون، *سفرنامهٔ لرستان و خوزستان*، ترجمهٔ محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۷۱ش؛ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، عصر ایمان، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۴۳ش؛ دوزی، ر. پ. آ.، *فرهنگ البسهٔ مسلمانان*، ترجمهٔ حسینعلی هروی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ دیگار، ژان پیر، *فنون کوچ نشینان بختیاری*، ترجمهٔ اصغر کریمی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ رایس، کلاراکولیور، *زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنان*، ترجمهٔ اسدالله آزاد، تهران، ۱۳۶۶ش؛ زیدان، جرجی، *المؤلفات الکاملة*، تاریخ التمدن الاسلامی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ سجزی، محمود، *مهذب الاسماء*، به کوشش محمدحسین مصطفوی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *سفرنامهٔ مارکوپولو*، ترجمهٔ منصور سجادی و آنجلادی جوانی رومانو، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سلطان زاده، حسین، «واحدها و محله‌های مسکونی در شهرهای ایران»، *شهرهای ایران*، به کوشش محمدیوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سمسار، محمدحسن، «نظری به پیدایش قلیان و چپق در ایران»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۲ش، شم ۱۷؛ شاردن، ژان، *سیاحت‌نامه*، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۶ش؛ شهری، جعفر، *تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، *تهران قدیم*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ صابی، هلال، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ طبیب هروی، محمد، *بحر الجواهر*، تهران، ۱۲۸۸ق؛ علی، امیر، *تاریخ عرب و اسلام*، ترجمهٔ فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ عنصرالمعالی، کیکاوس، *قابوس‌نامه*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ فقیهی، علی‌اصغر، *آل بویه و اوضاع زمان ایشان*، رشت، ۱۳۵۷ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس*، تهران، علمی؛ کتیرایی، محمود، *از خشت تا خشت*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ کرزن، جرج ن.، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ غ. وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کسروی، احمد، *تاریخچهٔ چپق و غلیان*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ کلانتر ضرابی، عبدالرحیم، *تاریخ کاشان*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ لوبن، گوستاو، *تمدن اسلام و عرب*، ترجمهٔ محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ لوتی، پیر، *به سوی اصفهان*، ترجمهٔ بدرالدین کتابی، اصفهان، نقش جهان؛ متز، آدام، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۶۲ش؛ محمد بن منور، *اسرارالتوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مناظر احسن، محمد، *زندگی اجتماعی در حکومت عباسیان*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۹ش؛ میدانی، احمد، *السامی فی الاسامی*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ نجمی، ناصر، *ایران قدیم، تهران قدیم*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *دارالخلافهٔ تهران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، وزارة الثقافه؛ نیرنوری، حمید، *سهم ایران در تمدن جهان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ ورتایم، جان، «فلزکاری»، *سیری در صنایع دستی ایران*، به کوشش گ. گلاک، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ویت، گاستون، *قاهره: شهر هنر و تجارت*، ترجمهٔ محمود محمودی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ ویلز، *ایران در یک قرن پیش*، ترجمهٔ غلامحسین قراگزلو، تهران، ۱۳۶۸ش؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، نجف، ۱۳۵۸ق؛ نیز:

Chardin, J., *Voyages*, Paris, 1811; EI[2]; *Encyclopedia of World Art*, New York , 1961; Hitti , Ph. K., *History of the Arabs*, London, 1970 ; Kühnel, E., *Islamic Art and Architecture*, tr. K. Watson, New York, 1966; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Mazahéri, A., *La vie quotidienne desMusulmans au moyen âge*, Paris, 1951; Mez, A., *The Renaissance of Islam*, tr. S. Khuda Bakhsh & D. S. Margoliouth, Lahore, 1978; Pope, A. U., *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967; Tavernier, J., *Les six voyages*, Paris, 1676.

علی بلوکباشی

اَسبابِ نُزول، اصطلاحی در تفسیر *قرآن*، و عنوان رشته‌ای از علوم قرآنی. «اسباب» جمع «سَبَب» به معانی رشته، وسیله، طریقه و رابطه (نک: ابن منظور، مادهٔ سبب)، و «نزول» مصدر است به معانی فرودآمدن و اقامت کردن (نک: همو، مادهٔ نزل؛ نیز نک: ریپین، 14-12). در اصطلاح «اسباب نزول» نیز همان معانی لغوی و عرفی لحاظ شده، و معانی فلسفی «سبب» و معانی عرفانی «نزول» و جز آن مورد نظر نبوده است (نک: حسینی، ۳۰-۳۱).

آغاز کاربرد اصطلاح اسباب نزول به دقت دانسته نیست. این اصطلاح که در نخستین آثار امامیه به صورت «اسباب التنزیل» عنوان شده (نک: «تفسیر»، ۴)، در جریانی تدریجی در عرف صاحب‌نظران علوم قرآنی به صورت «اسباب نزول *القرآن* » یا «اسباب النزول» مصطلح گردیده (نک: ریپین، 15-14) ، و عنوان رشته‌ای از علوم قرآنی قرار گرفته است (نک: فخرالدین رازی، *اسرار...*، ۳۹؛ زرکشی، ۲۲/۱؛ سیوطی، *الاتقان...*، ۱۰۷/۱).

علم اسباب نزول دانشی است که از اوضاع و شرایط و زمان و مکان نزول آیات و سور قرآنی و زمینه‌ها و داستانهای مربوط به آن بحث می‌کند (نک: حاجی خلیفه، ۷۶/۱؛ نیز نک: تهانوی، ۲۴/۱، ۲۶). مسائل این علم را مجموعهٔ روایات اسباب نزول یا «شأن نزول» آیات (برای این اصطلاح، نک: «مقدمة...»، ۱۷۴) تشکیل می‌دهند. فایدهٔ این دانش، فهم درست‌تر و آسان‌تر مضامین آیات قرآنی است و علمای *قرآن* و محدثان در مقام تفصیل، فواید متنوع و گوناگونی را برای معرفت اسباب نزول *قرآن* برشمرده‌اند (نک: زرکشی، ۲۲/۱- ۲۹؛ سیوطی، همان، ۱۰۷/۱-۱۱۰؛ زرقانی، ۱۰۲/۱-۱۰۷؛ صابونی، ۱۹-۲۴). به عکس، علمای اصولی، ظاهراً از آنجا که روایات اسباب نزول را نوعاً بی‌اعتبار، و بهرهٔ استنادی آنها را ناچیز یافته‌اند، از دیرباز، معرفت اسباب نزول را بی‌فایده انگاشته، و روایات اسباب نزول را از نظر ارزش استنادی هم‌ارز اخبار تاریخی پنداشته‌اند (فخرالدین‌رازی، همانجا؛ زرکشی، ۲۲/۱؛ سیوطی، همانجا؛ نیز نک: فخرالدین رازی، *التفسیر...*، ۱۱۹/۲۸)؛ در حالی که علمای حدیث به اتفاق، روایات تفسیری منقول از صحابه و تابعان را، دست کم در باب اسباب نزول، در حکم احادیث نبوی دانسته‌اند (نک: سیوطی، تدریب...، ۱۹۱-۱۹۳). علاوه بر این، گزارش صحابه و تابعان از اوضاع و شرایط نزول آیات و سور قرآنی، در واقع از مقولهٔ شهادت و نه روایت است (نک: واحدی، ۱۶) و از این رو، برخی برآنند که نباید همانند دیگر روایات، درجه‌بندی و عنوان گذاری شوند (حسینی، ۳۶-۳۷)؛ چنانکه مفسران *قرآن*، از صدر اول تاکنون، روایات اسباب نزول را به نشانهٔ پذیرش و اعتبار در تفاسیر خود درج کرده‌اند (زرکشی، ۱۵۸/۱). از آن گذشته، به فرض یکسان گرفتن آنها با دیگر روایات نیز، روایات اسباب نزول با توجه به کارآیی و اهمیتی که دارند، تنها به علت ضعیف بودن اسنادی غالب آنها، نباید الزاماً کنار گذاشته شوند و طبق موازین علم الحدیث، راههایی برای جبران ضعف اینگونه روایات می‌توان یافت (نک: سیوطی،

«لباب...»، ۵ـ۶؛ حسینی، ۴۱ـ۴۵).

تعریف اصطلاح اسباب نزول نزد متقدمان با تعریف مصطلح آن نزد متأخران متفاوت است (نک: دهلوی، ۶۱). صحابه و تابعان هیچ‌گاه مقید نبوده‌اند که تعبیر «نزلت فی کذا» را منحصراً دربارهٔ حادثه یا واقعه‌ای که در زمان نزول یک آیه یا مجموعه‌ای از آیات قرآنی روی داده، و آن حادثه و واقعه سبب نزول آن آیه یا آیات بوده باشد، به کار ببرند (نک: زرکشی، ۳۱/۱ـ۳۲). گاه استنباط حکمی از آیه‌ای توسط پیامبر اکرم (ص) را حکایت می‌کنند و گاه استشهاد و تمثیل آن حضرت و صحابهٔ ایشان را به آیاتی از *قرآن* مطرح می‌نمایند؛ در مواردی موافقت حدیث را با مراد و معنای آیه‌ای منظور دارند. در برخی موارد بیان مکان نزول آیه یا آیاتی را مقصود دارند و در مواردی دیگر مراد آیات را از بعضی «مبهمات قرآن» که رشته‌ای جداگانه در علوم قرآنی است (نک: سیوطی، *الاتقان*، ۹۳/۴ـ۱۱۸)، توضیح می‌دهند. گاه از فضیلت سور یا آیاتی سخن می‌گویند و گاه چگونگی امتثال پیامبر اکرم (ص) را از اوامر الٰهی مندرج در آیات *قرآن* کریم وصف می‌کنند و مضامین *قرآن* را با سیرهٔ نبوی مطابقت می‌دهند. گاه نمونه‌هایی را از عرف و عادت مشرکان و یهودیان تحت عنوان اسباب نزول می‌آورند و گاه بعضی از مضامین مشکل قرآنی را تحت این عنوان توجیه می‌کنند (دهلوی، ۶۱ ـ۶۳). به همین جهت است که مشاهده می‌شود، در بسیاری از موارد، مفسران اسباب نزول قرآنی را با موضوع و مضمون آنها خلط می‌کنند (صالح، ۱۴۱) و غالباً چندین سبب برای یک آیه یا مجموعه‌ای از آیات ذکر می‌کنند (زرکشی، ۳۱/۱؛ دهلوی، ۶۳). این طرز تلقی از «اسباب نزول» تا روزگار واحدی (د ۴۶۸ق) همچنان رواج داشته، و بیان واحدی که *اسباب النزول* خود را «جامع اسباب» معرفی می‌کند، ناظر به همین دریافت و برداشت متقدمان از اصطلاح است و بر مبنای آن، مثلاً ماجرای لشکرکشی ابرهه به مکهٔ معظمه که ۴۰ سال پیش از آغاز نزول *قرآن* رخ داده است، می‌توانسته سبب نزول سورهٔ فیل بوده باشد (نک: واحدی، ۳۹۶؛ قس: سیوطی، «لباب»، ۵).

در دیدگاه متأخران، اصطلاح اسباب نزول، بنا به تعریف، تنها روایاتی را دربر می‌گیرد که در آنها تصریح شده باشد به اینکه «سبب نزول هذه الآیة کذا» یا بلا فاصله پس از گزارش حادثه‌ای یا طرح سؤالی، عبارت «فنزلت الآیة» در آنها قید شده باشد (قطان، ۸۵). سیوطی که «لباب النقول» وی سر فصل و شاخص عمدهٔ این تحول است، در مقدمهٔ کتاب خود، «سبب نزول» را چنین تعریف می‌کند: «انه مانزلت الآیة ایام وقوعه» (همانجا). بنابراین، از دیدگاه سیوطی و دانشمندان هم روزگار وی، سبب نزول عبارت است از حادثه یا سؤالی که همزمان با وقوع یا طرح آن، آیه یا آیاتی از *قرآن* کریم نازل شده باشد، و دیگر اقسام روایاتی که بیانگر لوازم و متعلقات نزول یا مشتمل بر مصادیق و موارد تطبیق آیات قرآنی باشند، از این تعریف بیرونند، و اسباب نزول به شمار نمی‌آیند (نک: صغیر، ۵۶؛ قس: زرقانی، ۱۰۸/۱). چنانکه، «معرفت اسباب نزول» نیز نزد متقدمان، به حفظ و ضبط روایات اسباب نزول محدود بوده، و کسی را که بر مجموعه‌ای از این روایات وقوف داشته است، عالم اسباب نزول تلقی می‌کرده‌اند. اما در دیدگاه متأخران، بر صرف گردآوری و تدوین روایات اسباب نزول، ارزش چندانی نهاده نمی‌شود و ارزیابی حدیث شناسانهٔ روایات اسباب نزول و تعیین درجهٔ اعتبار و ارجاع دقیق آنها به مآخذ، و کنار زدن روایاتی که مشتمل بر اسباب نزول نیستند، ضروری تلقی می‌گردد (نک: سیوطی، همان، ۷ـ۸) و شاید از همین روست که سیوطی اثر خود را در اسباب نزول بی‌سابقه خوانده است.

در سده‌های اخیر، نگرش تحقیقی و اجتهادی دربارهٔ علم اسباب نزول گسترش یافته، و به ویژه در قرن اخیر، دیدگاه علمای اسلامی نسبت به دانش اسباب نزول بیش از پیش متحول گردیده است. چنانکه معرفت اسباب نزول را تنها در مواردی بر مفسر فرض دانسته‌اند که فهم برخی اشارات قرآنی جز از طریق دانستن سرگذشت مربوط به آنها میسر نباشد، یا آنکه سبب نزول عبارت از حادثه یا واقعه‌ای باشد که عموم آیات را تخصیص دهد، یا دلالت کلام خداوند را بر غیر ظاهر آن روشن سازد، چنانکه فهم مراد و مقصود آیهٔ قرآنی بدون توجه به آن سبب ممکن نباشد (دهلوی، ۶۲؛ نیز نک: فیض، ۳ـ۴). آنان تأکید بر لزوم حفظ و ضبط انبوهی از روایات را که غالباً صحت آنها مورد تردید جدی است، به عنوان شرط لازم برای مفسر *قرآن*، اشتباهی بزرگ تلقی می‌کنند (نک: دهلوی، ۶۷) و معتقدند که «اساساً مقاصد عالیهٔ *قرآن* مجید که معارف جهانی و همیشگیند، در استفادهٔ خود از آیات کریمهٔ *قرآن* نیازی قابل توجه یا هیچ نیازی به روایات اسباب نزول ندارند» (طباطبایی، *قرآن در اسلام*، ۱۷۶؛ نیز نک: صالح، ۱۴۱)، به این معنی که هرگاه دانستن نکته‌ای از اسباب نزول در فهم آیه‌ای از *قرآن* دخیل بوده باشد، متن و سیاق آن آیه در بردارندهٔ آن نکته خواهد بود (برای نمونه، نک: لسانی، ۲۰۳ـ۲۰۴؛ نیز صالح، ۲۱۶) و اعتبار روایات اسباب نزول را به سازگاری آنها با متن و سیاق آیات قرآنی و دیگر قراین اعتقادی تاریخی، ادبی و غیر آن مشروط می‌سازند (طباطبایی، همانجا؛ هاشمی، ۱۵۷ـ۱۷۰؛ نیز نک: رشید رضا، ۳۲۱/۵، جم؛ طباطبایی، *المیزان*، ۱۱۸/۳، جم).

در یکی از آثار متقدم امامیه ــ «تفسیر» منسوب به نعمانی ــ چنانکه گذشت، به جای اصطلاح «اسباب نزول» که در عصر تدوین علوم اسلامی مصطلح گردیده، تعبیر «اسباب التنزیل» به کار رفته است (ص۴؛ نیز نک: صدر، ۳۳۰). این تعبیر، پیش از آنکه به معنای اسباب نزول بوده باشد، با توجه به سیاقی که در توضیح آن در متن یاد شده آمده است، به معنی اقسام تنزیل و شناخت آن، چون مکی و مدنی، محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ بودن آیات است که دانستن آنها شرط اهلیت برای تفسیر *قرآن* است. دور نیست به همین لحاظ بوده باشد که با وجود تألیفات متنوع و متعدد از علمای شیعی در زمینهٔ «مبهمات *القرآن*» (نک: سیوطی، *الاتقان*، ۹۳/۴ ـ ۱۱۸) و «اسماء من نزل فیهم *القرآن*» (نک: همان ۱۱۹/۴) ــ که تحت عموم شأن نزول آیات داخل است (نک:

دنبالهٔ مقاله) ــ در جایی که روایات اسباب نزول از طرق اهل سنت بالغ بر چندین هزار روایت است، از طرق شیعه بیش از چند صد روایت در این باره در دست نیست (طباطبایی، *قرآن در اسلام*، ۱۷۳)؛ چنین می‌نماید که بسیاری ازعالمان و مفسران شیعی از آنجا که در قاعدهٔ فقهی اصالت عدم تداخل اسباب، عموم لفظ را معتبر می‌دانسته‌اند، نه خصوص سبب را (نک: بجنوردی، ۳/۱۸۱-۲۱۷)، با همان دیدگاه اصولی با اسباب نزول مواجه گردیده‌اند.

نخستین مجموعه‌های تدوین یافته در بارهٔ اسباب نزول را، ابن ندیم (ص ۴۰)، از ابن عباس به روایت عکرمه (د ۱۰۴ق/۷۲۲م) و ضحاک (د ۱۰۵ق) دانسته است. ابن مدینی (د ۲۳۴ق/۸۴۹م) به عنوان نخستین دانشمندی که به تألیف در اسباب نزول دست زده، مشهور شده است (همو، ۱۵۳؛ سیوطی، همان، ۱/۱۰۷؛ حاجی خلیفه، ۱/۷۶)، اما با توجه به اینکه واحدی از کتاب ابن مدینی نامی نبرده، و سیوطی نیز چنین کتابی را ندیده‌است، برخی در اصل وجود آن تردید کرده‌اند (ریپین، 3). از دیگر آثار تألیف شده در این زمینه است: ۱. کتابی در اسباب نزول از عبدالرحمان بن محمد (عیسی) معروف به [ابو] مطرف اندلسی (د ۴۰۲ق) که توسط ابونصر سیف الدین احمد اسبرتکینی به فارسی ترجمه شده بوده است (حاجی خلیفه، همانجا). نام این کتاب را *القصص و الاسباب التی نزل من اجلها القرآن* گفته‌اند (شواخ، ۱/۱۳۳؛ ریپین، 4). ۲. *اسباب النزول*، اثر محمد بن اسعد قرافی. وی از کسانی است که پیش از واحدی در این زمینه تألیف نموده‌اند (حاجی خلیفه، همانجا). ۳. *اسباب نزول القرآن* یا به اختصار *اسباب النزول*، مشهورترین کتاب در علم اسباب نزول تألیف ابوالحسن علی بن احمد واحدی (د ۴۶۲ق/۱۰۷۰م) است (حاجی خلیفه، همانجا؛ نیز GAL, I/411; GAL,S, I/730). برهان الدین ابراهیم بن عمر جعبری (د ۷۳۲ق/۱۳۳۲م) این کتاب را مختصر کرده، و اسانید روایات آن را حذف کرده است (سیوطی، همانجا؛ نیز نک: ریپین، 7-6). ۴. *اسباب النزول*، اثر قطب‌الدین راوندی (د ۵۷۳ق/ ۱۱۱۷م) از عالمان امامیه که در شمار مآخذ *بحار الانوار* مجلسی بوده است (نک: مجلسی، ۱/ ۱۲). ۵. *بیان التنزیل*، از آثار ابن شهرآشوب (د ۵۸۸ق/ ۱۱۹۲م) یکی دیگر از عالمان امامیه که خود عنوان اثرش را *الاسباب و النزول علی مذهب آل الرسول* ذکر کرده است (نک: ابن شهرآشوب، ۱۱۹؛ نیز برای توضیح، نک: هـ د، ۴/ ۹۲). ۶. *اسباب النزول*، از تألیفات ابن جوزی (د ۵۹۷ق/۱۲۰۱م) (حاجی خلیفه، همانجا). ۷. *الاعجاب ببیان الاسباب* یا *العجاب فی الاسباب*، تألیف ابن حجر عسقلانی (د ۸۵۲ق/ ۱۴۴۹م) (سیوطی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱/ ۱۲۰). این کتاب به کوشش خالد سامرایی و یوسف مرعشلی در بیروت چاپ و منتشر شده است. ۸. *مدد الرحمان فی اسباب نزول القرآن*، اثر قاضی زین‌الدین عبدالرحمان تمیمی‌داری (د ۸۷۶ق/ ۱۴۷۱م) (بغدادی، ۲/۴۵۵). ۹. *لباب النقول فی اسباب النزول* ، اثر جامع و کم حجم سیوطی (د ۹۱۱ق/ ۱۵۰۵م). این کتاب که مؤلف آن را با توجه به کم و کیف آن نام نهاده است، نمایانگر تحول علم اسباب نزول در سده‌های ۶ ـ ۹ ق است، و با متجاوز از ۱۷ منبع که مؤلف بیش از واحدی در آن مورد استفاده قرار داده، مشهورترین و کارآمدترین کتاب اسباب نزول پس از کتاب واحدی است. این کتاب، بارها و از جمله در حاشیهٔ *تفسیر جلالین*، به چاپ رسیده است (برای آثار سده‌های بعد، نک: حسینی، ۵۹).

گفتنی است که برخی از صاحب‌نظران کتب اسباب نزول را به دو قسم فراگیر و ویژه تقسیم کرده‌اند (همو، ۴۶). چنانکه پیش‌تر اشاره شد، علمای شیعی در بحث از اسباب نزول، به ثبت و ضبط مجموعه‌هایی از شأن نزول آیات در مناقب اهل بیت (ع) توجهی ویژه مبذول داشته‌اند، توجهی که ابداً نباید آن را محدود به مؤلفان شیعی تلقی کرد، بلکه در میان آثار اهل سنت نیز از این دست تألیفات بسیار دیده می‌شود (نک: ابن شهرآشوب، ۲۵، ۱۴۱). از نمونه‌های اینگونه آثار می‌توان اینها را برشمرد: ۱. *ما نزل فی اهل البیت (ع) من القرآن*، اثر ابن جُحام محمد ابن عباس عالم امامی سدهٔ ۳ق (نک: هـ د، ۳/ ۲۱۶). ۲. *ما نزل من القرآن فی امیرالمؤمنین (ع)*، تألیف ابونعیم اصفهانی (د ۴۳۰ق/۱۰۳۸م) از حافظان بنام اهل سنت (ابن شهرآشوب، ۲۵). ۳. *مانزل من القرآن فی علی بن ابی‌طالب (ع)*، تألیف ابوعبیدالله محمد بن عمران مرزبانی (همو، ۱۱۸). ۴. *الآیات المنزلة فی اهل البیت (ع)*، تألیف ابن فحام (نک: ابن حجر، ۲/۲۵۱؛ نیز هـ د، ۴/ ۳۸۱). ۵. *مختصر ما نزل من القرآن فی صاحب الزمان*، تألیف احمد بن محمد بن عبیدالله جوهری (د ۴۰۱ق/۱۰۱۱م) (ابن‌شهرآشوب، ۲۰). ۶. *منار الحق*، تألیف ابوالعباس احمد بن حسن بن علی فلکی طوسی مفسر (همو، ۲۳). ۷. *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تألیف عبیدالله بن عبدالله حاکم حسکانی که به کوشش محمدباقر محمودی در بیروت (۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م) به چاپ رسیده است (نیز برای فهرستهای تفصیلی، نک: آقابزرگ، ۱/۴۸، ۴۹، ۳/۳۰۴، ۴۱۴، جم؛ حسینی، ۵۰-۵۹).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌حجرعسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن شهرآشوب، محمد، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بجنوردی، حسن، *القواعد الفقهیة*، نجف، ۱۳۸۹ق/ ۱۹۶۹م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ «تفسیر»، منسوب به نعمانی، ضمن *بحار الانوار* مجلسی، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ تهانوی، محمداعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، کلکته، ۱۸۶۲م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حسینی، محمدرضا، «اسباب نزول القرآن، اهمیتها، طرقها، حجیتها، مصادرها»، *تراثنا*، قم، ۱۴۰۶ق، س ۱، شم ۴؛ دهلوی، احمد، *الفرز الکبیر فی اصول التفسیر*، ترجمهٔ سلمان حسینی ندوی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ رشیدرضا، محمد، *تفسیر القرآن الحکیم* (*تفسیر المنار*)، بیروت، دارالمعرفه؛ زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، مصر، داراحیاء الکتب العربیه؛ زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالفکر؛ سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، «لباب النقول فی اسباب النزول»، همراه *تفسیر القرآن العظیم*، استانبول، دارالدعوه؛ شواخ، علی، *معجم مصنفات القرآن الکریم*، ریاض، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ صابونی، محمدعلی، *التبیان فی علوم القرآن*، بیروت، عالم الکتب؛ صالح، صبحی، *مباحث فی علوم القرآن*، بیروت، ۱۹۶۸م؛ صدر، حسن، *تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام*، بغداد، شرکة النشر؛ صغیر، محمدحسین علی، *تاریخ القرآن*، بیروت، ۱۴۰۳ق/

۱۹۸۳م؛ طباطبایی، محمدحسین، *قرآن در اسلام*، تهران، ۱۳۹۴ق/۱۳۵۳ش؛ همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جماعة المدرسین؛ فخرالدین رازی، محمد، *اسرار التنزیل*، تهران، ۱۳۰۱ق؛ همو، *التفسیر الکبیر*، قاهره، ۱۳۰۲ق؛ فیض کاشانی، *الصافی فی تفسیر القرآن*، تهران، کتابخانهٔ محمودی؛ قطان، مناع، *مباحث فی علوم القرآن*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ لسانی فشارکی، محمدعلی، *حاشیه بر مباحثی در علوم قرآن*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ «مقدمة کتاب المبانی»، ضمن *مقدمتان فی علوم القرآن*، به کوشش آرتور جفری، قاهره، ۱۹۵۴م؛ واحدی نیشابوری، علی، *اسباب النزول*، به کوشش سیدجمیلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ هاشمی، حسین، «اسباب نزول در تفسیر المنار»، *پژوهشهای قرآنی*، ۱۳۷۴ش، مشهد/قم، شم ۱؛ نیز:

GAL; GAL,S; Rippin, A., «The Exegetical Genre Asbāb al-Nuzūl», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1985, vol. XLVIII.

محمدهادی معرفت ـ محمدعلی لسانی فشارکی

اَسْباط، نامی قرآنی که اهل تفسیر، مراد از آن را فرزندان یعقوب یا قبایل بنی‌اسرائیل دانسته‌اند. این واژه ۵ بار در *قرآن* کریم آمده است. در ۴ مورد از این یادکردها، یعنی در سوره‌های مدنی بقره (۲/۱۳۶، ۱۴۰)، آل عمران (۳/۸۴) و نساء (۴/۱۶۳)، جدای از مفهوم آیات، جایگاه این واژه در کنار نام پیامبران الٰهی و به صورت «ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و اسباط» دیده می‌شود. در سورهٔ مکی اعراف (۷/۱۶۰) به تقسیم اسباط به ۱۲ امت (قبیله) اشاره شده است.

واژهٔ اسباط که جمع کلمهٔ سِبط است، در اشعار عربی پیش از اسلام نیامده است. سیوطی در کتاب *المتوکلی* (ص ۱۲۵-۱۲۷) این واژه را از «معرَّبات» *قرآن* و بر گرفته از عبری شمرده، و در *الاتقان* (۴/۹۵-۹۶) آن را از مبهمات *قرآن* دانسته است. پژوهشگران دربارهٔ ریشهٔ این کلمه برآنند که کلمات «شِبِط[1]» (زدن) در آرامی، «س ب ط م[2]» (عصا، زدن) در سبایی، «شِیبطو[3]» (عصا) و «شَباطو[4]» (زدن، شکست دادن) در آشوری و نمونه‌هایی از همین دست در دیگر زبانهای سامی ـ حامی و سرانجام «شبَط» و «شباط[5]» (عصا، زدن) در عبری، دست کم از لحاظ ماده به اسباط و مفرد آن سبط بسیار نزدیک هستند (نک: نولدکه، 736؛ جفری، 58-57؛ نیز گزنیوس، 987-986).

در منابع تفسیری و لغت عربی، سِبط به معنای نوادگان و قبایل، هر دو آمده است (طوسی، ۱/۴۸۱-۴۸۲؛ ابن درید، ۱/۳۳۶؛ ابن منظور، ذیل سبط). بیشتر مفسران و لغویان منظور از اسباط را همانا ۱۲ فرزند یعقوب دانسته‌اند (مثلاً نک: طوسی، ۱/۴۸۲؛ ابن درید، ۳/۱۳۲۸؛ زمخشری، *الکشاف*، ۱/۱۹۵). همچنین گفته شده که اسباط، قبایل تشکیل شده از ۱۲ فرزند یعقوبند و این لفظ نزد بنی‌اسرائیل همان معنای قبایل نزد اعراب را دارد و برای تمیز آنان از قبایل عرب و تشخیص فرزندان اسماعیل و اسحاق از یکدیگر آنان را بدین نام خواندند (طبری، تفسیر، ۱/۴۴۲-۴۴۳؛ طوسی، همانجا؛ طبرسی، ۷/۴۳-۴۴؛ بغوی، ۱/۱۶۳؛ زمخشری، *اساس...*، ذیل سبط).

در اسفار عبرانی عهد عتیق نیز واژهٔ «شبَط» علاوه بر آنچه یاد شد، به معنی قبیله نیز به کار رفته است (نک: گزنیوس، همانجا). کاربرد اخیر، اگر چه دارای معنایی عام است، ولی کاربرد خاص آن برای ۱۲ قبیلهٔ بنی‌اسرائیل است که همانا فرزندان یعقوب و قبایل ایشان باشند.

جای گرفتن این واژه در کنار نام پیامبران در *قرآن* کریم (بقره، آل عمران، نساء، همان آیات) و تصریح به نزول وحی بر ایشان، به ویژه در سورهٔ نساء، گاه پنداری را مبنی بر پیامبر بودن «اسباط» پدید آورده است. اگر چه در منابع اسلامی، گاه به نقل از «اهل کتاب» یا حتیٰ بدون نقل از آنان، به پیامبری ۱۲ فرزند یعقوب اشاره شده است (نک: ابن جوزی، ۱/۳۰۹؛ نیشابوری، ۱۴۹؛ نیز نک: طوسی، همانجا)، غالباً بر این باورند که در بین اسباط بنی اسرائیل تنها برخی کسان همچون یوسف، داوود، سلیمان، موسیٰ و عیسیٰ (ع) به پیامبری رسیده‌اند (نک: طبری، همان، ۱/۴۴۲؛ طوسی، ۳/۳۹۳) و ۱۲ فرزند یعقوب (ع) تنها اولاد پیامبران بوده‌اند (کلینی، ۱/۳۳۶-۳۳۷). طوسی (همانجا)، و در پی وی طبرسی (۱/۴۸۹) معتقد است که برادران یوسف به سبب ستمی که بر وی روا داشتند، مرتکب گناه شدند و از این رو نمی‌توانند به پیامبری برگزیده شوند، چرا که پیامبر، معصوم از فعل قبیح است. شایان توجه است که در این مبحث، در کتب تفسیری از سویی «اسباط» به سان قبایل بنی اسرائیل مطرح گردیده است که از میانشان پیامبرانی برخاسته‌اند و از سویی دیگر با طرح کردن مسألهٔ گناه برادران یوسف عملاً از ۱۲ فرزند یعقوب به عنوان «اسباط» سخن به میان آمده است.

ابن حبیب (ص ۲۶) دربارهٔ اسباط نظری دیگر دارد. وی ضمن بر شمردن اسامی ۲۹ پیامبر که ذکر آنان در *قرآن* آمده است، اسباط را در زمرهٔ پیامبرانی چون یوسف، موسیٰ، داوود، سلیمان، یحییٰ، عیسیٰ و... یاد کرده، و عملاً اسباط را عَلَم برای فرد در نظر آورده است. و شاید از همین روست که مسلمانان پس از آنکه با این واژهٔ احتمالاً معرب و به‌کار رفته در *قرآن* آشنا گشتند، بدون توجه به صورت جمع آن، از آن به عنوان عَلَم شخصی استفاده کرده، گاه فرزندان خویش را اسباط نام نهادند (برای نمونه‌ها، مثلاً نک: ابن حجر، ۹۸).

داستان فرزندان یعقوب و قبایل ایشان که به اسباط دوازده‌گانه شهره‌اند، بر پایهٔ آنچه در عهد عتیق آمده، و کمابیش در روایات اسلامی نیز تکرار گشته، از این قرار است: یعقوب برای ازدواج با راحیل، ۷ سال پدر وی، لابان را خدمت کرد، اما با نیرنگ لابان مجبور به ازدواج با «لیه» خواهر بزرگ‌تر راحیل شد. وی از همسر خود صاحب ۶ پسر به نامهای رَئوبین، شَمعون، لاوی، یهودا، یِساکار و زِبولون شد. از سوی دیگر، یعقوب ۷ سال دیگر لابان را خدمت کرد و راحیل را نیز به همسری خود درآورد و راحیل به سبب سترون بودن، کنیزش، بِلْهه را به شوهر خود داد تا از او صاحب فرزندی گردد. بدین ترتیب بلهه برای یعقوب دان و نَفْتالی را بزاد. لیه خواهر بزرگ‌تر برای آنکه از ارج و منزلتش نزد شوی کاسته نشود، کنیز خود زِلْفه را در اختیار یعقوب گذارد و یعقوب از

1.šbaṭ 2.SBṬM 3.šibṭu 4.šabāṭu 5.šbaṭ/šbāṭ

زلفه نیز صاحب ۲ فرزند به نامهای جاد و آشیر شد. اما نازایی راحیل از میان برفت و برای شوهرش، بنیامین و یوسف را آورد (سفر پیدایش، باب ۲۹؛ نیز ۳۰: ۱ـ۲۴؛ ۳۵: ۱۶ـ۱۸، ۲۳ـ۲۶؛ نیز نک: یعقوبی، ۳۱/۱؛ طبری، *تاریخ*، ۳۱۷/۱؛ مسعودی، ۵۹/۱). از میان اولاد برادران، دو فرزند یوسف، به نامهای مَنَسّی و اَفرائیم هر کدام برای خود قبیله‌ای تشکیل دادند (نک: سفر اعداد، ۲۶: ۲۸؛ نیز نک: هـ د، یوسف). و بدین سان، بنی یوسف خود به دو سبط بنی منسی و بنی افرائیم منقسم شدند. این دو سبط در کنار ۱۱ سبط یعقوب جمعاً ۱۳ سبط را پدید آوردند. پس از گذشت زمان و توالی نسلها از هر کدام اینان، قبایلی به وجود آمد و آنان اسباط بنی اسرائیل یا به طور مطلق بنی اسرائیل خوانده شدند. بر پایهٔ عهد عتیق، در آن هنگام که اسباط بنی اسرائیل به همراه موسیٰ (ع) و العازار در موآب مقابل آریحا حضور داشتند، به دستور خداوند هر قبیله شمارش شده، بر حسب جمعیت ایشان، زمین کنعان میان آنان، از بزرگ‌ترین قبیله تا کوچک‌ترین، تقسیم شد. در این میان بنی لاوی متصدی خدماتِ مقدسه در هیکل قرار داده شدند و به همین سبب سهمی از اراضی به ایشان نرسید (سفر اعداد، باب ۲۶؛ سفر تثنیه، ۱۰: ۸ـ۹؛ نیز نک: ابن کثیر، ۲۹۹/۱) و شاید به همین علت، طبری (*تفسیر*، ۳۷۹/۲) سبط لاوی را سبط نبوت خوانده است. در هر حال ۱۲ سبط دیگر که اراضی را تصاحب نمودند، در کنار یکدیگر زندگی می‌کردند و هر کدام برای خود رئیس و قلمروی مجزا داشتند (کتاب دوم تواریخ ایام، ۲:۵) و در مواقع لازم به یکدیگر یاری می‌رساندند (مثلاً نک: سفر داوران، ۱:۳). پس از مرگ سلیمان (ع) این ۱۲ سبط به دنبال برخی مناقشات به دو گروه منقسم شدند؛ اعقاب یهودا و بنیامین در جنوب، و دیگر اسباط ده‌گانه در شمال، صاحب مملکت و پادشاهان جداگانه گشتند (کتاب اول پادشاهان، ۱۲: ۲۰ـ۲۴؛ برای توضیحات بیشتر، نک: هـ د، بنی اسرائیل).

در عهد جدید نیز از اسباط بنی‌اسرائیل یاد شده، و غالباً در مقابل ایشان ۱۲ حواری حضرت عیسیٰ (ع) قرار داده شده‌اند؛ چنانکه بر پایهٔ وعدهٔ عیسیٰ (ع) به هنگام رستاخیز، داوری ۱۲ سبط بنی‌اسرائیل بر عهدهٔ ۱۲ حواری وی خواهد بود (انجیل متیٰ، ۱۹:۲۸؛ نیز نک: کلارک، V/194). در حالی که مسیح (ع) خود، از سبط یهودا شمرده شده است (نامهٔ پولس به عبرانیان، ۷ :۱۴). جالب توجه است که در عهد جدید قبایل دوازده گانهٔ بنی‌اسرائیل با آنچه در عهد عتیق از آنان یاد شده، اندکی تفاوت دارد؛ چه در عهد جدید، بنی لاوی به جای بنی دان، و بنی یوسف به جای بنی افرائیم آورده شده‌اند. در واقع بنی منسی که خود منقسم از بنی یوسف بوده‌اند، به عنوان قسیم بنی یوسف در شمار اسباط آمده‌اند (مکاشفهٔ یوحنا، ۷:۴ـ ۸؛ نیز نک: دیویدسن، 1186). در «مکاشفهٔ یوحنا» از اسباط به گونه‌ای کاملاً نمادین، و رمزگونه یاد شده است. در این مکاشفه، پس از آنکه «موت ثانی» و آنچه در آن موت، بر پاکان و ناپاکان می‌گذرد، بر یوحنا عرضه گشت، فرشته‌ای شهر جدید اورشلیم را به وی نمایاند. در این رؤیا، یوحنا دیواری بزرگ و بلند گرداگرد شهر می‌بیند با ۱۲ دروازه که نامهای ۱۲ سبط بنی‌اسرائیل بر آنها نوشته بوده است (۲۱: ۱ـ۱۲؛ نیز نک: دیویدسن، 1196؛ قس: ابن عبدربه، ۲۹۲/۷، که از ابواب ششگانهٔ اسباط بنی‌اسرائیل در بیت المقدس یاد می‌کند؛ نیز یاقوت، ذیل «مقدس»، که یکی از ابواب مسجد الاقصیٰ را باب الاسباط می‌گوید). همچنین در آثار کهن مسیحی با بهره‌گیری از آموزشهای عهدین، نام یوسف در میان فهرستی از اسامی پیامبران ذکر گردیده، و از برادران وی با چهره‌ای خطاکار یاد شده است (مثلاً نک: «کتاب...[1]»، 143). شایان ذکر است که آپوکریفی تحت عنوان «عهدنامهٔ ۱۲ بَطریَرک[2]» به تحریرهای یونانی، ارمنی و اسلاوی موجود است که عهدنامه‌ای نمادین از ۱۲ فرزند یعقوب (ع) است. تحریرهای مختلف این آپوکریف را چارلز و دیگران منتشر ساخته‌اند (برای اطلاع بیشتر، نک: ویزر، 445-442).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۳۵۸ق؛ ابن حبیب، عبدالملک، *التاریخ*، به کوشش آگواده، مادرید، ۱۹۹۱م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تقریب التهذیب*، به کوشش محمد عوامه، حلب، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، به کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن منظور، *لسان*؛ بغوی، حسین، *معالم التنزیل*، بیروت، دارالفکر؛ زمخشری، محمود، *اساس البلاغة*، بیروت، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ همو، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ سیوطی، *الاتقان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *المتوکلی*، به کوشش عبدالکریم زیدی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، بیروت، دار مکتبة الحیاة؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *التبیان*، نجف، ۱۳۸۹ق/ ۱۹۶۹م؛ عهد جدید؛ عهد عتیق؛ *قرآن کریم*؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ نیشابوری، ابراهیم، *قصص الانبیاء*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:

The Book of the Ḥimyarites, ed. and tr. Moberg, Leipzig, 1924; Clarke, A., *The New Testament of Our Lord*, New York, Abingdon - Cokesbury Press; Davidson, F., *The New Bible Commentary*, Michigan, 1953; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, NewYork/Boston, 1906; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938; Nöldeke, Th., « Anzeigen», ZDMG, 1886, vol. XL; Weiser, A., *Introduction to the Old Testament*, London, 1975.

فرامرز حاج منوچهری

اِسْبِتاریّه، عنوانی که در منابع اسلامی بر فرقه‌ای دینی ـ نظامی از صلیبیان موسوم به مهمان نوازان[3] در دوران جنگهای صلیبی اطلاق می‌شد. این کلمه معرب و مأخوذ از واژهٔ لاتین «هُسپیتالیس[4]» است و به شکلهای تحریف و تصحیف شدهٔ دیگری چون استباریه، استبالیه و همچنین ترکیب بیت الاسبتار و اخوة الاسبتاریه نیز در این منابع آمده

1. *The Book of...* 2. *The Testament of the 12 Patriarchs.* 3. Hospitaliers, Hospitallers 4. Hospitalis

است.

این فرقه در نیمه‌های سدهٔ ۵ق/۱۱م چند سالی پیش از آغاز جنگهای صلیبی بنیان نهاده شد. گفته‌اند که در ۴۴۰ق/۱۰۴۸م یا ۴۶۳ق/۱۰۷۰م گروهی از بازرگانان آمالفی ــ بندری در خلیج سالرنو[1]، تابع ناپل ــ برای یاری به زائران مسیحی بیت المقدس و پرستاری از بیماران آنها، دیر و مهمان سرایی در آنجا با اجازهٔ حاکم آن دیار یا خلیفهٔ فاطمی، ساختند که کارگزاران آن راهبان فرقهٔ بندیکتی فلسطین بودند و نام یحییٰ تعمید دهنده، و به روایتی یوحنا قدیس مشهور اسکندریه در سدهٔ ۷م را بر گروه‌خود نهادند(«دائرةالمعارف...[2]»، VIII/217؛ رانسیمان، ۱۸۰/۲؛ مصطفیٰ، ۳۷۳؛ عروسی، ۷۰). آنگاه که صلیبیان به فلسطین هجوم آوردند، رئیس این گروه راهبی به نام ژرار بود که حاکم مسلمان بیت‌المقدس او را بیرون رانده بود و صلیبیان به یاری او توانستند شهر را تصرف کنند. از این رو، ژرار از سران صلیبی موقوفاتی برای این سازمان گرفت و از اطاعت فرقهٔ بندیکت خارج شد و با تجدید تشکیلات به فرقهٔ مستقلی تبدیل گردید (رانسیمان، همانجا؛ بستانی، ۱۴۰/۱۱-۱۴۱). شاید به همین سبب بعضی از نویسندگان، تأسیس واقعی این فرقه را مقارن تصرف بیت المقدس به دست صلیبیان می‌دانند (نک: زیاده، ۱(۱)/۶۸).

این فرقه که در اوایل جنگهای صلیبی به مداوا و تیمار مجروحان مسیحی می‌پرداخت، به سرعت به امور نظامیگری داخل شد و رمون دوپوی[3] جانشین ژرار، حفظ امنیت راههای قلمرو صلیبیان و آماده نگاهداشتن نیرویی دائم از شهسواران منتخب افراطی و زهدگرای مسیحی برای جنگ با مسلمانان را نیز به اهداف فرقه افزود. از این پس اینان به عنوان یکی از بزرگ‌ترین و پر نفوذترین سازمانهای دینی - نظامی مسیحی یا رهبانیت نظامی با عنوان شهسواران مهمان‌نواز نقش مهمی در دوران دراز مدت جنگهای صلیبی در سیاست داخلی و خارجی امیرنشینهای فرنگی و مملکت لاتینی فلسطین بازی کردند. پاپ و روحانیان و فرماندهان برجستهٔ صلیبی نیز برای اینان که مردانی جنگجو و جانباز در اختیار آنان می‌گذاشتند، اهمیتی ویژه قائل بودند و امتیازاتی خاص به آنها می‌دادند؛ چنانکه بیشتر روحانیان مسیحی مملکت لاتینی عُشر درآمد خود را وقف این سازمان کرده بودند و امرا و فرمانروایان صلیبی نیز اموال، املاک و اقطاعات بسیار بدانها می‌دادند (مصطفیٰ، ۳۷۳-۳۷۴؛ یوسف، *العرب...*، ۶۹؛ عروسی، ۷۰-۷۱؛ رانسیمان، ۱۸۰/۲-۱۸۱؛ پینتر، «جنگ سوم...[4]»، 55). در این عصر، خاصه در فواصل جنگها که زائران جنگجو و جنگجویان موقت به سرزمینهای خود باز می‌گشتند، فرمانروایان صلیبی برای حفظ شهرها و دژهای خود در شام بیشتر به اسبتاریه متکی بودند که به سبب داشتن تشکیلات سازمان یافتهٔ نظامی و دشمنی عمیق با مسلمانان، به مثابهٔ لشکری سخت کوش و آمادهٔ نبرد کار می‌کردند (اسمیل، ۵۴؛ عروسی، ۶۹). با اینهمه، شهسواران اسبتاریه در عصر اوج قدرت و نفوذ خود که با ضعف مملکت لاتینی قدس مقارن بود، همچون دولتی مستقل در درون قلمرو صلیبیان به حیات خود ادامه می‌دادند. نیروی ثابت نظامی، ثروت و وسعت اقطاعات و املاک سران آن (یوسف، همان، ۹۰-۹۱)، موجب می‌شد تا در بسیاری از اوقات که منافع این فرقه با اهداف و منافع سیاسی دولت لاتینی تعارض می‌یافت، به رغم آنها سیاست متضادی با امرا و دولتهای مسلمان در پیش گیرند و معاهدات مستقلی منعقد کنند (نک: دنبالهٔ مقاله). نفوذ آنان در این دوران تا بدانجا بود که گاه در عزل و نصب شاه قدس نیز مداخلهٔ مستقیم داشتند و در برابر سلطهٔ عالی کلیسا و شخص پاپ نیز گاه سر فرود نمی‌آوردند.

در این عصر فرقه‌های دینی - نظامی دیگری هم به سرعت نیرومند می‌شدند و دشمنی و رقابتی که از این راه میان اسبتاریه و فرقه‌های دیگر و هسته‌های اصلی جنگجویان صلیبی ایجاد می‌شد، گاه منافع بسیاری برای مسلمانان در هجوم به فرنگان و عقب راندن ایشان داشت (نک: مصطفیٰ، ۳۷۴).

دربارهٔ فعالیت این فرقه، اطلاعات بسیاری از انبوه منابع اسلامی و مسیحی معاصر جنگهای صلیبی و پس از آن می‌توان به دست آورد. افزون بر آن، کتابها و مقالات ویژه‌ای از نویسندگان معاصر دربارهٔ جنگهای صلیبی و اسبتاریه منتشر شده است که گاه حاوی اشاراتی به فعالیت اینان پس از جنگهای صلیبی نیز هست؛ اما بعضی از این آثار از نگاه و تحلیلی بیطرفانه بر این موضوع تهی است، گرچه نمی‌توان منکر شد که بعضی از نویسندگان و محققان معاصر آثار جامع و معتبری در این باب فراهم آورده‌اند.

از میان مورخان اسلامی، ظاهراً ابن قلانسی نخستین کسی است که از اسبتاریه به عنوان گروهی از جنگجویان صلیبی در نبرد سال ۵۵۲ق/۱۱۵۷م نزدیک بانیاس یاد کرده است. در این سال مسلمانان، پس از آنکه فرنگان در حمص و حماه به خرابی و کشتار دست زدند، گروهی از اسبتاریه و سواران معبد[5] (داویه) را که به تقویت پادگان صلیبی بانیاس می‌رفتند، در اطراف آن دیار درهم شکستند (ص ۳۳۸-۳۳۹). از آن سوی فرمانروایان صلیبی برای محافظت از راههای مهم قلمرو خود، دژهای مهمی را به اسبتاریه دادند. چنانکه فولک[6] فرمانروای صلیبی قدس در ۵۳۱ق/۱۱۳۷م قلعهٔ بیت جبرین را که بر سر راه الخلیل و عسقلان قرار داشت، برای حراست از راه یافا - قدس به ایشان واگذاشت و اسبتاریه با تقویت این دژ راه اصلی از ساحل مدیترانه تا پایتخت مملکت لاتینی را برای صلیبیان امن گردانیدند (اسمیل، ۱۵۹؛ مولر وینر، ۱۸؛ بستانی، ۱۴۲/۱۱). در ۵۳۶ق/۱۱۴۲م نیز رمون، کنت طرابلس قلعهٔ بسیار مهم و استوار حصن الاکراد یا قلعة الحصن را که از بزرگ‌ترین مراکز صلیبیان در سواحل شمالی مملکت لاتینی بود، به اسبتاریه واگذاشت (نک: مولر وینر، ۷۶-۷۸؛ بستانی، ۱۴۲/۱۱-۱۴۳).

1. Salerno 2. *New Catholic...* 3. Raymond du Puy 4. *The Third...* 5. Templars 6. Foulque d'Anjou

بدین گونه اسبتاریه نیرومند شدند و در حملات صلیبیان به قلمرو مسلمانان مستقیماً شرکت جستند؛ چنانکه در ۵۴۸ق/ ۱۱۵۳م همراه بالدوین سوم فرمانروای قدس به عسقلان هجوم بردند (مصطفی، ۳۷۷؛ نیز نک: ابن کثیر، ۲۴۸/۱۲) و در ۵۵۲ق پس از آنکه همفری صاحب تبنین نیمی از شهر تبنین را به اسبتاریه داد، اینان در کوششهای آموری (آمالریک) اول برای تسخیر مصر سهیم شدند و تعهد کردند که اگر او پس از تسخیر مصر امتیازات ویژه‌ای برای آنان در نظر گیرد، کمک نظامی بزرگی به او خواهند داد (اسمیل، ۱۶۰). شاید پیروزی لشکر مصر در ۵۵۳ق/۱۱۵۸م در عسقلان بر صلیبیان (ابن‌کثیر، ۲۵۵/۱۲) در پی همین اتحاد و هجوم به مصر بود.

مدافعات و حمله‌های فیروزمند نورالدین زنگی بر صلیبیان، اسبتاریه را در مخاطرۀ بسیار قرار داد و بدین سبب از ۵۵۵ق/۱۱۶۰م به تجدید بنا و تقویت دژهای خود خاصه حصن الاکراد پرداختند (مولر وینر، ۲۱) و با آنکه یک‌بار در ۵۵۸ق از آنجا بیرون آمده، نورالدین را به‌تنگنا افکندند (ابن اثیر، ۲۹۴/۱۱- ۲۹۵)، ولی پیروزیهای نورالدین سبب شد که تا بوهمند امیر انطاکیه و شماری از امرای دیگر صلیبی بسیاری از دژهای قلمرو خود را به اسبتاریه دادند تا از آنان دفاع کنند (بستانی، ۱۴۳/۱۱-۱۴۴)؛ چه اینان از دیگر جنگجویان صلیبی در جنگ با مسلمانان پایداری بیشتری نشان می‌دادند، چنانکه وقتی آموری شاه قدس در ۵۵۹م به دعوت شاور وزیر مصر بر ضد اسدالدین شیرکوه ایوبی بدان دیار لشکر کشید و کاری از پیش نبرد و به صلح گردن نهاد، اسبتاریه که طمع در تسخیر قَرما بسته بودند، این صلح را تقبیح کردند و آموری را به تجدید لشکرکشی برانگیختند (مصطفی، ۳۸۷؛ نیز نک: ابن اثیر، ۲۹۸/۱۱-۳۰۰). چند سال بعد نیز که صلیبیان به کوششهای جدیدی برای تسلط بر مصر دست زدند و در ۵۶۳ق/۱۱۶۸م توانستند به طور مستقیم در قاهره نفوذ کنند (همو، ۳۲۶/۱۱-۳۲۷)، اسبتاریه نقش مهمی در این حوادث داشتند. با کوششها و تشویق ژیلبر داسایی پیشوای آنان، آموری به رغم میل باطنی خود به مصر حمله کرد و اسبتاریه خسارات سنگینی در این نبرد متحمل شدند (رانسیمان، ۴۴۵/۲-۴۴۷، ۴۴۹؛ نیز نک: ابن اثیر، ۳۳۵/۱۱-۳۳۶). در همین سالها بود که اسبتاریه بسیاری از دژهای اطراف قلمرو فرنگان را در اختیار داشتند (مصطفی، ۳۷۹) و در ۵۶۵ق هم آموری قلعۀ مهم عکا و شهر عرقه را به آنان داد (رانسیمان، ۴۵۳/۲).

پس از مرگ آموری در ۵۶۹ق/۱۱۷۴م، رمون، کنت طرابلس و پیشوای اسبتاریه نایب السلطنۀ بالدوین چهارم شد. بالدوین که کودکی بیمار بود، اندکی بعد درگذشت و میان سران صلیبی بر سر جانشینی او اختلاف افتاد. در این ایام حصن کوکب در جنوب دریاچۀ طبریه نیز از مراکز استقرار اسبتاریه بود و بدین سبب اینان در دفاع از مرکز مملکت لاتینی نقش مهمی داشتند (مصطفی، ۳۷۸، ۳۷۹). چون کنت رمون بر مسند فرمانروایی قدس نشست، اسبتاریه بیش از پیش نیرومند شدند و دژهای بیشتری به دست آوردند؛ اما چنین می‌نماید که روحیۀ جنگجویی و دشمنی شدید با مسلمانان به تدریج در آنها سستی می‌گرفت و طرفدار سازش و پرهیز از لشکرکشیهای پرخطر بودند (رانسیمان، ۴۷۲/۲؛ مولر وینر، ۶۴، ۷۲). در واقع علت این سستی را باید در ظهور قدرتی تازه نفس از مسلمانان، یعنی ایوبیان و شخص صلاح الدین دانست که پیروزیهای برق آسا و متوالی او فرمانروایان صلیبی را در بیمی عظیم فرو برده بود. چنانکه در ۵۷۵ق/۱۱۷۹م در جنگ مرج عیون صلیبیان را به سختی شکست داد و گروهی از جمله فرمانده اسبتاریه را اسیر کرد (ابوشامه، ۵۶/۲-۵۷؛ ابن کثیر، ۳۲۳/۱۲). پیش از جنگ حِطّین در ۵۸۳ق/۱۱۸۷م صلاح‌الدین پسر خود الافضل را به تسخیر عکا مأمور کرد. لشکر الافضل به فرماندهی مظفرالدین کوکبوری سپاه فرنگان و اسبتاریه را درهم شکست و فرمانده اسبتاریه که از شهسواران نامدار صلیبی بود، به قتل رسید (ابن اثیر، ۵۳۰/۱۱-۵۳۱؛ ابوشامه، ۱۳۳/۲-۱۳۴). اما گویا اسبتاریه دوباره عکا را گرفتند؛ زیرا آورده‌اند که وقتی ریچارد شیردل وارد فلسطین شد، به عکا رفت و در آنجا مستقر شد (پینتر، «جنگ سوم»، 69).

جنگ بزرگ حِطّین که به پیروزی صلاح‌الدین و تسخیر قدس انجامید، پایه‌های قدرت او را سخت استوار کرد. در این جنگ جمع کثیری از جنگجویان و سران مشهور صلیبی از جمله فرمانده اسبتاریه کشته شدند و با آنکه صلاح الدین بسیاری از اسیران را بخشید، ولی دستور داد بقیۀ اسبتاریه را به سبب دشمنی بسیار با مسلمانان و ضربات مهلکی که بر آنان می‌زدند، به قتل آورند (عمادالدین، ۸۰-۸۳؛ ابن شداد، ۷۷؛ ابوشامه، ۱۳۳/۲- ۱۳۸؛ مقریزی، ۱(۱)/۹۳؛ رانسیمان، ۵۳۱/۲-۵۳۷). گفته‌اند که صلاح‌الدین هرگاه بر اسبتاریه دست می‌یافت، ایشان را باقی نمی‌گذاشت (مثلاً نک: ابن خلدون، ۵(۳)/۶۹۰-۶۹۱). وی پس از حطین، به طبریه تاخت و آنجا را گرفت و فرمان قتل اسرای اسبتاریه را صادر کرد و نایب خود در دمشق را نیز گفت که بر اسبتاریه ابقا نکند (عمادالدین، ۸۶؛ ابن اثیر، ۵۳۸/۱۱). او همچنین مقر اسبتاریه در قدس را به مدرسه تبدیل کرد (همو، ۵۵۳/۱۱).

در این ایام حصن کوکب مقر اصلی اسبتاریه و انبار سلاح و ذخایر ایشان بود و از نظر نظامی چندان اهمیت داشت که فتح آنجا کلید تسخیر بسیاری از مناطق صلیبیان به شمار می‌رفت. صلاح الدین که پس از حطین به تسخیر شماری از دژهای مهم صلیبی پرداخته بود، سیف‌الدین محمود قایماز نجمی را به تصرف دژ کوکب فرستاد و اسبتاریه را از آنجا بیرون راند. صلاح‌الدین در نامه‌ای که به برادرش در یمن نوشت، دژ کوکب را مرکز و دارالکفر اسبتاریه خواند (ابوشامه، ۱۸۱/۲-۱۸۲، ۱۹۷؛ قلقشندی، ۲۳/۷؛ ابن کثیر، ۳۵۱/۱۲-۳۵۳). از این رو اسبتاریه به‌رغم قدرت و سطوت، در این عصر نمودی نداشتند و بیشتر در دسته بندیهای خود صلیبیان شرکت می‌جستند. اینان در واقع هیچ گاه به طور کامل مطیع فرمانروایان و رؤسای مسیحی نبودند و بیشتر هم پیمان به شمار می‌رفتند، نه تابع آنان (اسمیل، ۱۶۹-۱۷۰). از این رو، وقتی بوهمند انطاکیه را تسخیر کرد، اسبتاریه که طرفدار رمون روبن، مدعی

سلطنت قدس، بودند، ارگ انطاکیه را گرفته، به او ندادند و حتیٰ نایب السلطنهٔ قدس را به دست اسماعیلیه ترور کردند (رانسیمان، ۹۶/۳، ۲۰۵ـ۲۰۶). در ۵۹۳ق/۱۱۹۷م نیز در قضیهٔ انتخاب جانشین هانری دُ شامپیون مداخله کردند و جانب کسی را گرفتند که ثروت بیشتری داشت (هاردویک، 530-529). از همین روست که آنها را به اسماعیلیهٔ شام مانند کرده‌اند که جز نفع خود نمی‌طلبیدند. اینان در این روزگار بیشتر با سایر فرقه‌های صلیبی در رقابت و نزاع بودند (همو، 534؛ ابن نظیف، ۱۵۰؛ حتی، ۲۴۳/۲؛ ابن اثیر، ۴۶۴/۱۲ـ۴۶۶) و ترجیح می‌دادند که با مسلمانان صلح کنند. چنانکه در ۵۹۹ق فرقهٔ سواران معبد را واداشتندکه میان آنها و الملک المنصور برای صلح وساطت کنند (ابن واصل، ۱۴۶/۳ـ۱۴۷) و پس از آنکه الملک المنصور اسبتاریهٔ حصن الاکراد و مرقب را در هم شکست، آنها صلح خواستند (همو، ۱۴۸/۳ـ ۱۴۹، ۱۵۲) و گویا باز کار به صلح انجامید، زیرا گفته‌اند که در ۶۰۱ق/۱۲۰۵م اسبتاریه صلح را شکستند و حماه را به باد غارت دادند (مقریزی، ۱(۱)/۱۶۴) و الملک الظاهر ایوبی سلطان حلب نیز به قلعهٔ مرقب هجوم آورد (مولر وینتر، ۷۲). با اینهمه، در ۶۲۷ق/۱۲۳۰م نیز میان صلاح الدین شیرکوه، امیر ایوبی مصر با فرنگان صلح شد و سیمون فرستادهٔ اسبتاریه مأمور ابلاغ این خبر به اشرف ایوبی گردید و ۳ سال بعد نیز همو واسطهٔ صلح میان سواران معبد و الملک العزیز سلطان حلب بود (ابن نظیف، ۲۰۳، ۲۶۱). در همین سالها لئون دوم پادشاه ارمنستان در ازای خدمات اسبتاریه، سلوکیه را به آنها داد، ولی اسبتاریه از بیم فرو افتادن در نزاعهای داخلی ارمنستان آن را فروختند (مولر وینتر، ۱۰۷).

دربارهٔ روابط اسماعیلیان شام و اسبتاریه که آن دو را به هم تشبیه کرده‌اند، مآخذ حاکی از آن است که اسماعیلیه دست کم در دوره‌ای که قدرت فرمانروایان مسلمان بقای آنها را تهدید می‌کرد، با اسبتاریه روابط نیکو داشتند و حتیٰ بدانها خراج می‌دادند و به دستور آنها مخالفانشان را از میان برمی‌داشتند. چنانکه رمون، شاهزادهٔ صلیبی و آلبرت، بطریق قدس را که از مخالفان اسبتاریه بودند، به قتل رساندند (حتی، ۲۴۵/۲، ۲۴۷؛ رانسیمان، ۱۶۷/۳، ۲۰۵ـ۲۰۶). نیز گفته‌اند بدان سبب که اسبتاریهٔ حصن الاکراد و مرقب بر قلاع اسماعیلیه میان حماه و طرابلس مشرف بودند، اسماعیلیان برای حفظ راههای ارتباطی خود به آنان خراج می‌دادند (یوسف، *العدوان*...، ۲۳۳ـ۲۳۴).

به هر حال در ۶۲۵ق/۱۲۲۸م که فردریک از آلمان به فلسطین آمد و دست به حمله به قلمرو مسلمانان گشود، اسبتاریه چندان با او موافق نبودند (وان کلو، 454). نیز در ۶۳۱ق نزاع شدید میان اسبتاریه و سواران معبد و سایر امرای صلیبی و فردریک باعث تشتت صلیبیان شد (پینتر، «جنگ صلیبی...[1]»، 464) و هر یک از آنان به رغم مخالفت گروههای دیگر عهدنامه‌هایی با مسلمانان تنظیم می‌کردند، چنانکه در ۶۳۷ق/۱۲۳۹م که میان صلیبیان و دمشق صلح شد، اسبتاریه به مخالفت برخاستند (همان، 479-478). در این ایام نزاع برخی ایوبیان فرصتی به صلیبیان داد تا قلمرو خود را گسترش دهند، ولی نزاع میان لوئی فیلیپ امپراتور فرانسه و اسبتاریه و سواران معبد مانع پیش‌روی آنها شد. با اینهمه، در ۶۴۲ق/۱۲۴۴م اسبتاریه با بعضی از امرای ایوبی همداستان شدند و با مصریان و خوارزمیان به جنگ پرداختند، ولی شکست خوردند و فرمانده ایشان نیز اسیر شد (استریر، 489؛ یوسف، همان، ۱۷۵ـ۱۷۶).

در ۶۴۷ق/۱۲۵۰م هم جنگ بزرگی میان مصریان و صلیبیان در کنار بحر اشموم درگرفت که آن را از نبردهای بزرگ صلیبی خوانده‌اند. در این نبرد بر اسبتاریه ضربات خرد کننده‌ای وارد شد و یکی از امرای بزرگ آنان کشته شد (همان، ۷۵ـ۷۶؛ نیز نک: ابن کثیر، ۱۸۹/۱۳). افزون بر آن کشمکش میان ونیزیان و دیگر بازرگانان اروپایی موجب دسته بندیهای داخلی میان صلیبیان و ضعف آنها می‌شد، چنانکه گفته‌اند در سالهای ۶۵۴ـ۶۵۶ق/۱۲۵۶ـ۱۲۵۸م فرقه‌ها و گروههای اصلی مملکت لاتینی مانند اسبتاریه و سواران معبد هر یک در این کشمکش جانب گروهی را گرفته، به نزاع پرداختند (اسمیل، 36-35).

در عصر ممالیک، بیشترین روایات دربارهٔ روابط اسبتاریه با مسلمانان مربوط به عصر سلطان الظاهر بیبرس است. چه از اواخر عصر ایوبیان و داستان شجرة الدر و ایبک تا برآمدن بیبرس، نابسامانی اوضاع داخلی مصر و شام، و کشمکش ایوبیان مانع از ادامهٔ مقابلهٔ جدی مسلمانان با فرنگان شده است، و مورخان نیز کمتر از جنگهای پراکندهٔ این عصر یاد کرده‌اند. بیبرس چون به تخت نشست (۶۵۸ق/ ۱۲۶۰م) بی درنگ به جنگ پرداخت و به القرین که از دژهای اسبتاریه بود، هجوم برد و پس از جنگی سخت آنان را به تسلیم واداشت (ابن تغری بردی، ۱۵۳/۷). بیبرس پس از آن مدتی را به بازگرفتن بعضی از شهرهای شام از بقایای ایوبیان، و نبرد با مغولان سپری کرد. به نظر می‌رسد که او در همین دوران بنابر مقتضیات سیاسی، گاه به صلح با صلیبیان تن در می‌داد تا بتواند اوضاع را به نفع خود سامان دهد (نک: حماده، ۲۵۵). با اینهمه، پس از چندی دوباره به صلیبیان پرداخت و از ۶۶۴ق/۱۲۶۶م حملات مداوم و سنگینی را بر ضد اسبتاریه و صلیبیان تدارک دید. در همین سال صفد را گرفت و اسبتاریه و سواران معبد آنجا را به انتقام کشتاری که از مسلمانان می‌کردند، گردن زد (بیبرس، ۳۱ـ۳۲).

در ۶۶۵ق/۱۲۶۷م صلیبیانی که از قبرس به شام آمده بودند، به شهر طبریه حمله کردند، اما سپاه بیبرس آنان را به سختی شکست داد و اسبتاریه نیز در این جنگ خسارات بسیار دیدند (مقریزی، ۱(۲)/۵۵۴ـ ۵۵۵؛ زیاده، ۱(۲)/۵۵۵). در همین سال میان بیبرس و اسبتاریهٔ حصن‌الاکراد و مرقب و عکا و بلاد ساحلی برای ۱۰ سال متوالی صلح شد. از این صلح نامه بر می‌آید که اسبتاریه شاخه‌های متعدد داشتند که هرکدام‌در دژهای‌خودبا فرماندهی‌نسبتاً‌مستقلی‌می‌زیستند(قلقشندی،

---

1. «The Crusade...»

۳۱/۱۴-۳۹؛ بیبرس، ۳۶).

در ۶۶۹ق بیبرس دوباره به القرین هجوم برد و اسبتاریه را بیرون راند (همو، ۴۶). در پی این پیروزیها، اسبتاریه کسانی را به صلح نزد بیبرس فرستادند. شروط وی برای قبول صلح جالب توجه، و حاکی از تسلط او بر اوضاع است. مطابق این معاهده مقرر شد که اسبتاریه از اقطاعات خود در حماه و بلاد ابوقبیس و قلعه و اسماعیلیه دست بردارند و هرگاه بیبرس بخواهد، بتواند صلح را فسخ کند (مقریزی، ۱(۲)/۵۵۰).

در همین سال بیبرس فرصتی یافت و سرانجام حصن الاکراد را که سالها در دست اسبتاریه بود، تصرف کرد. اسبتاریهٔ آنجا سپس به طرابلس رفتند (مولر وینر، ۷۸). روایت قلقشندی (۱۴/۴۲-۵۱) حاکی از صلح دیگری است که در همین ایام میان بیبرس و پسرش الملک السعید برکه با فرمانده اسبتاریه منعقد شد. بر اساس این صلح مقرر گردید که اسبتاریه فقط انطرطوس و مرقب را در دست داشته، از دیگر حقوق خود در بلاد اسلام صرف نظر کنند و مرقب و اموال و درآمد آنجا هم میان بیبرس و اسبتاریه تقسیم شود و آنان به تجدید عمارت آنجا نپردازند (عینی، ۷۲).

به هر حال، بیبرس توانست اتحاد مصر و شام را دوباره برقرار کند و میان سالهای ۶۵۸-۶۷۶ق بر اثر سلسله حملاتی که به دژهای صلیبیان و خاصه مراکز فرماندهی فرقه‌های نظامی اسبتاریه و توتونی[1] انجام داد (اسمیل، 38)، افزون بر آنچه گذشت، بعضی از شهرها و دژهای آنان چون ارسوف و نیز دژهای اسماعیلیان چون مصیاف، قدموس، کهف و خوابی را تصرف کرد (حتی، ۲/۲۴۳-۲۴۵).

در عصر سلطان قلاوون (۶۷۸-۶۸۹ق/۱۲۷۹-۱۲۹۰م) نیز نخست میان او و اسبتاریه معاهدهٔ صلحی ۱۰ ساله منعقد شد (ابن فرات، ۷/۲۰۴؛ زیاده، ۱(۳)/۹۷۴-۹۷۵) و در ۶۸۲ق/۱۲۸۳م این صلح دوباره تأیید شد (ابن فرات، ۷/۲۶۲-۲۶۳). آورده‌اند که قلاوون در ۶۸۴ق قلعهٔ بسیار مهم مرقب و سپس دژهای مَرَقیه و بلنیاس را از اسبتاریه گرفت و در ۶۸۸ق قلعهٔ یحمور را فتح کرد (ابن حبیب، ۱/۹۶؛ مولر وینر، ۶۴، ۷۲). قلاوون اندکی بعد درگذشت و جانشین او الملک الاشرف خلیل بلافاصله لشکر به تسخیر عکا برد و پس از جنگی شدید اسبتاریه و سواران معبد چاره‌ای جز تسلیم نیافتند و عکا فتح شد (۶۹۰ق). در پی آن الملک الاشرف شهرهای صور، عتلیت، صیدا، بیروت و حیفا را تصرف کرد و بقایای اسبتاریه به قبرس کوچیدند (ابن تغری بردی، ۶/۸-۷؛ بیبرس، ۹۱-۹۲) و دژ کولوسی در لیماسول قبرس به مقر فرماندهی اسبتاریه تبدیل شد؛ سپس بقیهٔ اسبتاریه در رودس جای گرفتند (مولر وینر، ۱۲۳؛ عروسی، ۷۱). بدین‌گونه، جنگهای صلیبی با سقوط آخرین دژ صلیبیان در سوریه خاتمه یافت، ولی اسبتاریه دست از کار برنداشتند و در مراکز دیگری به فعالیت پرداختند و از این پس به شهسواران رودس مشهور شدند (موسوعه...، ۴/۲۰۵؛ برای روابط ممالیک و اسبتاریه، نیز نک: زیاده، 735 به بعد).

اسبتاریه از پایگاههای جدید خود همچنان به سواحل مصر و شام هجوم می‌بردند (مولر وینر، ۳۸). در ۷۷۶ق/۱۳۷۴م ازمیر را گرفتند و در پی تسخیر یونان بودند. در ۸۱۸ق/۱۴۱۵م عثمانیان آنها را از ازمیر راندند و اسبتاریه بندر هالیکارناسوس صغیر را در برابر دژ خود در کوس[2] به مرکز و مقر خویش در خشکی به جای ازمیر تبدیل کردند (همو، ۳۸-۳۹).

در ۸۴۶ق/۱۴۴۲م سلطان الظاهر سیف‌الدین خوشقدم ناوگانی به جنگ با اسبتاریه در رودس فرستاد، اما چون توفیقی نیافت، یکی از مراکز ساحلی آنان، یعنی حصن‌الاشهب در ساحل آسیای صغیر را گرفت و ویران کرد (ابن تغری بردی، ۱۵/۳۵۱-۳۵۲). در ۸۴۸ق نیز الظاهر به رودس حمله برد و جنگی سخت درگرفت و چون راه به جایی نبرد، بازگشت (همو، ۱۵/۳۶۰-۳۶۳).

در ۸۵۹ق/۱۴۵۵م عثمانیان به رودس هجوم بردند و در برابر دژهای استوار اسبتاریه ناکام ماندند و ۲۵ سال بعد نیز در تلاش مجدد کاری از پیش نبردند تا در ۹۲۹ق/۱۵۲۲م سلطان سلیم اول سرانجام آنجا را گرفت و نزدیک بود که اسبتاریه را به کلی نابود کند که شارل پنجم جزیرهٔ مالت را به آنان داد و اسبتاریه به ناچار از مستملکات خود در دریای اژه دست برداشتند و به مالت کوچیدند و مرکز جدیدی تأسیس کردند (مولر وینر، ۳۹) و از این پس به فرقهٔ مالت مشهور شدند و تاکنون دوام دارند (دربارهٔ اسبتاریهٔ رودس، نک: لوترل، 278-313؛ رسی، 314,339).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حبیب، حسن، *تذکرة النبیه*، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۹۷۶م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن شداد، یوسف، *النوادر السلطانیة*، به کوشش جمال شیال، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن فرات، محمد، *تاریخ*، به کوشش حسن محمد شماع، بصره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن نظیف، محمد، *التاریخ المنصوری*، به کوشش ابوالعید دودو، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن واصل، محمد، *مفرج الکروب*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، *عیون الروضتین*، به کوشش احمد بیسومی، دمشق، ۱۹۹۱م؛ اسمیل، ر. س.، *فن الحرب عندالصلیبیین*، ترجمهٔ محمد ولید جلاد، دمشق، ۱۹۸۵م؛ بستانی؛ بیبرس منصوری، *مختار الاخبار*، به کوشش عبدالحمید صالح حمدان، قاهره، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ حتی، فیلیپ، *تاریخ سوریة و لبنان و فلسطین*، ترجمهٔ کمال یازجی، بیروت، ۱۹۸۲م؛ حماده، محمدماهر، *وثائق الحروب الصلیبیة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ش؛ زیاده، محمد مصطفی، تعلیقات بر *السلوک* (نک: هم، مقریزی)؛ عروسی مطوی، محمد، *الحروب الصلیبیة*، تونس، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ عمادالدین کاتب، محمد، *الفتح القسی فی الفتح القدسی*، به کوشش محمد محمود صبح، قاهره، دارالقومیة للطباعة و النشر؛ عینی، محمود، *عقدالجمان*، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مصطفی، شاکر، «فلسطین مابین العهدین الفاطمی و الایوبی»، *موسوعهٔ خاص*، ج ۲؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶م؛ *موسوعهٔ عام*؛ مولر وینر، ولفگانگ، *القلاع ایام الحروب الصلیبیة*، ترجمهٔ محمد ولید جلاد، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ یوسف، جوزف نسیم، *العرب و الروم و اللاتین فی الحرب الصلیبیة الاولی*، اسکندریه، ۱۹۸۹م؛ همو، *العدوان الصلیبی علی بلاد الشام*، اسکندریه، ۱۹۸۹م؛ نیز:

Hardwicke, N. N., «The Crusader States, 1192-1243», *A History of the Crusades*, ed. K. M. Setton, London, 1969, vol. II; Luttrell, A., «The

1. Teutonic 2. Kos

Hospitallers at Rhodes, 1306-1421», ibid, 1975, vol. III; *New Catholic Encyclopedia*, San Francisco, 1966; Painter, S., «The Third Crusade: Richard the Lionhearted and Philip Augustus», *A History of the Crusades*, ed. K. M. Setton, London, 1969, vol. II; id, «The Crusade of Theobald of Champagne and Richard of Cornwall, 1239-1241», ibid; Rossi, E., «The Hospitallers at Rhodes, 1421-1523», ibid, 1975, vol. III; Smail, R. C., *The Crusaders in Syria and the Holy Land*, London, 1973; Strayer, J. R., «The Crusades of Louis IX», *A History of the Crusades*, ed. K. M. Setton, 1969, vol. II; Van Cleve, Th. C., «The Crusade of Frederick II», ibid; Ziada, M. M. «The Mamluk Sultans, 1291-1517», ibid, 1975, vol. III.

صادق سجادی

اَسْب‌دَوانی، نک: سوارکاری.

اَشْپِن، نک: ایر.

اِسْپارْتا، نام استان و شهر مرکز آن در حوضهٔ مدیترانه در ناحیه‌ای معروف به گوللر[1] (دریاچه‌ها) در جنوب کشور ترکیه.

موقعیت، چهرهٔ طبیعی و جمعیت: استان اسپارتا در ۳۷° و ۱۸′ تا ۳۸° و ۳۰′ عرض شمالی و ۳۰° و ۲′ تا ۳۱° و ۳۳′ طول شرقی قرار گرفته است. مساحت آن ۹۳۳'۸ کمـ۲ (YA, V/3505)، و ارتفاع مرکز استان از سطح دریا ۰۲۵'۱ متر است (EI², IV/210). استان اسپارتا از شمال به استان افیون قره حصار، از جنوب به استان آنتالیا، از مشرق به استان قونیه و از غرب و جنوب غربی به استان بوردور محدود است (YA، همانجا؛ «آمار...[2]»، نقشهٔ ترکیه). جمعیت استان برابر سرشماری عمومی ۱۹۹۰م، بالغ بر ۷۷۱'۴۳۴ نفر بوده است که ۵۷۴'۲۲۹ نفر آن در شهرها و ۱۹۷'۲۰۵ نفر در روستاها زندگی می‌کردند. جمعیت شهرستان اسپارتا ۰۶۱'۱۳۳ نفر بوده که ۱۱۷'۱۱۲ نفر در شهر اسپارتا و ۹۴۴'۲۰ نفر در روستاهای آن زندگی می‌کردند (همان، 29). شهرهای تابع استان اسپارتا اینهاست: آتابیک[3]، ایریدیر[4]، گلن دوست، گچی بورلو، سنیرکنت، سوتچولر، شرقی قره آغاج، اولوبورلو و یالواچ (همانجا).

بخش وسیعی از این استان (۶۸/۴٪ مساحت آن) کوهستانی است. کوههای مهم آن اینهاست: رشته کوههای سلطان در شرق با ارتفاع ۶۱۰'۲ متر؛ قاراقوش در شمال میان اسپارتا و استان افیون قره‌حصار با ارتفاع ۹۹۵'۱ متر؛ قویوجاک که بخشی از توروس غربی است با ارتفاع ۳۳۷'۲ متر؛ قاپی داغ، ۴۴۷'۲ متر؛ داوراز، ۶۳۵'۲ متر؛ بارلا ۷۹۹'۲ متر؛ و نیز گول داغلاری با ارتفاع ۸۹۲'۲ متر که بلندترین کوه استان است (YA, V/3505-3506).

رودخانه‌های مهم اسپارتا اینهاست: ایری چای که از جنوب سلطان داغی سرچشمه می‌گیرد و به دریاچهٔ بیک شهر[5] می‌ریزد؛ آق سو که از شهر اسپارتا می‌گذرد؛ و نیز کوپروسویو (همان، V/3506-3507). در این استان دریاچه‌هایی نیز وجود دارند که بر اثر آتش‌فشانیها ایجاد شده‌اند، مانند دریاچهٔ ایریدیر، کوادا و گولجوک (همان، V/3507-3508).

استان اسپارتا از نظر آب‌وهوا تحت تأثیر شرایط اقلیمی مدیترانه ای و آناتولی مرکزی است، اما نه رطوبت مدیترانه را دارد و نه خشکی آناتولی مرکزی را. در نواحی ییلاقی اغلب هوا سرد است. از نظر پوشش گیاهی حدود ۳۳٪ از کل مساحت استان را جنگل پوشانیده است و انواع درختان جنگلی و نیز درختان میوه در آنجا وجود دارد (همان، V/3512).

نامگذاری: پژوهشهای باستان شناختی و تاریخی نشان می‌دهد که اسپارتای کنونی در محل قدیمی باریس، یکی از شهرهای باستانی پیسیدیا قرار گرفته است (پلینی، II/331؛ IA, V(2)/681). آگاهی دربارهٔ منشأ نام این شهر از سدهٔ ۸ق‌م فراتر نمی‌رود. چنین گمان می‌رود که سباردایی‌ها[6] و کیمرها که توسط اسکیتها (سکاها) از شمال دریای سیاه بیرون رانده شدند، در این ناحیه سکنیٰ گزیدند و نام خود را به منطقه دادند. این موضوع را نوشتهٔ ابن بطوطه (ص ۲۸۷) که آنجا را سبرتا نامیده است، تا حدودی تأیید می‌کند. برخی محققان نیز واژهٔ باریس را از ریشهٔ واری[7] که در زبان سانسکریت معنی آب می‌دهد و نام رودخانه‌ای نیز بوده است، می‌دانند (YA, V/3518). در ۳۲۵م هنگامی که نخستین شورای ازنیک (ازنیق) تشکیل شد، این شهر به نام هراکلیوس بارنسیس پیسیدیا نامیده شد. استفان بیزانسی نیز از آن با عنوان شهری مهم نام می‌برد (*پاولی*، V/17). هرودت از این محل با نام پاتارا یاد می‌کند (نک: هیتسیگ، 731). در مآخذ کهن سلجوقی و عثمانی نیز به صورتهای سپرته (مختصر...، ۲۴)، اسپرده (نشری، ۲۰۸/۱)، اسپارته (سعدالدین، ۹۸/۱؛ حاجی خلیفه، ۶۴۰)، و در مآخذ عربی به صورت سبارطه (هیتسیگ، همانجا) آمده است. به نوشتهٔ سامی، نام باستانی شهر، باریس بوده که در ترکیب ادات ظرف در زبان یونانی به شکل ایس بارتیا و ضمن تغییری در شکل به صورت اسپارته درآمده است (۸۵۸/۲). در روزگار عثمانیها به عنوان مرکز سنجاق حمید ایلی خوانده می‌شد و در سدهٔ ۱۹م با نام حمیدآباد به ولایت قونیه منضم شد (YA، همانجا).

تاریخ: مسکون بودن منطقهٔ اسپارتا به دوران دیرینه سنگی می‌رسد. در حفاریهای ۱۹۴۴م در ۱۵ کیلومتری شمال اسپارتا در میان دشت بوزان اونو به مغاره‌ای از دوران دیرینه سنگی بر می‌خوریم. این مغاره و غارهای اطراف نشان می‌دهند که این ناحیه در آن دوران مسکون بوده است (همانجا).

دورهٔ تاریخی در اسپارتا از دو هزار سال ق‌م آغاز می‌شود. این منطقه در آن زمان محل زندگی اقوام لووی[8] و آرزاوا بوده است. آرزاواها در این زمان که حِتیها به عنوان نیروی سیاسی در منطقهٔ هالیس (قزل‌ایرماق) حضور داشتند، قدرتی کوچک، ولی متنفذ در آسیای صغیر بودند. آنان به حاکمیت هیچ قدرت دیگری گردن ننهادند، چنانکه حتیها در طول ۵۰۰ سال نتوانستند حاکمیت قطعی خود را بر ایشان اعمال کنند. سرانجام سلطهٔ آرزاواها در ۱۲۰۰ق‌م با هجوم

1. Göller 2. *Census...* 3. Atabey 4. Eğridir 5. Beyşehir 6. Sabardai 7. Vari 8. Luvi

طوایف جزایر بالکان به آناتولی که چهرهٔ سیاسی منطقهٔ آناتولی کنونی را کلاً تغییر داد، سرآمد. در میان این طوایف کوچنده از بالکان، فریگیها مقتدرترین عنصر قومی بودند که میان سالهای ۱۲۰۰- ۱۱۰۰ق‌م در بیشتر مناطق، از جمله اسپارتا پخش شدند و به همراه برخی قبایل آنجا اتحادیهٔ بزرگی تشکیل دادند. فریگیها در اواخر سدهٔ ۸ق‌م بر اثر جنگ با آشوریها قدرت و برتری خود را از دست دادند. در ۶۹۵ق‌م نیز در برابر سبارداییها و کیمریان که از سوی اسکیتها (سکاها) از قفقاز به سوی جنوب رانده شده بودند، دوام نیاوردند و مغلوب شدند. در همین زمان لیدیاییها با کمک سبارداییها و کیمریان به حاکمیت فریگیها خاتمه دادند و خود جای آنان را گرفتند. لیدیاییها نیز سپس مغلوب کیمریان شدند و این گروه اخیر در ۶۳۳ق‌م در برابر حملهٔ مادها نتوانستند مقاومت کنند و به سوریه و فلسطین رفتند (همان، V/3519-3520).

با پایان یافتن دولت لیدی، پارسها (ایرانیها) قدم به صحنهٔ تاریخ آسیای صغیر نهادند و شهرهای سواحل اژه را که در دست یونانیان بود، تصرف کردند. در اندک زمانی آسیای صغیر از جمله اسپارتا و منطقهٔ پیسیدیا که اسپارتا نیز در آن قرار داشت، جزو کوچکی از ساتراپ بزرگ ایونی در قلمرو حاکمیت امپراتوری هخامنشی قرار گرفت.

در ۳۳۴ق‌م با حملهٔ اسکندر و تصرف آسیای صغیر، فرمانروایی هخامنشیان به سر آمد. اسکندر شهرهای سواحل اژه، از جمله ناحیهٔ پیسیدیا را تصرف کرد، ولی فرصت اشغال اسپارتا را نیافت و تصرف آنجا را به یکی از فرماندهان خود محول کرد. پس از مرگ اسکندر این منطقه به حاکمیت و پادشاهی برگاما درآمد. در حالی که دولت برگاما قلمرو خود را به سوی آناتولی غربی گسترش می‌داد، سلوکوس، سردار دیگر اسکندر، دولت سلوکیان را در سوریه تأسیس کرد. سلوکیان درصدد توسعهٔ قلمرو خود به جانب سواحل اژه برآمدند. به همین سبب برخورد میان دولت برگاما و سلوکیان مدتها ادامه داشت. سرانجام اسپارتا تحت فرمانروایی سلوکیان درآمد و در ۱۸۸ق‌م تمام سرزمین آسیای صغیر زیر فرمان رومیها قرار گرفت (همانجا).

هنگامی که رومیان به تثبیت موقعیت خود در این سرزمین مشغول بودند، پادشاهی برگاما با اعمال سیاست جدیدی با رضایت دولت روم نواحی اسپارتا را بار دیگر به قلمرو خود افزود و سپس در ۱۲۹ق‌م تمام این ناحیه را به تصرف قطعی خود درآورد (همان، V/3521). از زمان تسلط روم تا پایان سدهٔ ۳م تغییر مهمی در منطقهٔ اسپارتا پدید نیامد، جز آنکه اسپارتا یکی از ولایات بزرگ روم بود و در زمان امپراتوری دیوکلتیانوس[1] (۲۸۴- ۳۰۵م) یکی از ۱۲ منطقهٔ امپراتوری به شمار می‌رفت. پس از تقسیم امپراتوری روم در ۳۹۵م، منطقهٔ اسپارتا جزو روم شرقی (بیزانس) باقی ماند و در تقسیمات اداری زمان هراکلیوس ضمیمهٔ ولایت آناتولیکون[2] شد (همانجا).

در زمان خلافت بنی‌امیه در ۹۴ق دوبار به اسپارتا حمله شد، ولی در هر دو بار مهاجمان عرب در برابر بیزانس کاری از پیش نبردند و عقب نشینی کردند. پس از جنگ ملازگرد، سلجوقیان در مدت کوتاهی بر قسمت بیشتری از خاک آناتولی غربی دست یافتند، ولی حاکمیت آنان به سبب مقاومت بیزانس از یک سو و جنگهای صلیبی از سوی دیگر، قطعیت نیافت و منطقه بارها میان سلجوقیان و بیزانس دست به دست گشت (همانجا).

در زمان قلیج ارسلان دوم (۵۵۱-۵۸۸ق/۱۱۵۶-۱۱۹۲م) لشکریان بیزانس در نزدیکی ایریدیر از سلجوقیان شکست خوردند (مختصر، ۲۳/۱-۲۴؛ مشکور، ۹۰). ناحیهٔ اسپارتا در دورهٔ سلطنت قلیج ارسلان سوم در ۶۰۰ق/۱۲۰۴م به تصرف کامل سلجوقیان درآمد. با ضعف سلجوقیان و حملهٔ مغول، امیرنشین حمید (حمید اوغوللاری) در ناحیهٔ اسپارتا و ایریدیر تشکیل شد. رئیس این امارت، فلک الدین دُندار، نخست بورلو و آنگاه ایریدیر را مرکز خود قرار داد (اوزون چارشیلی، «امیرنشینها...[3]»، 62؛ YA، همانجا).

با قدرت‌گیری عثمانیان، آخرین امیر خاندان حمید ــ حسین بیک ابن الیاس ــ پس از مذاکرات زیاد اسپارتا را همراه با ۵ شهر دیگر (آق‌شهر، بیک شهر، سیدی شهر، یالواچ، شرقی قره‌آغاج) در ۷۸۳ق/۱۳۸۱م به ۸۰ هزار سکهٔ طلا به سلطان مراد فروخت (همانجا؛ نشری، ۲۰۸/۱-۲۱۰؛ عاشق پاشازاده، ۵۹-۶۰؛ سعدالدین، ۹۸/۱؛ قونیه‌لی، 209). به این ترتیب، اسپارتا به قلمرو عثمانی منضم شد. پس از نبرد آنکارا و پیروزی تیمور، دولت عثمانی دچار بحران سیاسی شد و امرای قرامان با استفاده از این اوضاع برخی از نواحی قلمرو عثمانی، از جمله اسپارتا را تحت حاکمیت خود درآوردند. پس از آنکه محمد چلبی، از فرزندان بایزید، در رأس حکومت قرار گرفت، اسپارتا در ۸۱۸ق/۱۴۱۵م بار دیگر به قلمرو عثمانی پیوست (YA, V/3522). بر اثر بروز بحرانهای سیاسی - اقتصادی در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م، در قلمرو عثمانی، قیامهای چندی با اهداف گوناگون روی داد. این قیامها اسپارتا و اطراف آن را نیز تحت تأثیر قرار داد و باعث ویرانی و کشتار شد. از جمله مهم‌ترین آنها قیام شیعیان اسپارتا به رهبری شاه قلی بود که در ۹۱۷ق/۱۵۱۱م با کشته شدن وی پایان یافت. پس از آن دولت عثمانی، شیعیان را به موره تبعید، و در آنجا زندانی کرد (اوزون چارشیلی، «تاریخ...[4]»، II/231, 255). از قیام دهقانان اسپارتا که مزارع خود را رها ساخته، و به غارت شهرها و آبادیها پرداخته بودند و از شورشهایی که دولتمردان عثمانی به وجود می‌آوردند، نیز می‌توان سخن گفت (YA، همانجا). یکی دیگر از مهم‌ترین رویدادهای سدهٔ ۱۱ق/۱۷م شورشهایی است که در ۱۰۵۵ق/۱۶۴۵م توسط حیدراوغلی و قاطرچی اوغلی در اسپارتا و اطراف آن به وقوع پیوست (نک: اوزون چارشیلی، همان، III/311-314)؛ سرانجام، اسپارتا در سدهٔ ۱۹م به ایالت قونیه ملحق شد. سیاحانی که در طول تاریخ از اسپارتا بازدید کرده‌اند، هر یک آنجا

1. Diokletianus 2. Anatolikon 3. *Anadolu...* 4. *Osmanlı...*

را به نحوی ستوده‌اند. ابن بطوطه (ص ۲۸۷-۲۸۸) از عمارتها، باغها، آبهای روان و قلعهٔ آن یاد کرده است. اولیاچلبی از سیاحان سدهٔ ۱۷م، آنجا را «شهر شیرین» خوانده، و گفته است که در اقلیم هفدهم قرار دارد. همو از نقیب الاشرافها و علمای آنجا نیز یاد می‌کند (IX/283-284). همچنین تکسیه از آنجا با عنوان زیباترین شهر ولایت حمید یاد کرده است و گوید که رومیهای مقیم اسپارتا زبان خود را فراموش کرده‌اند و به ترکی سخن می‌گویند، زیرا ترکها پس از فتح آنجا مدارس رومی را تعطیل کردند (۲۶۲/۳).

اقتصاد: اسپارتا هم در دورهٔ فرمانروایی حمید اوغوللاری و هم در روزگار عثمانیان یکی از مراکز مهم بافندگی بوده است، چنانکه فرشهای آنجا از سدهٔ ۱۵م در بازارهای جهانی شهرت پیدا کرد. مارکوپولو از وسعت قالی بافی این منطقه یاد کرده است (نک: اوزون چارشیلی، همان، II/628). قالی بافان اسپارتا در کارگاههایی که در ۱۸۹۱م تأسیس شده بود، با نقش قالیهای ایرانی آشنایی یافتند («دائرةالمعارف...»[1]، XIX/477).

صمغ به دست آمده از جنگلهای اطراف اسپارتا در بازارهای اروپایی شهرت داشت (YA، همانجا). کشاورزی مهم‌ترین منبع درآمد اقتصادی منطقه است، چنانکه ۶۰/۴٪ جمعیت به کشاورزی اشتغال دارند و ۲۵٪ تا ۲۸٪ درآمد ناخالص مردم را محصولات کشاورزی تشکیل می‌دهد (همان، V/3540). غلات مهم‌ترین فرآوردهٔ کشاورزی منطقه است. در میان گیاهان صنعتی، خشخاش مقام مهمی را داراست (همان، V/3583)، چندانکه جهانگردان نیز به صدور تریاک اشاره کرده‌اند (IA, V(2)/681). دانه‌های روغنی نیز در آنجا به عمل می‌آید که ۲/۳٪ کل تولید ترکیه را شامل می‌شود (YA، همانجا). یکی از مهم‌ترین تولیدات اسپارتا عصاره و روغن گل است که در صنایع عطرسازی و روغن سازی از آن استفاده می‌شود. این محصول بزرگ‌ترین رقم صادرات اسپارتا را تشکیل می‌دهد (همانجا). اسپارتا از نظر صنعتی توسعهٔ چندانی نیافته است، معادن گوگرد و لینییت در این استان وجود دارد که از گوگرد آن در تهیهٔ مواد صنعتی و داروهای دفع آفات نباتی استفاده می‌شود. دریاچهٔ ایریدیر مرکز ماهیهای آب شیرین در ترکیه است (همان، V/3584).

آثار تاریخی: در ۳۳ کیلومتری جنوب شرقی شهر اسپارتا برخی کتیبه‌ها و نیز خرابه‌های تئاتر و معبد دیده می‌شود. مهم‌ترین آثار برجای مانده از دورهٔ اسلامی اسپارتا اینهاست: مسجد خضربیک که در ۷۱۲ق/۱۳۱۲م از جانب خضربیک امیر حمید اوغوللاری ساخته شده؛ مسجدکوتلوبیک که ازجانب کوتلوبیک نخستین امیر ازحمیداوغوللاری شاخهٔ اسپارتا در ۸۲۰ق/۱۴۱۷م ساخته شده؛ مسجد فردوس بیک، که توسط معمار سنان در ۹۶۸ق/۱۵۶۱م به دستور والی اسپارتا ساخته شده؛ بازارچهٔ فردوس بیک که موقوفهٔ مسجد است (همان، V/3600-3601). همچنین کتابخانهٔ خلیل حمید پاشا که در اواخر سال ۱۱۹۷ق/۱۷۸۳م ساخته شده، نیز قابل ذکر است (ارونسال، II/109).

از میان مشاهیر اسپارتا از مولانا عبدالقادر (مجدی، ۱۹۸)، محمدبن عبدالغنی، معروف به یاوری زاده که به مدرسی و قضا اشتغال داشته است (شیخی، ۲۰/۱) و خواجه منصور عطار که آرامگاهش نیز در این محل قرار دارد، می‌توان نام برد (سامی، ۸۵۸/۲؛ رفعت، ۱۴۴/۱).

مآخذ: ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ تکسیه، شارل، *کوچوک آسیا*، ترجمهٔ علی سعاد، استانبول، ۱۳۴۰ق؛ حاجی خلیفه، *جهان نما*، استانبول، ۱۱۴۵ق؛ رفعت افندی، احمد، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شیخی محمد افندی، *وقایع الفضلاء* (*ذیل الشقائق النعمانیة*)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ مجدی محمد افندی، *حدائق الشقائق* (*ذیل الشقائق النعمانیة*)، استانبول، ۱۹۸۹م؛ *مختصر سلجوق‌نامهٔ* ابن بی‌بی، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۹۰۲م؛ مشکور، محمدجواد، *مقدمه بر اخبار سلاجقهٔ روم*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نشری، محمد، *جهان نما*، به کوشش رشید اونات و محمد ا. کویمن، آنکارا، ۱۹۸۷م؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; EI[2]; Erünsal, İ., *Türk kütüphaneleri tarihi* , Ankara , 1988 ; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Istanbul, 1935; Hitzig, F.,«Das Lycische Sparta», ZDMG, 1855, vol. IX; IA; Konyalı, İ. H., *Ereğli tarihi*, Istanbul, 1970; *Pauly;* Pliny, *Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1947; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1971; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1969; id, *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; YA.

ابوالحسن دیانت

اِسْپَرْته، نک: اسپارتا.

اِسْپِنْجه، اصطلاحی در نظام مالیاتی دولت عثمانی. اسپنجه عوارضی بوده است که یهودیان و مسیحیان بالغ، اعم از شهری و روستایی و کوچ‌نشین مکلف به پرداخت آن بودند (پاکالین، II/88؛ اینالجیک، مقدمه، 32؛ ارجان، 76؛ اونال، 132).

جایگاه اسپنجه در حقوق مالی عثمانی به‌طور دقیق روشن نیست. برخی از فقهای عثمانی آن را معادل مالیات و عوارض کشاورزی و نوعی مالیات شرعی می‌دانستند (ارجان، همانجا). گاه نیز با عوارض بیگاری (قوللوک) برابر شمرده می‌شد که به عوض انجام دادن خدمت، ارزش مادی آن به‌طور نقد دریافت می‌شد که این امر، خود حالتی از تکامل در نظام مالی بوده است (اینالجیک، همانجا، حاشیهٔ 207). آنچه مسلم است، اسپنجه جزو «رسوم رعیت» و بدون شک مالیات عرفی بوده است، به‌طوری که در ۱۱۱۶ق/۱۷۰۴م در جزیرهٔ کرت برای رعایت موازین شرعی، گرفتن آن ممنوع و لغو شد (همانجا). اسپنجه را، از آنجا که به‌صورت سرانه دریافت می‌شد، نوعی جزیه نیز محسوب می‌داشتند (ارجان، همانجا؛ اوزون چارشیلی، 398، حاشیهٔ 19). دارندگان نسق زراعی در صورتی که به هر دلیل نسق خود را از دست می‌دادند، اسپنجه از آنان گرفته نمی‌شد (اونال، 129). رعایایی نیز که به دین اسلام مشرف می‌شدند، از پرداخت آن معاف، و به جای آن مالیاتی که «بنّاک» نامیده می‌شد و شامل درآمد خرید و فروش بود، از آنان دریافت می‌شد (پاکالین، II/89). همچنین نابالغان (سلیم، ...، ۸۷؛ ارجان،

---

1. *Türk*...

82)، روحانیان مسیحی و یهود (لاموش، ۱۹۵)، مأموران سیاسی، همراهان، مترجمان و اتباع مسیحی عثمانی که در سفارتخانه‌ها کار می‌کردند (پاکالین، II/88) و نیز مسیحیانی که در سپاه عثمانی خدمت می‌کردند (EI^2)، از پرداخت اسپنجه معاف بودند، اما در ایالت روم ایلی (بخش اروپایی قلمرو عثمانی) که اسپنجه خاص آنجا بود، به‌طور عموم از غیرمسلمانان دریافت می‌شد (اینالجیک، همانجا، حاشیهٔ 208؛ پاکالین، همانجا). از سدهٔ ۱۶م پس از گسترش قلمرو عثمانی در شرق آناتولی از مسیحیان آنجا (اینالجیک، همانجا) و در ولایت خرپوت از «طایفهٔ کفرهٔ خراجگزار»، اسپنجه گرفته می‌شد (اونال، 132). گرفتن این مالیات که جمع‌آوری آن در ماه مارس هر سال انجام می‌گرفت (ارجان، 78)، یکسان نبود. مثلاً در برخی جاها از تمام مسیحیان و در برخی دیگر فقط از مسیحیان متأهل گرفته می‌شد (اونال، همانجا).

میزان اسپنجه همواره مقطوع، و سالانه ۲۵ آقچه بوده است (اینالجیک،پاکالین،همانجاها)،اما در برخی‌موارد و در قانون نامه‌های گوناگون، در مقدار آن تفاوتهایی به‌چشم می‌خورد. مثلاً میزان پرداخت یهودیها که ۲۵ آقچه بود، در قانون‌نامهٔ ۱۱۲۸ق/۱۷۱۶م جزیرهٔ موره ۱۲۵ آقچه ثبت شده است. همچنین در قانون‌نامهٔ سلطان محمد فاتح از زنان بیوه فقط ۶ آقچه گرفته می‌شد، در حالی که در مواردی ۱۰ یا ۱۵ آقچه و در قانون‌نامهٔ ۹۸۰ق/۱۵۷۲م در قبرس ۳۰ آقچه گرفته می‌شد. مالیاتی هم که به میزان ۵۰ آقچه به عنوان خانه شمار (قاپی ورگیسی) در مجارستان گرفته می‌شد، همان اسپنجه بود (اینالجیک، مقدمه، 33، نیز 32، حاشیهٔ 208). اسپنجه با توجه به قانون‌نامهٔ ۹۸۴ق/۱۵۷۶م از فرزندان بالغ مجرد یا متأهل که به اتفاق پدر خانواده در یک محل زندگی و کار می‌کردند نیز به میزان ۲۵ آقچه دریافت می‌شد (ارجان، 83). در دورهٔ فرمانروایی سلطان محمدفاتح، اسپنجه بالاترین رقم درآمد مالیاتی دولت را تشکیل می‌داد (اینالجیک، مقدمه، 32).

آغاز برقراری اسپنجه به‌طور دقیق معلوم نیست. قدیم‌ترین سند در این زمینه به زمان حکومت بایزید اول (۷۹۰-۸۰۵ق/۱۳۸۸-۱۴۰۲م) و پس از آن به مندرجات «دفتر سنجاق اروانید ۸۳۵ق» مربوط می‌شود (EI^2). احتمال داده می‌شود که اسپنجه از زمانی که رسم بیگاری به پرداخت نقدی تبدیل شد، به‌وجود آمده باشد (اینالجیک، همانجا، حاشیهٔ 207). پس از مدتی اسپنجه مالیات ثابتی شد که همراه با جزیه و اعشار یکجا دریافت و به خزانهٔ دولت واریز می‌شد. از ۱۲۶۵ق رسم مالیات اسپنجه لغو شد (پاکالین، II/89).

اسپنجه همچنین به میزان یک پنجم از ارزش پولی اسیرانی که به عثمانی آورده می‌شدند، با عنوان خمس شرعی از صاحبان آنها و نیز از کسانی که برای کار به استانبول می‌آمدند، اخذ و در مقابل قبض رسیدی به آنها داده می‌شد که اسپنجک نام داشت (همو، II/88) و سندی را هم که به سفیران و کارمندانشان برای معافیت از این مالیات داده می‌شد، «کاغذ اسپنج» می‌نامیدند (هامرپورگشتال، I/592). شاید ریشهٔ لغوی «پنجک» که هامرپورگشتال به آن اشاره کرده است (EI^2)، به این شیوه مربوط باشد.

مآخذ: سلیم قانون نامه سی (مل)؛ لاموش، *تاریخ ترکیه*، ترجمهٔ سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ نیز:

EI^2; Ercan, Y., *Osmanlı imparatorluğunda Bulgarlar ve Voynuklar*, Ankara, 1989; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963; İnalcık, H., *Sûret-i defter-i sancak-i Arvanid*, hicrî 835 tarihli, Ankara, 1987; Pakalın, M.Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983; *Selim Kānūnnāmesi*, Ankara, 1988; Ünal, M. A., *XVI. Yuzyilda Harput sancağı (1518-1566)*, Ankara, 1989; Uzunçarşılı, İ.H., «Kanun-ı osmanî mefhûm-ı defter-i Hâkanî», *Belleten*, Ankara, 1951, vol. XV.

علی‌اکبر دیانت

اِسْپَهْبَدیّه، نک: آل باوند.

اَسْپیجاب، یا اسفیجاب، اسبیجاب، ناحیه و شهری در ماوراءالنهر.

دربارهٔ ساخت نام اسپیجاب دو احتمال وجود دارد: یکی ترکیب آن از دو واژهٔ پهلوی «اسپیگ[1]» (= درخشان ؟) و «آب» که حرف «گ» به «ج» تبدیل شده است و دیگری قرابت اسپیج با واژهٔ سپید (سفید) فارسی. کاشغری، صاحب *دیوان لغات الترک* نیز از اسپیجاب با نام شهر سفید (مدینة البیضاء) یاد کرده است (۳۱/۱، ۱۳۳/۳). این ناحیه که جغرافی‌دانان مسلمان آن را در اقلیم پنجم جای داده‌اند (نک: ابن رسته، ۹۸؛ یاقوت، *بلدان*، ۲۴۹/۱؛ قس: حمدالله، ۲۶۱)، در روزگار سامانیان سرزمین پهناوری بود که نواحی حاصل‌خیز پیرامون رود اریس (از شعبه‌های شرقی سیر دریا یا سیحون) و شاخه‌های آن را در بر می‌گرفت و از سوی شرق تا درهٔ طلاس (طراز) امتداد می‌یافت (بارتولد، *ترکستان نامه*، ۳۸۹/۱، ۳۹۲؛ مینورسکی، 357) و از شمال غرب به صبران (صبوران) و از غرب به ناحیهٔ کنجیده و از جنوب به چاچ محدود می‌شد (نک: بارتولد، همان، ۳۹۲/۱؛ لسترنج، ۵۱۵) و مرکز آن نیز به اسپیجاب معروف بود (نک: *حدود العالم*، ۱۱۷؛ مقدسی، ۲۶۲) و در ۲۲ فرسخی چاچ (نک: ابن فقیه، ۳۲۸) و در ۸۹ طول شرقی و ۴۳ عرض شمالی قرار داشت (بیرونی، ۵۷۷/۲؛ ابوالفدا، ۴۹۴؛ قلقشندی، ۴۴۱/۴؛ قس: یاقوت، همانجا).

فردوسی اسپیجاب را سپنجاب و گاه سپیجاب خوانده، و آن را در جنگ ایران و توران جزو قلمرو توران دانسته است (۴۸/۲، ۵۸/۳، ۱۷۴). بر اساس داستانهای *شاهنامه* هنگامی که سیاوش، پسر کیکاووس، پادشاه کیانی، به فرمان افراسیاب کشته شد و رستم به کین‌خواهی او به توران لشکر کشید، فرمانروای اسپیجاب به دست فرامرز، پسر رستم به قتل رسید (همو، ۱۷۴/۳-۱۷۵) و پس از پیروزی رستم بر افراسیاب، گودرز سردار ایرانی فرمانروای اسپیجاب شد (همو، ۱۹۲/۳).

به روایت بلاذری (۴۲۲/۲) قتیبة بن مسلم باهلی در حدود سال ۵۸ق/۶۷۸م سراسر چاچ تا اسپیجاب را تصرف کرد. به گزارشی دیگر

1. spīg

(همانجا)، دژ اسپیجاب پیش از این تاریخ گشوده شده بود و سپس ترکان همراه گروهی از اهالی چاچ، بر آنجا چیره شدند. سرانجام نوح‌بن‌اسد سامانی در ۲۲۴ یا ۲۲۵ق/۸۳۹ یا ۸۴۰م در خلافت المعتصم عباسی بر اسپیجاب دست یافت و برای دفاع و محافظت از کشتزارها، تاکستانها و اهالی، فرمان داد دیواری پیرامون شهر بنا کنند (همانجا؛ قدامه، ۴۰۹؛ سمعانی، ۲۰۱/۳؛ ابن اثیر، ۵۰۹/۶).

برخی از جغرافی‌دانان، اسپیجاب را از توابع چاچ، یکی از کوره‌های ماوراءالنهر دانسته‌اند (اصطخری، ۱۶۶؛ ابن حوقل، ۳۹۲؛ نیز نک: بیرونی، همانجا)، ولی مقدسی (ص ۲۶۱-۲۶۴) ماوراءالنهر را به ۶ کوره و ۴ ناحیه تقسیم، و از اسپیجاب به عنوان یکی از کوره‌های آن یاد کرده که بیش از ۴۰ شهر از آن جمله خورلوغ، فاراب، طراز، صبران، برسخان و جموکت را شامل می‌شده است (نیز نک: ابن حوقل، ۴۱۸؛ قس: قدامه، ۱۷۳؛ *تاریخ سیستان*، ۲۶-۲۷، که اسپیجاب در زمرهٔ کوره‌های خراسان [بزرگ] آمده است). گفته‌اند که اسپیجاب ثلث بنکث (بناکث) و دارای شهر، قهندز (کهن دژ) وربض بوده است. به گزارش ابن حوقل (همانجا) در سدهٔ ۴ق/۱۰م قهندز ویران، ولی شهر وربض، آباد بوده است. شهر داخلی وربض را دیواری محصور می‌کرده، و طول دیوار ربض به یک فرسنگ می‌رسیده است. خود شهر دارای ۴ دروازه به نامهای نوجکث، فرخاذ (فرخان)، سراکرانه (شاکرانه) و دروازهٔ بخارا بوده، و در کنار هر یک از این دروازه‌ها رباطهایی به نامهای رباط نخشبیان، بخاراییان، سمرقندیان و رباط قراتگین قرار داشته است (مقدسی، ۲۷۲-۲۷۳). همچنین گفته‌اند که ۱٬۷۰۰ رباط در ناحیهٔ اسپیجاب وجود داشته است (همو، ۲۷۳). دارالاماره، مسجد و زندان در شهر داخلی، و بازارها در شهر وربض قرار داشتند (ابن حوقل، همانجا). مقدسی به ویژه از بازار پارچه فروشان آنجا یاد می‌کند (ص ۲۲۷). جغرافی‌دانان سدهٔ ۴ق/۱۰م اسپیجاب را شهری آباد، حاصلخیز با بازارهای پر رونق و تجارتی شکوفا وصف کرده‌اند (اصطخری، ۱۸۶-۱۸۷؛ ابن حوقل، نیز *حدود العالم*، همانجاها). چنانکه به روایت *حدود العالم* «معدن بازرگانان همهٔ جهان است» و از آنجا «نمد خیزد و گوسفند» و به گفتهٔ مقدسی «از آنجا بندگان ترک، جامه‌های سفید و جنگ افزار به دیگر شهرها برند» (ص ۳۲۵).

اسپیجاب مرز بین دو قبیلهٔ ترک غُز (اُغوز) و خَرلُخ (قَرلُق یا کارلوک) بوده، چنانکه قبیلهٔ غز در قلمرو مسلمانان از ساحل شرقی دریای خزر تا اسپیجاب، و قبیلهٔ خرلخ از اسپیجاب تا فرغانه می‌زیستند (اصطخری، ۱۶۳؛ ابن حوقل، ۳۸۷؛ قزوینی، ۵۵۸؛ نیز نک: بارتولد، «تاریخ...[۱]»، 84 ,78، گزیده...، ۲۰۷- ۲۰۸). اهالی اسپیجاب مانند مردم بلاساغون و طراز به زبان سغدی و ترکی سخن می‌گفتند (کاشغری، ۳۱/۱؛ فرای، 113).

در سدهٔ ۴ق/۱۰م به روزگار سامانیان، خاندانی ترک بر ناحیهٔ اسپیجاب فرمانروایی می‌کردند که در میان حکمرانان خراسانی و ماوراءالنهر تنها کسانی بودند که از پرداخت خراج به دولت مرکزی معاف بودند (اصطخری، ۱۸۶-۱۸۷؛ ابن حوقل، ۴۱۸؛ مقدسی، ۲۷۳)، زیرا اسپیجاب سر حد میان مسلمانان و کافران بود و پیکار با آنان از این ناحیه آغاز می‌شد (یعقوبی، ۶۱؛ *حدود العالم*، ۱۱۷؛ مقدسی، همانجا) و حکمران اسپیجاب به جای خراج سالانه هدایایی به نشانهٔ فرمانبرداری برای امیر سامانی به بخارا می‌فرستاد (بارتولد، *ترکستان نامه*، ۴۶۰/۱). حکمران اسپیجاب در میان ترکان ناحیهٔ شرقی سیردریا و بخش غربی «هفت آب» که مطیع سامانیان بودند، نیز نفوذ داشت. به گفتهٔ مقدسی (ص ۲۷۵)، «شاه ترکمن» از اردوی شهر هدایایی برای وی می‌فرستاد (نیز نک: بارتولد، همان، ۵۰۲/۱). البته دودمان حاکم بر اسپیجاب همیشه فرمانبردار سامانیان نبودند. در آغاز حکومت منصور ابن نوح (۳۸۷-۳۸۹ق/۹۹۷-۹۹۹م)، ابومنصور محمد بن حسین بن مُت اسپیجابی که احتمالاً از خاندان فرمانروایان اسپیجاب بود، به تحریک عبدالله بن عُزیر، وزیر معزول امیر سامانی، سر به شورش برداشت، اما سرانجام به دست ایلک نصر، امیر قراخانی ماوراءالنهر گرفتار آمد (عتبی، ۱۵۶؛ بارتولد، همان، ۵۶۳/۱).

در سالهای پایانی فرمانروایی سامانیان، بغراخان هارون، پسر ایلک خان در ۳۸۳ق/۹۹۳م به روزگار نوح بن منصور (حک ۳۶۶-۳۸۷ق) اسپیجاب را بگرفت و از آنجا آهنگ بخارا کرد و امیر سامانی را از تختگاه خود براند (عتبی، ۹۲-۹۳؛ گردیزی، ۳۶۸-۳۶۹).

پس از انقراض سلسلهٔ سامانی، اسپیجاب مانند دیگر شهرهای ماوراءالنهر به دست ایلک خانیان (قراخانیان) افتاد و در این دوران، اسپیجاب و طراز تیول ویژه‌ای را تشکیل می‌دادند (نک: بارتولد، «گزارش...[۲]»، 65). به روایت بیهقی (ص ۶۹۳) پس از مرگ قدرخان، فرمانروای مقتدر ایلک خانی در ۴۲۳ق/۱۰۳۲م، جانشین وی، ارسلان خان حکومت این دو ولایت را به برادرش بغراخان واگذاشت (نیز نک: بارتولد، *ترکستان نامه*، ۶۲۱/۱). سکه‌هایی از فرمانروایان ایلک خانی که در اسپیجاب، طراز و فرغانه ضرب شده، برجای مانده است (نک: *ایرانیکا*).

در سدهٔ ۶ق/۱۲م قراختاییان بر اسپیجاب و دیگر ولایات قلمرو قراخانیان چیره شدند. سلطان محمد خوارزمشاه در ۶۰۴ق فرمان داد تا ولایات مرزی اسپیجاب، چاچ و فرغانه را ویران کردند تا به چنگ دشمنان نیفتد (ابن اثیر، ۲۷۱/۱۲) و در ۶۰۹ق/۱۲۱۲م پس از آنکه قراختاییان را از ماوراءالنهر راند و سمرقند را تسخیر کرد، لشکری برای حفظ اسپیجاب، بدانجا گسیل داشت (جوینی، ۱۲۵/۲؛ نیز نک: قفس اوغلی، ۲۳۴؛ گروسه، ۳۸۵-۳۸۶). اسپیجاب در اثر لشکر کشیهای خوارزمشاهیان، به ویژه یورش مغولان در ۶۱۶ق دستخوش کشتار و ویرانی فراوان شد، چندانکه از آن پس رونق و اعتبار گذشتهٔ این ناحیه به همراه نام آن از میان رفت (نک: یاقوت، همان، ۲۴۹/۱-

1.«A History...» 2. *Otchiot...*

.(۲۵۰

اسپیجاب گویا مقارن یورش مغولان به ماوراءالنهر، به سیرام تغییر نام یافت؛ چه در این ایام گزارشی از زاهدی چینی به نام چانگ چون[1] در دست است که طی دیداری از این شهر در نوامبر ۱۲۲۱ (رمضان ۶۱۸) آن را با نام سیلان[2] (همان سیرام) یاد کرده است (نک: برتشنایدر، I/72-74، حاشیهٔ 186). گرچه پیش از این تاریخ، کاشغری (۷۸/۱) در سدهٔ ۵ق/۱۱م در گزارش منحصری، نخستین بار سیرام را با اسپیجاب یکی دانسته است، اما بر اساس منابع مربوط به سده‌های ۵ و ۶ق و اوایل سدهٔ ۷ق (مثلاً نک: عتبی، ۹۲؛ بیهقی، همانجا؛ مجمل *التواریخ*، ۴۸۰؛ جوینی، ابن اثیر، همانجاها)، این شهر همچنان به اسپیجاب شهرت داشت و نام سیرام تنها در منابع دورهٔ مغول و تیموری به بعد بر این شهر اطلاق شده است (نک: شرف‌الدین، ۲۷۵؛ حافظ ابرو، ۴۰۹/۱؛ دوغلات، 40-41, 79, 112). سیرام امروزه از نواحی چیکمنت، واقع در جمهوری قزاقستان است (نک: بارتولد، «تاریخ»، 77).

اسپیجاب خاستگاه علما و محدثانی بوده‌است که‌از آن میان‌می‌توان ابوعلی حسن بن منصور بن عبدالله بن احمد اسفیجابی (نک: سمعانی، ۱۴۷/۱) و طالب بن قاسم (نک: یاقوت، *المشترک*، ۸۸) را نام برد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۷م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمد جابر عبدالعال حسینی، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ بارتولد، و. و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، *گزیدهٔ مقالات تحقیقی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیرونی، ابوریحان، *قانون مسعودی*، حیدرآباد، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حافظ ابرو، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش ی. ا. برتلس و دیگران، مسکو، ۱۹۶۵-۱۹۶۶م؛ قدامة بن جعفر، *الخراج و صناعة الکتابة*، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ قفس اوغلی، ابراهیم، *تاریخ دولت خوارزمشاهیان*، ترجمهٔ داوود اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، دمشق، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳-۱۳۳۵ق؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گروسه، رنه، *امپراتوری صحرانوردان*، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ لسترنج، گ.، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، به کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶م؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ نیز:

Barthold, V. V., «A History of the Turkman People», *Four Studies on the History of Central Asia*, tr. V. and T. Minorsky, Leiden, 1962, vol. III; id, *Otchiot o poezdke v srednyuyu Aziyu*, St. Petersburg, 1897; Bretschneider, E., *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, London, 1967; Dughlát, M. M. H., *Tarikh-i-Rashidi*, ed. and tr. N. Elias and E. Denison Ross, Patna, 1973; Frye, R. N., *Bukhara the Medieval Achievement*, Oklahoma, 1965; *Iranica;* Minorsky, V., tr. and annotation to *Ḥudūd al-ʿĀlam*, ed. C. E. Bosworth, Cambridge, 1982.

ابوالفضل خطیبی

أُستاجْلو، نک: قزلباش.

أُستادُ الدّار، عنوان برخی از منصبداران بزرگ دربار خلفا، امرا و سلاطین مسلمان که وظایف و حوزهٔ اقتدارشان متغیر بود و در اوج قدرت گاه به وزارت، امارت و سلطنت نیز می‌رسیدند.

أُستاد الدار را به شکلهای استاددار، استادار و استداز، و منصب او را استاد داریه، استاداریه و استداریه نیز آورده‌اند. ظاهراً همین شکل اخیر سبب شده که قلقشندی آن را ترکیبی کاملاً فارسی و مرکب از «استد» (از استدن: گرفتن) و «دار» (مادهٔ مضارع از داشتن، معادل دارنده) شمارد (قس: عنوان منصبهای دیگر در عصر ممالیک چون: خازندار، سلاحدار، دوادار) و شکل إستَدّار (به کسر همزه و تشدید دال) را درست بداند (۴۵۷/۵). اما این نظر قلقشندی درست نمی‌نماید و استادالدار ترکیبی فارسی-عربی از «استاد» به معنی رئیس، بزرگ و «دار» به معنی خانه است. وظایفی هم که برای دارندهٔ این منصب شمرده‌اند، مؤید همین وجه است و نویسندگان دیگر نیز غالباً آن را به همین شکل به کار برده‌اند. افزون بر آن ترکیب «استاد سرای» در زبان فارسی (مثلاً نک: محمد بن منور، ۳۵۸/۱-۳۵۹) برابر استادالدار و به همان معنی به کار رفته است (نیز نک: پایان مقاله).

به درستی دانسته نیست که این منصب از چه وقت پدید آمده، اما دست کم از اواسط عصر عباسیان بغداد وجود داشته است. با آنکه گفته‌اند نخستین کس که این منصب یافت، مظفر بن محمد بن جهیر استاد دار خلیفه مقتفی عباسی بود که سپس وزارت یافت (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۲۶۷/۵؛ قس: ابن ایاس، ۱(۱)/۳۱۰؛ برای استاددار دیگر از همین خاندان، نک: ابن اثیر، *الباهر*، ۵۱-۵۲)، اما روایات دیگری قدمت این منصب را بسی پیش‌تر از آن نیز نشان می‌دهد؛ چنانکه در وقایع سال ۴۹۴ق از جمال‌الدوله ابونصر ابن رئیس الرؤسا به عنوان استاددار خلیفه مستظهر عباسی (همو، *الکامل*، ۳۲۶/۱۰)، و دو نسل پیش از آن در وقایع سال ۳۵۲ ق از فرج خادم به عنوان استاددار ابومحمد مهلبی وزیر معزالدولهٔ دیلمی (ابوعلی مسکویه، ۱۹۶/۲-۱۹۷) یاد شده است و گفته‌اند که عضدالدوله هم استاداری داشت (صابی، محمد، ۵۸؛ صابی، هلال، ۷۷).

گرچه تعاریف روشنی که دربارهٔ وظایف و دایرهٔ نفوذ استاددار در دست است، از سدهٔ ۷ ق عقب تر نمی‌رود، اما معلوم است که استاددار

---

1. Chang Chun 2. Sai-lan

در عصر عباسی به مثابهٔ رئیس دربار در دستگاه خلفا و امرا نفوذی تمام داشته است. چنانکه گفته‌اند، استاددار مهلبی وزیر بر همهٔ امور خاص او مستولی بود و سرانجام نیز وزیر را مسموم کرد (ابوعلی مسکویه، همانجا). عضدالدین ابوالفرج ابن رئیس الرؤسا استاددار خلیفه المستنجد نیز بر دارالخلافه استیلای تمام داشت (نک: ابن خلکان، ۱۵۱/۵؛ هندوشاه، ۳۱۵-۳۱۶؛ ذهبی، ۷۵/۲۱) و مرگ خلیفه را نیز به او نسبت داده‌اند. سپس نیز چون المستضیء را به خلافت نشاندند، ابوالفرج شرط کرد که او را وزارت دهد و پسرش کمال‌الدین را استاددار گرداند (هندوشاه، همانجا؛ ابوالفدا، ۶۸/۵). در ۵۷۵ ق هم مجدالدین ابوالفضل بن صاحب، استاددار خلیفه الناصر عباسی، ابن عطار وزیر را گرفت و به حبس افکند (همو، ۸۳/۵). این مجدالدین در دربار خلیفه مقامی چنان بلند داشت که حتیٰ وزارت را نیز برای خود کوچک می‌شمرد و آن را نمی‌پذیرفت (ابن شاهنشاه، ۱۳؛ قس: ابن جبیر، ۲۲۷). استاددار در این عصر گاه شغل دیوانی هم برعهده می‌گرفت؛ مثلاً جلال‌الدین عبدالله بن یونس استاددار خلیفه الناصر، ریاست دواوین را نیز در دست داشت (هندوشاه، ۳۲۹) و نصیرالدین احمد بن ناقد در ۶۲۸ق نایب وزیر و هم استاددار خلیفه بود (ابن فوطی، چ بغداد، ۲۱). ابن علقمی، وزیر مستعصم عباسی هم پیش از وزارت، استاددار بود (نک: هندوشاه، ۳۵۵-۳۵۶) و چون وزارت یافت، محیی‌الدین یوسف ابن جوزی پسر ابوالفرج ابن جوزی استاددار شد (ابن فوطی، چ بیروت، ۱۰۵؛ ابن کثیر، ۲۱۱/۱۳). این یوسف ابن جوزی خود از دانشمندان و مدرسان حنبلی بغداد بود و مدتی ریاست حسبت شهر داشت و مدرسهٔ جوزیهٔ دمشق را همو ساخت و وقف کرد. در ۶۵۶ق هلاکوخان او را گرفت و بکشت (عینی، عقد...، ۱۷۵/۱-۱۸۴؛ برای دیگر استاد داران خلفا، مثلاً نک: ابن شاهنشاه، ۱۲۴، ۱۲۷-۱۲۸، ۱۳۲؛ ابن واصل، ۱۹۷/۳).

جز خلفا، سلاطین ایران و عراق و آسیای صغیر نیز استاد دارانی داشتند که اساساً ناظر و هدایت کنندهٔ امور دربار بودند (کائن، 223). چنانکه امین الدین امیر داد اصفهانی استاد دار و متولی اوقاف ممالک سلطان غیاث‌الدین کیخسرو سلجوقی بود و سلطان خردسال را «پیوسته بر آیین خسروانه و مهمات خیر... ترغیب می‌داد» (آق‌سرایی، ۸۸). سلطان جلال‌الدین مینکبرنی هم استاد داری داشت که سپس به گناه تصرف اموالی که برای ادارهٔ دربار سلطان به او داده شده بود، عزل شد (نسوی، ۲۹۵-۲۹۶). نسوی نویسندهٔ زندگی‌نامهٔ این سلطان خوارزمشاهی، تا آنجا که از منابع بررسی شده به دست می‌آید، ظاهراً از جملهٔ نخستین نویسندگانی است که به‌طور روشن، اما مختصر به وظیفهٔ اولیه و اصلی استاد دار یعنی نظارت بر امور دربار و حرم و پرداخت مقرری خدم و حشم سلطان اشاره کرده است (ص ۲۹۴). اما توضیحات مفصل تر در این باب بیشتر از سوی نویسندگان قرون بعد خاصه در ممالک غربی‌تر جهان اسلام که استاددار در آنجا قدرت و نفوذ و اختیارات بیشتر داشت، عرضه شده است. مثلاً ابن فضل‌الله عمری آورده است که نظارت بر همهٔ مایحتاج بیوتات سلطان و ریاست غلامان و خادمان و پرداخت مقرریها و مخارج بر عهدهٔ استاددار است (*مسالک...*، ۲۲۲/۳-۲۲۳). همو در جای دیگر استاددار را نزدیک‌ترین کس به مخدوم خود دانسته، و گماردن اطرافیان سلطان بر کارهای مختلف، استخدام کارمندان لایق یا مجازات کارگزاران خاطی، نظارت بر مطبخ و طشت‌خانه و فراشخانه و حتیٰ پرداخت مقرری ممالیک سلطانی را از وظایف استاددار دانسته است (*التعریف...*، ۱۳۴-۱۳۶).

چنانکه از گزارش مورخان برمی‌آید، بی‌گمان نفوذ استاد دار از روزگار امرای آل زنگی و ایوبیان روی به تزاید نهاد و آنان حتیٰ در عزل و نصب حکام نیز مداخله کردند و برخی از آنها امارت شهرهای مهم مصر، شام و بین‌النهرین را در دست گرفتند. چنانکه بدرالدین لؤلؤ امیر مشهور موصل، استاد دار نورالدین ارسلان شاه زنگی بود (ابن واصل، ۲۰۲/۳؛ ابن دواداری، ۴۵/۸) و محمود پسر سنجرشاه نوادهٔ عمادالدین زنگی را نیز استاد دارش بر تخت نشاند (نک: ابن شداد، ۳(۱)/۲۳۲).

از مشهورترین استادداران عصر ایوبیان باید از امیر فخرالدین چهارکس، استاددار ملک عزیز عمادالدین ایوبی سلطان دمشق (مقریزی، *السلوک*، ۱(۱)/۱۱۵؛ ابن واصل، ۱۱/۳، ۳۱)، عزالدین ایبک امیر صرخد و استاددار الملک المعظم تورانشاه ایوبی (همو، ۲۱۰/۳) و علی ابن رسول استاددار الملک المسعود صلاح‌الدین یوسف سلطان ایوبی یمن نام برد که این یکی به عنوان نایب سلطان ایوبی در یمن رشتهٔ کارها را در دست گرفت و سرانجام، چنان نیرومند شد که سلسلهٔ حکام بنی رسول را در یمن پی افکند (عینی، همان، ۴۹/۱؛ ابوالفدا، ۱۸۵/۳). به گزارش مقریزی (همان، ۱(۲)/۲۷۵) ملک ناصر صلاح‌الدین داوود ایوبی امیر کرک نیز به مثابهٔ استاددار نخست در دربار ملک عادل سیف‌الدین ابوبکر ایوبی سلطان مصر خدمت می‌کرد.

اما مهم‌ترین دوره‌ای که استاد دار از قدرت بی‌سابقه‌ای برخوردار شد و بر بسیاری از امور لشکری و کشوری سیطره یافت، عصر ممالیک است. اطلاعاتی که ابن فضل الله عمری و پس از آن قلقشندی دربارهٔ وظایف استاددار و انواع استاداریه به دست داده، مربوط به همین دوره است. با اینهمه، گزارشهای منابع دربارهٔ استادداران گاه چنان آشفته است که به دشواری می‌توان دریافت که استادداران خود دارای مراتب مختلف بودند و به تبع آن به طبقات مختلف تقسیم می‌شدند. چنین می‌نماید که استاداریه به روزگار ممالیک و جامعهٔ نظامی که پدید آوردند، اصلاً در زمرهٔ مناصب لشکری به شمار می‌رفت و استاددار همراه وظایفی که پیش‌تر بر شمرده شد، از جملهٔ «ارباب سیوف» شمرده می‌شد. در این مقام، استادداران بر حسب مراتب، از جمله فرماندهان «دهه» (ابن ایاس، ۱(۱)/۳۳۵) و گاه از امرای «صده» (قلقشندی، ۲۰/۴، ۶۰) و در مرتبه‌ای بالاتر، از امرای «هزاره» به شمار می‌رفتند (ابن ایاس، ۱(۱)/۵۸۵). این مراتب را گزارش

قلقشندی (همانجاها) مبنی بر آنکه استاد داریه معمولاً در دست ۴ تن بود که بزرگ‌ترین آنها فرماندهی «هزاره» را در دست داشت و ۳ تن دیگر از امرای طبلخانه یعنی فرماندهان «صده» و گاه کمتر از آن بودند (برای مراتب نظامی، نک: ایالون، «نامها...[1]»، 190)، تأیید می‌کند. افزون بر آن، این استاد داران بزرگ هر کدام در دستگاه خود استادداری خاص خویش داشتند و همین معنی باعث خلط بیشتر میان انواع و مراتب استادداران شده است.

به هر حال استاددار گاه در زمرهٔ «ارباب قلم» یا دیوانیان (قلقشندی، ۵۳/۴، ۱۵۶/۱۱) نیز محسوب می‌شد. خاصه از آن هنگام که سلطان ظاهر برقوق امور مالی قلمرو خود را به امیر جمال الدین محمود استاددار تفویض کرد و از این پس استاددار از نظر قدرت بر تصرف در امور رقیب وزیر شد (مقریزی، *الخطط*، چ بولاق، ۲۲۲/۲؛ نیز نک: ایالون، «مطالعاتی...[2]»، 62-61) و چون سلطان ناصر فرج بن برقوق استاددار خود را رسماً به عنوان مشاور سلطان و ناظر بر کار وزارت برگزید (قلقشندی، ۱۵۳/۱۱-۱۵۶)، قدرت وزارت روی به ضعف نهاد، تا آنجا که گاه وزیر معزول را برای مجازات و مصادره به استاددار می‌سپردند (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۵۸/۱۳). چنانکه از لقب امیر یلبغا سالمی: «الامیر الوزیر المشیر الاستادار» (مقریزی، همان، چ قاهره، ۱(۲)/۹۲، ۹۳، ۷۴/۴) پیداست، استاددار علاوه بر منصب خود، گاه وزارت و سمت مشاورت سلطان هم می‌یافت (ابن ایاس، ۸۴/۲) و دست کم در انتخاب وزیر اعمال نفوذ می‌کرد (ابن دواداری، ۱۲۵/۹). گذشته از آن ریاست «دیوان مفرد» که گفته‌اند سلطان برقوق تأسیس کرد و درآمد سرزمینهایی را خاص آن قرارداد (قلقشندی، ۴۵۳/۳؛ مقریزی، همان، ۱(۲)/۵۴) و وظیفه اصلی آن پرداخت مقرری ممالیک سلطانی بود (ایالون، «پرداخت...[3]»، 284-283)، به استاددار تفویض شد (قلقشندی، همانجا). قلقشندی (همانجا) بر آن است که دیوان مفرد به روزگار فاطمیان نیز وجود داشته، و در جای دیگر (۲۱۵/۶) آورده که این دیوان همان دیوان الاستداریه (دیوان استاداریه) است (نک: ایالون، همانجا) و از جملهٔ دیوانهای چهارگانه‌ای (دیوان وزارت، دیوان خاص، دیوان جیش و دیوان استاداریه) به شمار می‌رود که می‌تواند مستقیماً با دیوان انشاء مکاتبه کند (قلقشندی، ۲۰۱/۶، ۲۱۱، ۲۱۲).

دربارهٔ عنوان رئیس دیوان استاداریه، روایت مورخان متناقض می‌نماید، اما از بررسی دقیق این روایات می‌توان دریافت که استاددار سلطان را که بزرگ استادداران بود، استاد دار العالیه می‌نامیدند (مثلاً ابن تغری بردی، همان، ۲۰۵/۱۳) و شاید همین استاددار منصب مشاورت سلطان نیز می‌یافت (مثلاً نک: عینی، *السیف*...، ۳۱۸-۳۱۹) و او جز استاددار دیوان مفرد بود، چنانکه در وقایع سال ۷۹۸ق از امیر جمال‌الدین محمود به عنوان استاددار العالیه، و از امیر قطلوبک علایی به عنوان استاددار دیوان مفرد یاد شده است (ابن فرات، ۹(۲)/۴۲۹، ۴۳۴، ۴۳۷). اما ناظر دیوان مفرد، ظاهراً نایب یا وکیل استاددار یا رئیس همین دیوان بود. زیرا در همان تاریخ از قاضی سعدالدین ابن غراب نیز به عنوان ناظر دیوان مفرد یاد شده است (همو، ۹(۲)/۴۲۹). از این‌رو ناظر دیوان مفرد، نه نمایندهٔ استاددار به‌طور مطلق، که نایب استاددار دیوان مفرد بوده است (قس: ایالون، همانجا). تفاوت میان استاددار العالیه و استاددار دیوان مفرد را همچنین از آنجا می‌توان دانست که وقتی امیر جمال‌الدین محمود استاددار العالیه عزل شد، سلطان به جای او ناصرالدین محمد بن قایماز استاددار دیوان مفرد را برگماشت (ابن فرات، ۹(۲)/۳۰۲-۳۰۳). البته می‌توان گفت که استاددار العالیه که از جملهٔ امرای «هزاره» به شمار می‌رفت (ابن ایاس، ۱(۱)/۵۸۵)، بر سایر استادداران ریاست داشته است.

دربارهٔ وظایف این استادداران باید گفت که سلاطین مملوک در جزئیات امور مداخله نداشتند، بلکه اختیارات خود را میان امرا و بزرگان دولت، چون استادداران، تقسیم می‌کردند (نک: هالت، 248-247). چنانکه وقتی سلطان بیبرس از مصر به شام می‌رفت، شمس‌الدین آق سنقر ظاهری، استاددار خود را نایب السلطنه کرد (عینی، عقد، ۱۸۵/۲). استاددار دیگر او عزالدین ایدمر ظاهری نیز در ۶۶۱ق از سوی سلطان به حکومت کرک منصوب شد (همان، ۳۵۵/۱) و پس از آن نیابت حکومت دمشق را نیز گرفت (همان، ۹۰/۲). امیرحاج ابن مغلطای استاددار سلطان منصور بن اشرف شعبان نیز نایب الحکومهٔ اسکندریه بود (سخاوی، ۳۲۲/۲). نواب استاددار نیز از قدرت و نفوذ بسیار برخوردار بودند. مثلاً تاج‌الدین احمد بن ابی الفرج نایب و مباشر امیر رکن الدین بیبرس جاشنگیر (چاشنی‌گیر) استاددار سلطان ناصر محمد بن قلاوون در دیوان استاداریه بود و حتیٰ در دیوان وزارت هم جز به رأی او کار نمی‌کرد (مقریزی، *المقفی*...، ۵۶۳/۱؛ نیز نک: صقاعی، ۵۷-۵۸). این رکن الدین بیبرس استاددار سپس با لقب المظفر به سلطنت رسید. به روزگار منصور قلاوون نیز استاددار او شمس الدین سنقر، معروف به اعسر، امیر شام و هم رئیس دیوانها بود (همو، ۸۸، ۱۰۷). ارغون شاه ناصری استاددار سلطان الناصر ناصرالدین حسن هم نیابت سلطنت صفد و حلب و دمشق را در دست داشت (ابن حبیب، ۱۳۷/۳). گاه استاددار به مأموریت جنگی هم فرستاده می‌شد. مثلاً حسام الدین استاددار سلطان حسام الدین لاجین در ۶۹۷ق به فرماندهی لشکری به سیس هجوم برد و آنجا را تصرف کرد و پس از آن مأمور تصرف یمن شد (ابن دواداری، ۳۶۹/۸-۳۷۰). همین حسام الدین به روزگار سلطان ناصر محمد بن قلاوون منصب اتابکی یافت (همو، ۷/۹) و رکن‌الدین بیبرس جاشنگیر استاددار شد (مقریزی، *السلوک*، ۱(۳)/۷۹۴). استاددار سلطان از ۷۳۲ق ریاست و فرماندهی ممالیک سلطانی را نیز بر عهده گرفت، در حالی که پیش از آن فرماندهی ممالیک سلطانی با طواشی ــ طبقه‌ای از ممالیک خاص سلطان که در دربار پرورش یافته، خود مأمور تربیت فرزندان امرا و سلاطین

1. «Names...» 2. «Studies...» 3. «Payment...»

می‌شدند ــ بود (همان، ۲(۲)/۳۴۱ـ۳۴۲؛ قس: عرینی، ۱۱۹ـ۱۲۰). از استاداران مشهور این عصر باید از بهادربن عبدالله منجکی استاددار سلطان برقوق یاد کرد که ابن تغری بردی (*المنهل*...، ۴۳۵/۳ـ۴۳۶) او را بزرگ‌ترین استاددار عصر به شمار آورده، و به نقل از عینی، رومی یا فرنگیش دانسته است.

گذشته از سلاطین، بانوان بزرگ دربار نیز استادداران خاص خود داشتند. مثلاً از امیر علاءالدین علی طیبرسی به عنوان استاددار خوندبرکه مادر سلطان اشرف شعبان یاد شده است (ابن ایاس، ۱(۲)/ ۳۵۶ـ۳۵۷). خلفای عباسی مصر نیز استاددار داشتند و سلطان رکن‌الدین بیبرس در دربار خلیفهٔ عباسی قاهره نیز همان مراتب و مشاغل سلطانی، از جمله استاداریه را برقرار کرد (ابن دواداری، ۷۹/۸؛ عینی، همان، ۳۰۹/۱). حتیٰ گفته‌اند که سازمان حکومتی ممالیک به دستگاه مغولان شام نیز منتقل شد و ایشان نیز همان دیوانها و از جمله استادداریه را برقرار کردند (ابن دواداری، ۳۲۲/۹). از یک گزارش نیز برمی‌آید که سلطان سلیم عثمانی پس از تصرف مصر، یونس استاددار را مأمور یافتن اقطاعات ممالیک چرکسی کرد (دهمان، ۲۹۴). برخی از استادداران به سبب قدرتی که داشتند، دست ستم می‌گشودند، یا مالیاتهای غیر مرسوم می‌گرفتند و مقرری ممالیک را نمی‌دادند. از این رو گاه مجازات و تبعید می‌شدند، یا اموالشان مصادره می‌شد. چنانکه در ۷۸۲ق ناصرالدین محمد بن آقبغا استاددار سلطان منصور علاءالدین علی از قاهره تبعید شد (ابن عراقی، ۴۹۵/۲)، یا امیر جمال‌الدین یوسف بن احمد استاددار، از صیادان مالیات غیرقانونی می‌گرفت (مقریزی، *الخطط*، چ قاهره، ۱(۲)/۹۷ـ۹۸). از ستمگریهای عبدالغنی بن ابی‌الفرج استاددار سلطان المؤید شیخ محمودی نیز یاد شده است که باعث گریختن کشاورزان و ویرانی شهرها و روستاها شد و به همین سبب خود از بیم سلطان گریخت (ابن ایاس، ۱۳/۲، ۱۵). شرف‌الدین یونس نابلسی استاددار سلطان قانصوه غوری هم از جمله استادارانی بود که اموالش مصادره شد و خود به حبس و شکنجه افتاد (همو، ۲۸۲/۴). مجدالدین ابن بقری استاددار نیز در ۸۶۹ق به سبب بی‌کفایتی به دستور سلطان ظاهر خوشقدم محبوس و مضروب شد و وضع جانشین او زین‌الدین هم بهتر نبود و سلطان اموالش را مصادره کرد (همو، ۴۲۴/۲ـ ۴۲۵). منصور بن صفی استاددار بعدی هم با آنکه نزد سلطان مقامی بس بلند یافت، اما سرانجام در ۸۷۰ق مغضوب و معزول شد (همو، ۴۲۷/۲، ۴۳۵).

بعضی از استادداران آثاری چون مدرسه و خانقاه و رباط از خود بر جای گذاشتند که غالباً به نام خود آنها مشهور شد. مثلاً امیر فخرالدین ابوالفتح عثمان استاددار ملک کمال محمد ایوبی مدرسهٔ فخریه و مسجد و رباطی در قاهره و رباطی در مکه ساخت (مقریزی، همان، چ بولاق، ۳۶۷/۲ـ ۳۶۸). جمال‌الدین آقوش از غلامان و هم استاددار الملک الصالح نجم‌الدین ایوب مدرسه و خانقاهی مشهور در دمشق برآورد (عینی، عقد، ۲۱۱/۲؛ ابن تغری بردی، همان، ۲۴/۳ـ ۲۵). امیر جمال‌الدین محمود استاددار سلطان برقوق نیز در ۷۹۷ق مدرسهٔ محمودیه را در قاهره بنا کرد (مقریزی، همان، ۳۹۵/۲). جمال‌الدین یوسف بن احمد استاددار نیز خانقاهی در آنجا ساخت و جز آن موقوفات بسیار داشت (برکی، 141، حاشیه). مدرسهٔ آقبغاویه هم ساختهٔ امیر علاءالدین آقبغا استاددار سلطان الناصر محمد بن قلاوون بود (مقریزی، همان، ۳۸۴/۲؛ ابن ایاس، ۱(۱)/۵۰۴). فخرالدین ابن ابی‌الفرج استاددار ارمن نژاد سلطان المؤید شیخ محمودی نیز در قاهره مدرسه‌ای بنا کرد (همو، ۴۱/۲).

چنانکه اشاره شد، ظاهراً استاددار العالیه از دیگر استادداران به ریاست و قدرت ممتاز بود. چنین می‌نماید که پس از او استاددار الصحبه اهمیت خاصی داشت. دارندهٔ این منصب عهده‌دار ریاست و نظارت بر آشپزخانه و طعام و سفرهٔ سلطان بود و در عصر فاطمیان او را صاحب المائده می‌خواندند (قلقشندی، ۴۸۱/۳، ۵۱۶، ۲۱/۴). استاددار الصحبه نیز در زمرهٔ «ارباب سیوف» و امیر «دهه» به شمار می‌رفت (همو، ۲۱/۴، ۱۳۹/۵؛ ظاهری، ۱۱۵). از جمله کسانی که عهده‌دار این منصب بودند، أینَبُش بن عبدالله مؤیدی استاددار الصحبهٔ سلطان الظاهر چقمق (ابن تغری بردی، *المنهل*، ۱۴۲/۳)، و تاج بن سیفهٔ شوبکی استاد دارالصحبهٔ سلطان المؤید شیخ محمودی (همان، ۶/۴) را باید نام برد (برای برخی دیگر از ایشان، نک: همو، *النجوم*، ۲۶۵/۱۵، ۲۶۶، ۳۵۵).

استاددار املاک یا رئیس استاد دارية الاملاک نیز از مناصب مهم به شمار می‌رفت (ابن ایاس، ۱(۲)/۴۹۰، ۵۱۹، ۵۲۰، ۶۳۱) و درواقع ریاست دیوان املاک را بر عهده داشت (قلقشندی، ۴۵۷/۳). وظیفه‌ای که سبکی برای استاددار بر شمرده ــ که باید با کشاورزان و روستاییان به مهربانی رفتار کند و حق امیر و روستاییان را ضایع نگرداند (ص ۳۹ـ۴۰) ــ باید مربوط به همین استاددار املاک باشد (نیز نک: ابن یحییٰ، ۳۸۳).

جز اینها ابن ایاس از استادداران دیگری نیز سخن به میان آورده که وظایف برخی از آنها به درستی معلوم نیست، همچون: استاددار دوم (۱(۲)/۹۵، ۱۷۰) که شاید زیردست استاددار سلطان یا استاددار العالیه خدمت می‌کرده است؛ استاددار خاص الخاص که در این موضع از او به عنوان متولی پوشش خانهٔ کعبه یاد شده است (۱(۲)/۴۷۷)؛ استاددار الذخیره یا استاددار الذخیرة الشریفه (۲۲۷/۲، ۳۹۵/۳، ۲۷۷/۵)؛ استادداریة الشعیر (۲۱۰/۵، ۲۲۲) و استادداریة البحیره (۱(۲)/۷۴).

در ادب فارسی ترکیب استادسرای به جای استاددار به کار رفته است (نک: محمد بن منور، ۳۵۸/۱ـ۳۵۹؛ مرزبان بن رستم، ۶۸/۱؛ خاقانی، ۱۸۱،۵؛ نجم‌الدین، ۵۹ـ ۶۰؛ مولوی، ۲۰۸۶/۴).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسايرة الاخيار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن اثیر، *الباهر*، به کوشش عبدالقادر طلیمات، قاهره، دارالکتب الحدیثه؛ همو، *الکامل*؛ ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره،

۱۴۰۲ـ۱۴۰۴ق؛ ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش محمد عبدالعزیز و دیگران، قاهره، ۱۹۸۶م؛ همو، *النجوم*؛ ابن جبیر اندلسی، محمد، *رحلة*، به کوشش ویلیام رایت و دخویه، لیدن، ۱۹۰۷م؛ ابن حبیب، حسن، *تذکرة النبیه*، به کوشش محمد محمدامین، قاهره، ۱۹۸۶م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنزالدرر*، ج ۸، به‌کوشش اولریش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م، ج ۹، به کوشش هانس روبرت رویمر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ ابن شاهنشاه ایوبی، محمد، *مضمار الحقائق و سر الخلائق*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۶۸م؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحییٰ عباره، دمشق، ۱۹۷۸م؛ ابن عراقی، احمد، *الذیل علی العبر*، به‌کوشش صالح مهدی عباس، بیروت، ۱۴۰۹ق؛ ابن فرات، محمد، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، جامعة امریکیه؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *التعریف بالمصطلح الشریف*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، ۱۹۸۸م؛ همو، *مسالک الابصار*، چ تصویری، به‌کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *الحوادث الجامعة*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، همان، به‌کوشش مصطفیٰ جواد و محمدرضا شبیبی، بغداد، مکتبة العربیه؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن واصل، محمد، *مفرج الکروب*، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن یحییٰ یوسفی، موسی، *نزهة الناظر*، به کوشش احمد حطیط، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش هـ. ف. آمدرز، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ خاقانی، بدیل، *منشآت*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دهمان، محمد احمد، «طمع دول المجاورة بالممالیک»، *العراک بین الممالیک و العثمانیین الاتراک*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۹۸۶م؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ صابی، محمد، *الهفوات النادرة*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ صابی، هلال، *رسوم دارالخلافة*، به کوشش میخائیل عواد، بیروت، ۱۹۸۶م؛ صقاعی، فضل‌الله، *تالی کتاب وفیات الاعیان*، به کوشش ژاکلین سوبله، دمشق، ۱۹۷۴م؛ ظاهری، خلیل، *زبدة کشف الممالک*، به کوشش پل راوس، پاریس، ۱۸۹۴م؛ عرینی، الباز، *الممالیک*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ عینی، محمود، *السیف المهند*، به‌کوشش فهیم شلتوت و محمد مصطفیٰ زیاده، قاهره، ۱۹۶۶ـ۱۹۶۷م؛ همو، *عقد الجمان*، به‌کوشش محمد محمدامین، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ محمد بن منور، *اسرار التوحید*، به‌کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مرزبان بن رستم، *مرزبان نامه*، تحریر سعدالدین وراوینی، به‌کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ همو، همان، به‌کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۱۱ـ۱۹۱۳، ۱۹۲۲ـ۱۹۲۴م؛ همو، *السلوک*، به‌کوشش محمد مصطفیٰ زیاده، قاهره، ۱۹۷۰م؛ همو، *المقفی الکبیر*، به‌کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۹۹۱م؛ مولوی، جلال‌الدین محمد، *کلیات شمس*، به‌کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نجم‌الدین رازی، عبدالله، *مرموزات اسدی*، به‌کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نسوی، محمد، *سیرة السلطان جلال‌الدین منکبرتی*، به‌کوشش حافظ احمد حمدی، قاهره، ۱۹۵۳م؛ هندوشاه نخجوانی، *تجارب السلف*، به‌کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نیز:

Aynlon, D., «Names, Titles and Nisbas of the Mamlūks», *Israel Oriental Studies*, 1975,vol.V;id, «Payment in Mamluk Military Society», *Journal of Economic and Social History of the Orient*, Leiden,1958,vol.I;id, «Studies on the Structure of the Mamluk Army», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1953-1954, vols. XV-XVI; Berkey, J., *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton, 1992; Cahen, C., *Pre-Ottoman Turkey*, tr.J. Jones-Williams, London, 1968; Holt, P.M., «The Position and Power of the Mamlūk Sultan», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1975, vol. XXXVIII.

صادق سجادی

اُستادْسیس (مق ۱۵۱ق/۷۶۸م)، پیشوای جنبش سیاسی ـ دینی خراسان در اواخر دورهٔ منصور خلیفهٔ عباسی.

«استاد»)، بخش نخست استادسیس، واژه‌ای فارسی است که در منابع تاریخی به گونه‌های مختلف آمده است (نک: خلیفه، ۶۵۶/۲؛ جهشیاری، ۲۲۴؛ *مجمل التواریخ...*، ۳۳۲، حاشیهٔ ۵؛ نویری، ۹۵/۲۲؛ نیز نک: یوستی، 336)، اما مفهوم جزء دوم آن که از نامهای متروک ایرانی بوده، به درستی روشن نیست. واژهٔ سیس در چند نام ایرانی دیده می‌شود: جانشین مانی، سیس نام داشت (ابن ندیم، ۳۹۷؛ نیز نک: عزیزی، 148-147). مانوی دیگری که هم روزگار رازی بود، همین نام را داشت (ابن ندیم، ۳۵۷؛ نیز نک: ابن ابی اصیبعه، ۳۱۵). طبری از نامهای بهرام سیس و بارسیس نیز در حوادث دیگری یاد کرده است (۲۱/۷، ۱۷۳، ۵۶/۹). بنابر آنچه در *مجمل التواریخ* (ص ۳۹۰) و *تاریخ طبرستان* مرعشی (ص ۱۵۱، ۱۷۵) در تبارنامهٔ آل‌بویه آمده، یکی از نوادگان بهرام‌گور، سیس نامیده می‌شده است (نیز نک: بیرونی، ۳۸؛ ابن‌کثیر، ۱۷۳/۱۱؛ ابن ماکولا، ۳۷۲/۱؛ متن؛ برای احتمال سریانی بودن این واژه، نک: قزوینی، ۱۷۹/۵).

دربارهٔ زندگی استادسیس تا پیش از قیام، اطلاعات روشنی در دست نیست و گزارشهای منابع منحصر به سالهای پایانی عمر اوست. از برخی روایات می‌توان دریافت که وی در خراسان امارت داشته (نک: ذهبی، *دول...*، ۷۳/۱؛ سیوطی، ۳۰۲؛ موئیر، 452)، و از پذیرفتن ولیعهدی مهدی عباسی خودداری کرده است (نک: یعقوبی، ۱۱۵/۳).

جنبش استادسیس در میان قیامهایی که بر ضد عباسیان در سدهٔ ۲ق پدید آمد، از همه ناشناخته‌تر است. او در بادغیس، در ناحیه‌ای که به‌آفرید (هم) و یارانش در آنجا پناه جسته بودند، قیام کرد و برپایهٔ برخی روایات، استادسیس راه به‌آفرید را در پیش گرفته بود و او که زمانی حامی عباسیان بود و با سپاهیان آنان همکاری می‌کرد، به علت نامعلومی ارتباط خود را با آنان بر هم زد و سر به شورش برداشت (دانیل، 151، حاشیهٔ 57؛ آمورتی، IV/497)، این نکته با گفتهٔ گردیزی (ص ۲۷۶) نیز سازگار است. به نوشتهٔ *مجمل التواریخ* (ص ۳۳۲) استادسیس از سیستان بود و در خراسان قیام کرد، اما شاهد دیگری که این گفته را تأیید کند، در دست نیست. تاریخ دقیق این قیام به درستی روشن نیست. خلیفة بن خیاط (همانجا) می‌نویسد که این جنبش در ۱۴۹ق آغاز شد؛ اما به روایت طبری (۳۲/۸)، استادسیس در ۱۵۰ق قیام کرد و چون جنبش پا گرفت، با سرعت گسترش یافت و مردم بادغیس، هرات و سیستان گرد او فرا آمدند. اگر چه شمار پیوستگان به این جنبش در مآخذ اغراق آمیز به نظر می‌رسد (مثلاً نک: بسوی، ۱۳۶/۱؛ یعقوبی، همانجا؛ مقدسی، ۸۶/۶؛ ابن جوزی، ۱۲۲/۸؛ ذهبی، *تاریخ...*، ۵۳)، اما تصوری از اهمیت این جنبش به دست می‌دهد که دلیل بر وجود روحیهٔ عصیان در مردم ناحیهٔ خراسان است (صدیقی، 158، حاشیهٔ 2). به گزارشی، قیام کنندگان با خود بیل و تبر داشتند و این نشان می‌دهد که هواداران جنبش بیشتر از طبقات پایین اجتماع بوده‌اند (مقدسی، همانجا؛ قس: طبری، ۳۰/۸؛ ابن اثیر، ۵۹۲/۵).

استادسیس بر قسمتی از شهرهای خراسان دست یافت و آنگاه

متوجه مروروذ شد. اجثم مروروذی (نک: همو، ۵۹۱/۵: اجشم) به مقابله با او شتافت و پس از نبردی سخت همراه بسیاری از یاران خود کشته شد (طبری، ۲۹/۸؛ ذهبی، *تاریخ*، نیز *دول*، همانجاها) و تنی چند از سرداران، از آن میان معاذ بن مسلم بن معاذ، جبرئیل بن یحییٰ، حماد بن عمرو، ابوالنجم سیستانی و داوود بن کرّاز، ناگزیر از هزیمت شدند (طبری، همانجا). در همان زمان، در سیستان نیز شورشی پدید آمد (برای تفصیل، نک: *تاریخ سیستان*، ۱۴۲-۱۴۳). چون خبر شورش خراسان و سیستان به منصور عباسی رسید، وی سپاهی را با خازم بن خُزَیمه (قس: *مجمل التواریخ*، همانجا، که از حمید بن قحطبه نام برده است) به نیشابور گسیل کرد تا مهدی پسر او را در براندازی استادسیس یاری دهد (یعقوبی، طبری، همانجاها؛ گردیزی، ۲۷۷). مهدی نبرد با استادسیس را بر عهدهٔ او واگذاشت و رهبری دیگر فرماندهان را نیز به وی داد (طبری، ۲۹/۸). به روایت حافظ ابرو، خازم را به یاری اجثم مروروذی فرستادند (ص ۶۷۸)، اما این گزارش با منابع دیگر سازگاری ندارد. خازم، به روایت نویسندهٔ *العیون و الحدائق* (۲۶۲/۳) لشکری عظیم داشت و بسیاری از شکست خوردگان نبرد اجثم نیز به سپاه او پیوسته بودند. خازم از میان آنان افراد نخبه را برگزید و بر سپاه خود افزود (طبری، ۳۰/۸)، آنگاه لشکر بیاراست و کسانی را بر جناحهای مختلف بگماشت و سپس آمادهٔ حمله به استادسیس شد. در آغاز نتوانست بر او و نایبش حریش سیستانی پیروز شود و چند بار با ناکامی روبه‌رو شد (صدیقی، 159). به دستور خلیفه، ابوعون و عمرو بن سلم بن قتیبه از تخارستان به یاری خازم شتافتند. خازم بن خزیمه با حیله توانست طرفداران استادسیس را غافلگیر کند و به همین سبب بسیاری از آنان در نبرد جان باختند (طبری، ۳۱/۸؛ بسوی، همانجا) و بسیاری دیگر به اسارت درآمدند که بعداً به قتل رسیدند (ابن جوزی، همانجا؛ ابن شاکر، ۶۷/۶).

استادسیس با گروه اندکی از یاران خود به کوهی پناه برد، اما خازم آنان را محاصره کرد. سرانجام استادسیس و یاران او تسلیم شدند و به فرمان ابوعون گردن نهادند. ابوعون حکم کرد که بر استادسیس و خانوادهٔ او بندهای آهنین نهند و بقیه را آزاد کنند (طبری، همانجا). خازم به حکم ابوعون تن داد و آنگاه پیروزی خود را به مهدی نوشت و او هم آن را به منصور گزارش کرد (همو، ۳۱/۸-۳۲؛ نویری، ۹۶/۲۲). در منابع به سرنوشت حریش سیستانی که فرماندهی سپاهیان استادسیس را داشت، اشاره‌ای نشده است. فرجام کار استادسیس نیز به درستی روشن نیست. تنها به روایت یعقوبی (۱۱۵/۳)، خازم، استادسیس را پس از اسارت، به بغداد فرستاد و او در آنجا کشته شد. جهشیاری (ص ۲۲۴) قیام استادسیس را پس از جنبشهای یوسف البرم و مقنع آورده که درست نیست. صاحب *مجمل التواریخ* (ص ۳۳۲) طول مدت جنبش استادسیس را دو سال نوشته است.

مرگ یا دستگیری استادسیس به ناآرامی ناحیهٔ بادغیس پایان نداد و این بخش حداقل تا ۱۵۳ق/۷۷۰م ناآرام بود (دانیل، 136). در برخی از منابع آمده است که استادسیس پدر مراجل، مادر مأمون خلیفهٔ عباسی و نیز پدر غالب، دایی مأمون بود (گردیزی، ۲۷۷؛ ابن اثیر، ۵۹۳/۵؛ قس: مسعودی، ۳۴۹؛ *مجمل التواریخ*، ۳۵۶، که ضمن یادآوری از مادر مأمون اشاره‌ای به این موضوع نمی‌کنند). روایتی هم که خیزران مادر هادی و هارون الرشید را دختر استادسیس معرفی می‌کند (نک: براون، I/317)، درست به نظر نمی‌رسد (نیز نک: صدیقی، 161؛ کلیما، 81، حاشیهٔ 11).

به گفتهٔ شهرستانی (۲۳۸/۱)، در میان زردشتیان گروهی وجود دارد که آنان را سیسانیه و به‌آفریدیه گویند. برخی محققان (نک: صدیقی، 162) از اینکه شهرستانی این دو نام را بدون تفاوت آورده، نتیجه گرفته‌اند که آراء آنان یکسان، یا دست کم مشابه بوده است. جنبش استادسیس تنها سیاسی نبود، بلکه جنبهٔ دینی هم داشت: اینکه نوشته‌اند او داعیهٔ پیامبری داشته (یعقوبی، ابن اثیر، همانجاها)، و یاران او کفر و فسق و راهزنی پیشه کرده بودند (نک: جهشیاری، ۲۲۴؛ دانیل، 134؛ ابن اثیر، نویری، همانجاها)، تعبیری است که تاریخ‌نگاران به دست داده‌اند.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، حوادث سالهای ۱۴۴- ۱۸۵ق، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۹۲۲؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، به‌کوشش عبدالرحمان بن یحییٰ معلمی، حیدرآباددکن، ۱۹۶۲م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به‌کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ حافظ ابرو، عبدالله، *زبدة التواریخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ایران، شم ۹۲؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۱۴۱-۱۶۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *دول الاسلام*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۴ق/ ۱۹۴۵م؛ سیوطی، *تاریخ الخلفاء*، به کوشش قاسم شماعی رفاعی و محمد عثمانی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش دخویه و دیونگ، لیدن، ۱۸۷۱م؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۹ش؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به‌کوشش برنهارد دورن، پترزبورگ، ۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۹م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش جابر عبدالعال حسینی و ابراهیم مصطفیٰ، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، نجف، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ نیز:

Amoretti, B. S., «Sects and Heresies», *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N., Frye, Cambridge, 1975; Azizi, Mohsen, *La domination arabe et l'épanouissement du sentiment national en Iran*, Paris, 1938; Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1977; Daniel, E. L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule 747-820*, Minneapolis/Chicago, 1979; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895; Klima, Otakar, *Beiträge zur geschichte des Mazdakismus*, Prague, 1977; Muir, William, *The Caliphate its Rise, Decline and Fall*, New York, 1975; Sadigi, G. H., *Les mouvements religieux iraniens au II[e] et au III[e] siècle de l'hégire*, Paris, 1938.

رضا رضازادهٔ لنگرودی

إشتار، واحد توزین چیزهای خُرد و داروها. این کلمه در منابع به شکل إستیر (نک: ابومنصور، ۳۱۵؛ اخوینی، ۵۰۲، ۶۱۱؛ زمخشری، ۳۸۵؛ منوچهری، ۱۵۳) و سِتیر (*لغت فرس*، ۴۹؛ اخوینی، ۳۰۹؛ نخجوانی، ۱۰۸؛ فردوسی، ۶۵/۳، بیت ۱۴۷۰) نیز آمده، و به اساتیر جمع بسته شده است. استار در شعر عرب مجازاً به معنی چهار و چهارم به کار رفته است و از این رو بعضی آن را معرب «چهار» فارسی دانسته‌اند (ازهری، ۳۸۲/۱۲؛ جوهری، ۶۷۷/۲؛ جوالیقی، ۴۲؛ قس: هدایت، ۴۶۲، که آن را عربی دانسته است). برخی نیز اصل آن را از إستاتِر یونانی (هینتس، 15 ؛ EI^2)، و برخی دیگر از ایشتار (یا عشتر)، الهۀ نامور آشور و بابل دانسته‌اند (نک: پورداوود، ۲۶۴ـ۲۶۵).

در یونان باستان سکه‌هایی با عنوان استاتر با جنس، وزن و ارزش متفاوت ضرب می‌شده است (برای مثال، نک: هیل، مقدمه، 149-148؛ *پاولی*، LV/2172 به بعد). پادشاهان هخامنشی از جمله داریوش نیز سکه‌هایی بدین نام داشته‌اند (نک: توکیدیدس، IV/239؛ بابلون، ۱۰ـ۱۱، جم). درزمان ساسانیان یک استیر، ۴ درهم ارزش داشته است (*شایست نشایست*، فصل 1، بند 2؛ کریستن سن، ۷۲). در منابع دینی زردشتی، استیر مانند درهم که هم واحد وزن و هم واحد پول به شمار می‌آمده، برای سنجش تاوان و بادافراه به کار می‌رفته است (*شایست نشایست*، فصل 8، بند 3؛ همان، فصل ۱۶، بند ۸، نیز نک: ص ۵ ـ۶، یادداشت شم ۱۳؛ قس: ثعالبی، ۲۶۱).

در دورۀ اسلامی نیز استار نام واحدی برای وزن بوده است. خوارزمی (ص ۱۴ـ ۱۵) آن را از اوزان عرب شمرده، و معادل $\frac{۱}{۴۰}$ من دانسته است. برپایۀ مقادیر رسمی داده شده، استار دقیقاً معادل ۶/۴۲، یا $\frac{۳}{۷}$ ۶ درهم یا ۴/۵ مثقال بوده است (نیز نک: جوهری، همانجا). مقادیر دیگری (۶، ۶/۵، ۷، ۹، ۱۰ درهم) که در منابع دیده می‌شود (نک: میدانی، ۳۷۱؛ ادیب نطنزی، ۳۳؛ *لغت فرس*، همانجا؛ کاشانی، ۹۱؛ هروی، ذیل استار)، مربوط به مناطق گوناگون و یا معادل تقریبی آن است.

در کتب طب و داروسازی هم مقادیر متفاوتی برای استار به دست داده شده است. برای مثال، ابن سینا (۴۴۱/۳) به نقل از ابن سرابیون استار را ۶ درهم و ۲ دانگ، معادل ۴ مثقال دانسته است (برای دیگر اقوال، نک: هروی، همانجا؛ عقیلی، ۵۵۲؛ حسینی، ۴۱۸؛ شُور، 375-376)، اما جرجانی در *ذخیرۀ خوارزمشاهی* (ص ۷۴۳) این مقدار را درست ندانسته، و مقدار دقیق استار را همان ۴/۵ مثقال یا $\frac{۳}{۷}$ ۶ درهم دانسته است که در این صورت با مقدار استار غیر طبی یکی است.

چنانکه اشاره شد، استار (ستیر) و سیر یکی است و آنچه این مطلب را تأیید می‌کند، نسبت این واحد به «مَن» ($\frac{۱}{۴۰}$) است (نک: امام، ۵۱). اگر هر مثقال (دینار) را ۴/۲۵ گرم و هر درهم را ۲/۹۷ گرم فرض کنیم (نک: EI^2, II/297,319) چنین خواهیم داشت: ۶/۴۲ × ۲/۹۷=۱۹/۰۶ و ۱۹/۱۲۵=۴/۲۵×۴/۵ که درهر صورت مقدار استار از وزن استاتر متداول یونانی به مراتب بیشتر بوده است.

مآخذ: ابن سینا، *القانون*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ ابومنصور موفق هروی، *الابنیة عن حقایق الادویة*، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اخوینی، ربیع، *هدایة المتعلمین*، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ ادیب نطنزی، حسین، *المرقاة*، به کوشش جعفر سجادی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۹۶۶م؛ امام شوشتری، محمدعلی، *تاریخ مقیاسات و نقود در حکومت اسلامی*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ بابلون، ارنست، *سکه‌های ایران در دوران هخامنشی*، ترجمۀ ملک‌زاده بیانی و خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ پورداوود، ابراهیم، *هرمزد نامه*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرراخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ جرجانی، اسماعیل، *ذخیرۀ خوارزمشاهی*، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ جوالیقی، موهوب، *المعرب*، به کوشش احمد محمد شاکر، تهران، ۱۹۶۶م؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ حسینی، محمد مؤمن، «رسالۀ مقداریه»، به کوشش تقی بینش، *فرهنگ ایران زمین*، ۱۳۴۱ش، ج ۱۰؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ زمخشری، محمود، *مقدمة الادب*، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۴۲ش؛ *شایست نشایست*، آوانویسی و ترجمۀ کتایون مزداپور، تهران، ۱۳۶۹ش؛ عقیلی علوی شیرازی، محمدحسین، *قرابادین کبیر*، تهران، ۱۳۴۹ش/۱۳۹۰ق؛ فردوسی، *شاهنامه*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ کاشانی، عبدالله، *عرایس الجواهر و نفایس الاطایب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمۀ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ *لغت فرس*، اسدی طوسی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ منوچهری دامغانی، احمد، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میدانی، احمد، *السامی فی الاسامی*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، *صحاح الفرس*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ هدایت، رضا قلی، *فرهنگ انجمن آرای ناصری*، تهران، ۱۲۸۸ق؛ هروی، محمد، *بحرالجواهر*، تهران، ۱۲۸۸ق؛ نیز:

EI^2; Hill, G.F., *Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia*, Bologna, 1965; Hinz, W., *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden/Köln, 1970; *Pauly*; Sauvaire, M.H., «Materiaux... de la numismatique et de la métrologie musulmanes», JA, 1884, S. 8, vol.III; *Šāyast - nē Šāyast*, ed. and tr. J.C. Tavadia, Hamburg, 1930; Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, tr. Ch.F. Smith, London, 1976.

محمدرضا ناجی

اُشتان، یا إستان، از تقسیمات کهن کشوری و اداری ایران.

واژۀ استان، مشتق از اُوستام یا اُوستان فارسی میانه (پهلوی) و پارتیِ مانوی است که در روزگار ساسانیان به مفهوم بخشی از تقسیمات کشوری ایران بوده است (نک: *گزیده‌های زادسپرم*[1]، 23:5؛ مکنزی، 14؛ بویس، «متن...[2]»، 47، «واژه نامه...[3]»، 18). اوستام مرکب از پیشوند آبی و ستانه[4] (ریشۀ ستا[5] = استادن و قرار گرفتن) در اوستایی (نک: بارتولمه، 1605) و فارسی باستان (نک: کنت، 153, 210)، به معنی جای و مکان است (نیز نک: هنینگ، 224). اوستام در برخی متون فارسی میانه (مثلاً نک: مینوی خرد، 5:55؛ تفضلی، ۶۴) و سغدی (نک: قریب، ۷۷) تنها به معنی لغوی آن ــ جای ــ نیز آمده است.

برخی از جغرافی‌دانان دورۀ اسلامی نیز «استان» را دقیقاً به همان معنای متون کهن «جای» و «جای استقرار» آورده‌اند (ابن خردادبه، ۶، حاشیه؛ نیز نک: یاقوت، ۴۱/۱). ستان به عنوان پسوند مکان و زمان در

1. *Anthologie...* 2. «A Reader ...» 3. «A Word-List...» 4. stāna 5. stā

بسیاری از واژه‌ها مانند سگستان، سورستان، زمستان، تابستان و نیز فرهنگستان به کار رفته است.

حد و مرز استان مانند دیگر تقسیمات کشوری چون شهر و شهرستان در روزگار ساسانیان، به روشنی دانسته نیست؛ گرچه با مقایسهٔ میان برخی منابع بازمانده از این دوره، مانند کتیبه‌های ساسانی و دیگر نوشته‌ها به زبان فارسی میانه از یک سو و کتاب جغرافیای موسیٰ خورنی (نویسندهٔ ارمنی سدهٔ ۵م) و آثار جغرافی‌دانان بزرگ دورهٔ اسلامی از سوی دیگر، تا حدی می‌توان قلمرو استان را مشخص کرد، اما دانسته نیست که اصطلاح اوستام یا استان دقیقاً از چه زمانی به عنوان یکی از تقسیمات کشوری رواج یافته است. متنی به زبان پارتی مانوی (تألیف: ح سده‌های ۳ ـ۴م) دربارهٔ مرگ مانی (نک: بویس، «متن»، همانجا)، ظاهراً کهن‌ترین متنی است که در آن، واژهٔ استان بدین معنی به کار رفته است، اما پیش از آن، کاربرد این واژه به عنوان وام واژهٔ ایرانی در زبان ارمنی به ارمنستان عصر هلنی‌ـاشکانی می‌رسد. در آن دوره واژهٔ اُستان به ناحیه یا شهری اطلاق می‌شد که به شاه تعلق داشت و متصدی و سرپرست آن را اُستانیک می‌گفتند (نک: کریستن‌سن، *وضع ملت*...، ۶۴، حاشیهٔ ۲؛ هوار، ۱۴۴؛ پریخانیان، 660).

ایرانشهر در روزگار ساسانیان به ۴ کوست (کوستگ = سوی، جهت و ناحیه) تقسیم می‌شد: خوراسان (مشرق)، خوربران (مغرب)، نیمروز (جنوب) و آدر پادگان (آذربایجان، یا آباختر، شمال) («متنهای...[1]»، 24-18؛ «شهرستانهای ایران»، ۳۳۲ به بعد). تقریباً همین تقسیم‌بندی در کتاب جغرافیای موسیٰ خورنی نیز آمده است (نک: مارکوارت، 17-16). هر یک از این کوستها بر اساس رسالهٔ «شهرستانهای ایران» (همانجا)، به شهرستانهایی، و به نوشتهٔ موسیٰ خورنی به چندین آشخاره[2] (وام واژهٔ ایرانی برگرفته از «خشتره[3]»، به پهلوی: شهر) (نک: آجاریان، ۱۵۷/۱؛ آیوازیان، ۸) تقسیم می‌شود (نک: مارکوارت، 8). در *گزیده‌های زادسپرم* (همانجا؛ نیز نک: همان، ترجمهٔ فارسی، ۳۴)، مینوهای نواحی گوناگونی که به دیدار زردشت رفتند، به ترتیب چنین برشمرده شده است: کشوران، کوستان، اوستامان، رُستاگان و دِهان. آگاهی ما را در این باره نقل قول یاقوت حموی از حمزهٔ اصفهانی (د میان سالهای ۳۵۰ـ۳۶۰ق) تا اندازه‌ای تکمیل می‌کند که به احتمال بسیار، سازمان کشوری ایران را دست کم در اواخر عهد ساسانیان نشان می‌دهد. ترتیب تقسیمات کشوری در این روایت که با مثالی شرح داده شده، با اندکی اختلاف همان است که در *گزیده‌های زادسپرم* آمده است: ناحیهٔ فارس ۵ استان را شامل می‌شود که یکی از آنها دارابجرد (دارابگرد) است. استان خود به چند رستاق (رستاک) و هر رستاق به چند طسوج (تسوگ) و هر طسوج به چند قریه (ده) بخش می‌شود. مثلاً استخر (اصطخر) یکی از استانهای فارس است؛ یزد از رستاقهای اصطخر؛ نایین با قریه‌های خود یکی از طسوجهای یزد؛ و نیاستانه یکی از قریه‌های طسوج نایین (یاقوت، ۴۰/۱ـ۴۱). گذشته از برخی اختلافها، از مقایسهٔ این گزارشها با یکدیگر چنین بر می‌آید که بیشتر تقسیمات زیر مجموعهٔ کوست، یعنی آشخارها در کتاب جغرافیای موسیٰ خورنی با استان یکی است. از سوی دیگر برخی از استانهای یاد شده در *المسالک* ابن خردادبه، در کتاب جغرافیای موسیٰ خورنی، از اجزای کوست به شمار می‌آیند. برای نمونه، استان شاذشاپور (یا کَسکَر که بعدها واسط در آنجا بنا شده بود) در کتاب ابن خردادبه (ص ۷) همان کشکر یکی از استانهای کوست خوربران در کتاب جغرافیای موسیٰ خورنی (نک: مارکوارت، 16)، و استان شاذ بهمن (میشان، میسان) در کتاب ابن خردادبه (همانجا) همان میشون از کوست نیمروز در کتاب جغرافیای موسیٰ خورنی است (نک: مارکوارت، همانجا). شایان توجه است که حکمران هر دو استان در «تلمود بابلی[4]» («گطین»، 80b؛ «قدوشین»، 72b)، «استندارا[5]» نامیده می‌شد، ولی در کتیبهٔ شاپور اول در کعبهٔ زردشت (نک: بک، 343: فارسی میانه، سطر ۲۷، پارتی، سطر ۲۱) میشان شاه آمده است (نیز نک: مورونی، 34). گذشته از اینها، در متن پارتی مانوی دربارهٔ مرگ مانی، از اوستام خوزستان، با کرسی شهرستان بیل آباد (= جندی شاپور) یاد شده (نک: بویس، «متن»، 47) که در جغرافیای موسیٰ خورنی (نک: مارکوارت، همانجا) دومین استان کوست نیمروز به شمار می‌آید و مرکز آن، جندی شاپور است.

در رسالهٔ پهلوی «شهرستانهای ایران» (نک: «متنهای»، 23)، اصطلاح شهرستان بیشتر معرف شهرهای بزرگ و مراکز استانهاست. اما در کاربرد اصطلاح استان و شهرستان گاه ناهماهنگیها و اختلافهایی به چشم می‌خورد. مثلاً شهرستان استخر از کوست نیمروز در این رساله (نک: همان، 22)، در *معجم البلدان* یاقوت (۴۰/۱) استان نام گرفته است و نیز فارس با عنوان «رُقعه» در همین کتاب (همانجا) که استخر در زمرهٔ استانهای آن ذکر شده، در جغرافیای موسیٰ خورنی خود استان است (نک: مارکوارت، همانجا). گفتنی است که قلمرو استان و شهرستان در دوره‌های مختلف تغییر می‌یافت و گویا این تفاوت ناشی از آن بوده که گاه کرسی استان را نیز استان می‌نامیده‌اند، مانند «استخر» که مرکز کورهٔ (استانِ) استخر از سرزمین فارس بوده است (اصطخری، ۹۷).

در کتیبه‌های ساسانی، از کاربرد اصطلاح استان به عنوان یکی از تقسیمات کشوری، نشانی نیست. در اوایل کتیبهٔ شاپور اول در کعبهٔ زردشت (نگاشته شده در ۲۶۲م)، آنجا که نواحی گوناگون قلمرو ایرانشهر چون پارس، پارت، خوزستان، میشان و سورستان بر شمرده می‌شود، برای آنها اصطلاح شهر (فارسی میانه: štry؛ پارتی، hštr) به کار رفته است (نک: بک، 291-285: فارسی میانه، سطر ۲ـ۴، پارتی، سطر ۲ـ ۵). اما اصطلاح شهر در همان دوره معرف کشور (مثلاً در

1. *The Pahlavi Texts.* 2. āšxārh 3. xšaṯra 4. *Babylonian Talmud.* 5. astandārā

ایرانشهر)، دولت و شهرستان نیز بود. وانگهی وابستگی این شهرها به حکومت مرکزی یکسان نبود. پاره‌ای حکومتهای نیمه مستقل و پاره‌ای دیگر مستقیماً تابع دولت مرکزی و برخی به دودمانهای محلی وابسته بودند. از سوی دیگر به برخی از همین شهرهای یاد شده در کتیبهٔ شاپور مانند پارس، خوزستان و میشان، بعدها استان اطلاق شد (لوکونین، 731). در سطرهای ۱۱-۱۲ کتیبهٔ کرتیر (روحانی متنفذ اوایل دورهٔ ساسانی)، در کعبهٔ زردشت، برای نواحی بیرون از قلمرو ایرانشهر، شهرستان و شهر نیهنگ[1] به کار رفته، که دو اصطلاح اخیر به یک ناحیه اطلاق شده است. مثلاً شهرستان انطاکیه، شهر سوریه و نیهنگ سوریه (نک: ژینیو، «چهار کتیبه...[2]»، 47-46، «واژه نامه...[3]»، 35-34 ,30). اصطلاح شهر و نیهنگ در این کتیبه را نیز می‌توان معادل استان دانست. از این رو کاربرد استان به عنوان یکی از تقسیمات کشوری به جای شهر، باید پس از این زمان (سدهٔ ۳م) رواج یافته باشد.

حکمران استان را اُستاندار (نیز برای همین ضبط در سریانی و اِستاندار در زبان کلدانی، نک: یوستی، 336) می‌گفتند که از مقامهای بلندپایه به شمار می‌رفت (برای ریشهٔ لغوی این واژه، قس: مولر، 259-258). در «تلمود بابلی» («گطین»، «قدوشین»، همانجاها) از استاندار (حکمران) کشکر و میشان یاد شده است. «مادیان هزار دادستان[4]»، متن حقوقی دورهٔ ساسانی که احتمالاً نخستین نگارش آن به دوران پادشاهی خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹م) می‌رسد و تدوین نهایی آن در سدهٔ ۳ق انجام گرفته است، جزئیات بیشتری دربارهٔ وظایف استاندار به دست می‌دهد. بر اساس این متن، در اردشیر خرّه (کرسی آن، شهرستان گور) دو سازمان اداری در کنار یکدیگر قرار داشتند: یکی نهاد ناظر بر املاک متعلق به پرستشگاهها بود که موبد زردشتی بر آن سرپرستی داشت و دیگری «دیوان استانداری» به ریاست استاندار که سرپرستی املاک شاهی و نظارت بر خرید و فروش و واگذاری آن از جمله وظایف او بود (ص 427 ,389 ,196؛ نیز نک: لوکونین، 733-732). استاندار و دیوان استانداری در «مادیان هزار دادستان» بازماندهٔ همان مقام اُستانیک در ارمنستان دورهٔ هلنی-اشکانی است که بر املاک شاهی نظارت داشت و موروثی بود (نک: پریخانیان، 660). با اینهمه، اصطلاح استان، در دورهٔ ساسانی تنها به املاک شاهی اطلاق نمی‌شد، بلکه به استناد منابعی که پیش‌تر آورده شد، در همان دوره از جملهٔ تقسیمات کشوری نیز به شمار می‌رفت (قس: فرای، 248، حاشیهٔ 10). به استناد پاره‌ای منابع، استاندار می‌توانسته است مقام نظامی هم داشته باشد. بنابر اخبار طبری، در ۲۲ق آنگاه که اصفهان از سوی عربها محاصره شد، اهالی آنجا اطراف اُستَندار گرد آمدند و به مقابله شتافتند. شهربراز در مقدمهٔ سپاه او در نبردی کشته شد و سپس استندار و فاذوسفان (پادکوسپان) که طبری او را «ملک» خوانده و در آن هنگام به اصفهان بود، با عربها صلح کردند (۱۳۹/۴-۱۴۰). همچنین به استناد گزارشی در دورهٔ ساسانی، یکی از افراد دودمان سلطنتی نیز برای امنیت نواحی مرزی، مقام افتخاری استانداری گرفت (نک: کریستن‌سن، *ایران...*، ۱۶۰). عنوان استندار در کتاب *تاریخ طبرستان* ابن اسفندیار (تألیف: ۶۱۳ق)، از «انساب اهل طبرستان» یاد شده است (ص ۱۵۲). فرمانروایانی معروف به استندار که از سدهٔ ۴ق به بعد بر رویان حکم راندند (نک: اولیاءالله، ۸، ۲۳، ۳۶، جم؛ مرعشی، ۸۳-۸۴، جم)، بی‌گمان بازماندهٔ همان عنوان در دورهٔ ساسانی هستند.

جغرافی‌دانان و مورخان دورهٔ اسلامی تعریف دقیقی از استان به دست نداده‌اند و از آن میان اخبار ابن‌خردادبه تا اندازه‌ای به مآخذ اصلی مربوط به دورهٔ ساسانی نزدیک‌تر است. ابن‌خردادبه استان را با «کوره» یکی دانسته (ص ۵؛ نیز نک: مسعودی، ۴۰)، و در شرح برخی از نواحی، هر دو اصطلاح را در کنار یکدیگر به کار برده است؛ مثلاً کورهٔ استان شاذ فیروز، کورهٔ استان شاذهرمز، کورهٔ استان العالی (یا العال)، کورهٔ استان شاذ سابور و جز آن (ص ۶-۷؛ یاقوت، ۲۴۱/۱، ۲۲۷/۳؛ نیز نک: ابن فقیه، ۱۹۹؛ دینوری، ۱۵۳؛ پیگولوسکایا، ۲۴۱). در روایت دیگری (نک: یاقوت، همانجا)، کوره به شماری استان تقسیم می‌شده است. به طور کلی نامگذاریها و تقسیمات جغرافیایی و اداری در متون جغرافیایی دورهٔ اسلامی یکسان نیستند. فارس، از استانهای دورهٔ ساسانی در *مسالک الممالک* اصطخری (ص ۹۶) «بلاد»، و در *احسن التقاسیم* مقدسی (ص ۸) «اقلیم» (مراد اقلیم اصطلاحی نیست) نام گرفته است.

استان دورهٔ ساسانی که در اوایل دورهٔ اسلامی به ناحیهٔ کوچک‌تری اطلاق می‌شد، به عنوان یکی از تقسیمات کشوری بعدها از رواج افتاد و به جای آن، کوره، اقلیم، بلاد، ولایت و ایالت به کار رفت؛ تا اینکه بنا به اساسنامهٔ فرهنگستان ایران در ۱۳۱۴ش اصطلاح استان از نو زنده شد و به جای ایالت به هر یک از ۱۰ ناحیهٔ بزرگ کشور ایران اطلاق گردید که به چند شهرستان تقسیم می‌شد و ادارهٔ آن را استاندار بر عهده داشت (*نامهٔ فرهنگستان*، ۶).

مآخذ: آجاریان، هراچیا، *فرهنگ واژه‌های همانند*، ترجمهٔ ا. آرین، تهران، ۱۳۶۳ش؛ آیوازیان، ماریا، *وام واژه‌های ایرانی میانهٔ غربی در زبان ارمنی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن فقیه، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اولیاءالله آملی، محمد، *تاریخ ادیان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۸ش؛ پیگولوسکایا، ن.، *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمهٔ عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ تفضلی، احمد، *واژه نامهٔ مینوی خرد*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال الدین شیال، بغداد، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ «شهرستانهای ایران»، ترجمهٔ احمد تفضلی، *شهرهای ایران*، به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ طبری، *تاریخ*؛ قریب، بدرالزمان، *فرهنگ سغدی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، *وضع ملت و دولت و دربار در دورهٔ شاهنشاهی ساسانیان*، ترجمهٔ مجتبیٰ مینوی، تهران، ۱۳۱۴ش؛

1. nihang 2. *Les quatre...* 3. *Glossaire...* 4. «Mātakdān...»

گزیده‌های زادسپرم، ترجمهٔ محمدتقی راشدمحصل، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش برنهارد دارن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مینوی خرد، ترجمهٔ احمد تفضلی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نامهٔ فرهنگستان، تهران، ۱۳۱۸ش؛ هوار، کلمان، ایران و تمدن ایرانی، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Anthologie de Zādspram, ed. Ph. Gignoux & A. Tafazzoli, Paris, 1993; Back, M., «Die sassanidischen Staatsinschriften», *Acta Iranica*, Leiden, 1978, S. 3, vol. VIII; Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Boyce, Mary, «A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian», *Acta Iranica*, Leiden, 1975, S. 3, vol. II; id, «A Word- List of Manichaean Middle Persian and Parthian», ibid, Leiden, 1977, S. 3, vol. II (Supplément); Frye, R. N., *The Golden Age of Persia*, London, 1975; Gignoux, Ph., *Glossaire des inscriptions pehlevies et parthes*, London, 1972; id, *Les quatre inscriptions du mage Kirdir*, Paris, 1991; «Giṭṭin», *Hebrew - English Edition of the Babylonian Talmud*, tr. M. Simon, London, 1990; Henning, W., «Das Verbum des Mittelpersischen der Turfanfragmente», *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, Leipzig, 1933-1934, vol. IX; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Kent, R. G., *Old Persian*, New Haven, 1953; «Ḳiddushin», *Hebrew- English Edition of the Babylonian Talmud*, tr. H. Freedman, London, 1990; Lukonin, V. G., «Political, Social and Administrative Institutions: Taxes and Trade», *The Cambridge History of Iran*, ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983, vol. III(2); MacKenzie, D. N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; «Mātakdān i Hazār Dātastān» *Sasanidskiĭ sudebnik*, ed. A. G. Perikhanyan, Erevan, 1973; Morony, M. G., «Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-'Irāq», *Iran*, London, 1981, vol. XIX; Müller, F., «Kleine Mittheilungen», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Wien, 1891, vol. V; *The Pahlavi Texts*, ed. J. M. Jamasp- Asana, Bombay, 1897, vols. I-II; Perikhanian, A., «Iranian Society and Law», *The Cambridge History of Iran*, ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983, vol. III(2).

ابوالفضل خطیبی

اِستانْبول، بزرگ‌ترین شهر و مهم‌ترین مرکز اقتصادی، بازرگانی، صنعتی، هنری ـ فرهنگی و جهانگردی ترکیه و مرکز استان استانبول. این شهر تاریخی مدتها پایتخت امپراتوریهای بیزانس (روم شرقی) و سپس عثمانی (تا ۲ ربیع‌الاول ۱۳۴۲ق/۱۳ اکتبر ۱۹۲۳م) بوده است.

نام‌گذاری: نخستین نامی که با استناد به نوشتهٔ پلینیوس برای این شهر آورده شده، لیگوس[1] و یا لیکوس[2] است که در محلی که امروز به «سرای بورنو[3]» معروف است، قرار داشته، و احتمالاً تا زمان تشکیل شهرِ بیزانتیون[4] موجود بوده است (YA, V/3797؛ پاولی، V/1127)؛ اما کهن‌ترین و معروف‌ترین نامی که از این شهر در مآخذ آمده، بیزانتیون و بوزانتیون است که از واژهٔ تراکیایی بیزاس، بوزاس، یا ویزاس که نام شخص است، گرفته شده است (IA, V(2)/1142).

بیزاس که در روایات او را پسر یکی از نیمه خدایان محلی آورده‌اند (همانجا)، فرمانروا و بنیان‌گذار مهاجرنشین یونانی مگارا (مغاره) (YA، همانجا؛ دیودُروس، II/497؛ سامی، ۸۷۸/۲؛ کایرا، 18) است که در اطراف سرای بورنو، محلی که کاخ توپکاپی نیز در آنجا قرار دارد، سکنیٰ گزیده بودند. بیزاس در ۶۶۰ قم شهری بنا نهاد که به نام او بیزانتیون و یا بیزانتیوم نامیده شد (YA، نیز IA، همانجاها؛ نیز نک: پاولی، V/1158). در نوشته‌های مورخان و جغرافی‌نگاران یونانی مانند هرودت در شرح لشکرکشی ایرانیها (II/289-291, 345)، گزنفون در بیان رویدادهای سالهای ۴۱۰-۳۹۰ قم (I/17, 25-33, 103, 373) و استرابن در بیان مسافت شهرها (I/269, 407, 445) بارها از بیزانتیوم یاد شده است. هنگامی که در ۱۹۶م سپتیموس سِوِروس این شهر را تصرف کرد، آنجا را به نام پسرش آنتونیوس ــ که بعدها با عنوان کاراکالا امپراتور روم شد ــ آنتونیا یا آنتونینا نامید (پاولی، VII/ 964؛ IA، همانجا؛ YA, V/3801؛ کایرا، همانجا)، اما این نام دیری نپایید. کنستانتین اول، امپراتور روم که آیین مسیحیت را پذیرفت و در تقویت و گسترش آن اهتمام ورزید (طبری، ۵۸۱/۱؛ مسعودی، التنبیه...، ۱۳۷) و به همین سبب با مخالفت شوالیه‌های بت‌پرست رومی مواجه شده بود (رفیق، ۴۶۳/۳)، به تغییر پایتخت تصمیم گرفت و بیزانتیون را که از نظر نظامی، اقتصادی ـ بازرگانی مهم بود و بر سر راههای ارتباطی زمینی و دریایی قرار داشت، برگزید. در ۱۱ مهٔ ۳۳۰ طی مراسم با شکوهی پایتخت به این محل انتقال یافت و نام رسمیِ بیزانتیون به رم دوم و سپس به رم جدید بدل شد که در مکاتبات کلیسایی بیشتر به‌کار می‌رفت و ساکنان آن را رومنی یا رومائیو می‌نامیدند. واژهٔ عربی روم که ترکها نیز آن‌را پذیرفته بودند، از همین عبارت گرفته شده است (پاولی، VII/963-964؛ IA، همانجا؛ YA, V/3797). همچنین این شهر به رمِ بیزانس نیز شهرت داشته است (IA، همانجا). پس از درگذشت امپراتور کنستانتین به یاد و افتخار او این شهر را کنستانتینوپولیس[5] نامیدند (YA، همانجا).

این نام که در آغاز فقط برای تعریف و به مفهوم شهر کنستانتین به‌کار برده می‌شد، در سده‌های میانه، بیشتر از نام بیزانتیوم عمومیت پیدا کرد و به صورتهای کنستانتینوبل، کنستانتینوپل، کنستانتینوپولی و به‌اختصار کوسپولی نامیده شد (IA، همانجا؛ پاولی، VII/965-968). عربها این واژه را به صورت قسطنطینیه به‌کار می‌بردند (مسعودی، همان، ۱۳۸، جم؛ طبری، ۶۰۲/۳، جم؛ بلاذری، ۱۳۵؛ دینوری، ۱۸) و نام پیشین آن یعنی بیزانتیوم را به صورتهای بزنطیه و بوزنطیا (ابن خردادبه، ۹۳؛ مسعودی، مروج...، ۳۱۱/۲؛ ابوالفدا، ۲۱۲) نیز آورده‌اند. مردم شهر کنستانتینوپل برای راحتی آن را فقط «پولیس[6]» می‌نامیدند. مورخان نیز گاه عنوان پولیس را برای این شهر به‌کار می‌بردند. یونانیها با افزودن پیشوند استین یا استن به کلمهٔ پولیس آن‌را استینپولیس یا استنپولیس[7] که به معنی در شهر و یا به شهر است، نامیدند (EI[1], II/867؛ YA، همانجا؛ IA, V(2)/1142-1143؛ پاولی، VII/965).

مسعودی مورخ سدهٔ ۴ق/۱۰م، به نقل از رومیها آن را بولن و استن‌بولن نوشته است (التنبیه، ۱۳۸-۱۳۹). این نام به‌تدریج به صورتهای استیمبُلی، ستمبول، اسدانبول (YA، همانجا؛ EI[2], IV/224) و استنبول (ابن اثیر، ۳۳۰/۱؛ آق‌سرایی، ۷۱) نوشته، و خوانده

1. Lygos 2. Lykos 3. Sarayburnu 4. Byzantion 5. Constantinopolis 6. Polis
7. Stinpolis, Stenpolis

شد و امروز نام و تلفظ رسمی آن در کشور ترکیه استانبول است. شیوهٔ نوشتاری آن در طول زمان در برخی مآخذ به صورت اصطنبول نیز آمده است (یاقوت، *بلدان*، ۱/۳۰۰؛ بغدادی، عبدالمؤمن، ۳/۱۰۹۲). نام دیگر این شهر که مجعول به نظر می‌رسد، اسلامبول است که در زمان فرمانروایی احمد (سوم) (هـ م) و سلیم سوم در سدهٔ ۱۲ق/۱۸ و اوایل ۱۹م بر روی سکه‌ها و فرامین نوشته می‌شد که بعد از تنظیمات برچیده شد (IA, V(2)/1144).

ترکها پس از فتح قسطنطنیه در ۸۵۷ق/۱۴۵۳م با تاریخ و نام این شهر آشنا شدند و گویند نخستین کس از آنها که کلمهٔ استانبول را به‌کار برد، علی بن عبدالرحمان بود که در کتاب *عجائب المخلوقات* ــ که ترجمه‌ای از اثر ابن وردی به همین نام است ــ در تعریف شهر بزرگ قسطنطنیه آن را استانبول نامید که عبارت اخیر احتمالاً افزودهٔ خود اوست (همان، V(2)/1143-1144). کلاویخو آن را اسکومبولی[1] (*پاولی*، VII/967، به‌نقل از *سفرنامهٔ کلاویخو*) نامیده است. اولیا چلبی سیاح سدهٔ ۱۱ق/۱۷م برای استانبول حدود ۲۵ نام آورده که بیشتر ساخته و پرداختهٔ خود اوست، مانند «غُلغلهٔ روم» (۱/۵۵).

در طول تاریخ پر فراز و نشیب شهر استانبول، آنجا را به عناوین و القابی متصف ساخته‌اند که نشان از اهمیت آن دارد، مانند: آنتوسا (آباد) در نخستین سده‌های امپراتوری بیزانس (IA, V(2)/1142؛ *پاولی*، VII/964)؛ تئوفیلاکتس[2] به معنی خدایش نگهدارد (همانجا)؛ دارالسلطنه، درِ سعادت، آستانهٔ سعادت، آستانه، دارالاسلام، دارالخلافه و محمیه (سلانیکی، 958)؛ فُروق در شعر ابی تمام (نک‍ : یاقوت، *المشترک*، ۳۳۳) و جز آنها. عبارات قرآنی «بلدة طیبة» (سبأ/۳۴/۱۵) و «آخرون» (فرقان/۲۵/۴) مادهٔ تاریخ فتح استانبول و برابر با ۸۵۷ق است (شمعدانی‌زاده، ۴۴۶). برخی صفات ترکی نیز که ابداعی سلطان محمد فاتح است، مانند بغاز کَسَن (گلوبُر)، ایل باسان (جماعت شکن) به‌کار رفته است (EI², همانجا). در میان اقوام اسلاو از جمله روسها تسارگراد گفته می‌شده است (GSE, XII/94؛ YA، همانجا؛ IA, V(2)/1143).

موقعیت جغرافیایی و تقسیمات کشوری: استان استانبول در دو شبه جزیرهٔ قوجاایلی در شرق، و چاتالجا در غرب، در دو سوی تنگهٔ (بغاز) بُسفر که دریای سیاه در شمال و دریای مرمره در جنوب را به هم مربوط ساخته، وقاره‌های اروپا و آسیا را از همدیگر جدا می‌کند، واقع شده است (YA, V/3766؛ «دائرة المعارف جدید...[3]»، IV/1530). استان استانبول در ۲۸° و ۱' تا ۲۹° و ۵۵' طول شرقی و ۴۰° و ۲۸' تا ۴۱° و ۳۳' عرض شمالی قرار دارد (YA, V/3765) و ارتفاع متوسط آن از سطح دریا ۱۲۰ متر است («دائرة المعارف جدید»، همانجا). این استان از شرق و شمال شرق به استان قوجا ایلی که مرکز آن شهر ازمیت است، و از غرب به تکیرداغ، از جنوب به استان بورسه و از سمت شمال و شمال غرب به دریای سیاه و استان قرخلار ایلی محدود بوده، و مساحت آن ۵٬۷۱۲ کمـ۲ است (YA, V/3766، نمودار شـ ۱). بخشهای این استان بجز شهر یالووا، در محدودهٔ شهر استانبول بزرگ قرار دارند و محلات بزرگ و کوچک این شهر را تشکیل می‌دهند که شامل جزایر دریای مرمره (بیوک آدا، هیبه‌لی، قِنالی و ...)، باکرکوی، بایرام پاشا، بشیکتاش، بیکوز، بَی اوغلو، امین اونو، ایوب، فاتح، عثمان پاشا، کادی‌کوی، کارتال، چکمجه، پندیک، ساری‌یر، شیشلی، عمرانیه، اسکودار، زیتون بورنو، چاتالجا و شیله است («آمار...[4]»، 29؛ سامی، ۲/۸۷۳).

شهر استانبول در دو مقیاس استانبول کهن و استانبول بزرگ قابل بررسی است. این شهر به ۳ و یا به ۴ منطقه (همانجا) تقسیم می‌شود که تنگهٔ بسفر و خلیج شاخ‌زرّین آنها را از یکدیگر جدا می‌سازد. این مناطق شامل استانبول اصیل یا کهن در محدودهٔ میان خلیج شاخ‌زرین در شمال، مرمره در جنوب و دهانهٔ جنوبی بسفر و خلیج از شرق و دیوارهای شهر قدیم استانبول و محلهٔ ایوب در غرب؛ منطقهٔ دوم شامل بی اوغلو، پرا، و گالاتا در شمال خلیج شاخ زرین؛ منطقهٔ سوم اسکودار و محلات تابع آن در سمت آسیایی بسفر («دائرة المعارف جدید»، همانجا؛ IA, V(2)/1136؛ سامی، همانجا)؛ و منطقهٔ چهارم معروف به بغازایچی (درون بغاز) و محلات واقع در ساحل اروپایی و آسیایی بسفر (همانجا). طول استانبول بزرگ از چکمجه در غرب تا توزلا در شرق بیش از ۵۰ کمـ و عرض آن از دهانهٔ بسفر در مرمره تا دهانهٔ آن در دریای سیاه حدود ۲۰ کمـ است («دایرة المعارف جدید»، IV/1531). دو طرف خلیج، به‌وسیلهٔ دو پل به‌نامهای گالاتا (۲٬۴۶۷ متر) و آتاتورک (۲٬۴۷۱ متر) (IA, V(2)/1138)، و همچنین سواحل اروپایی و آسیایی استانبول نیز به‌وسیلهٔ دو پل بر روی بغاز بسفر به‌نامهای پل بغاز به طول ۱٬۴۰۰ متر («دائرة المعارف جدید»، IV/1534) و پل فاتح که اخیراً احداث شده است، به یکدیگر مربوط می‌شوند.

سیمای طبیعی: محدودهٔ استان استانبول در بخش شرقی حوضهٔ دریای مرمره میان مجموعه‌ای از پشته‌ها، زمینهای جلگه‌ای و دره‌هایی قرار دارد که آبهای روان آنها را ایجاد کرده‌اند. بیشتر این زمینها به‌صورت تپه‌های کم ارتفاع هستند و به دورانهای مختلف زمین‌شناسی مربوط می‌شوند. فرو رفتگی بسفر بر اثر فشارهایی که بخش اروپایی آن‌را به‌سمت جنوب و بخش آسیایی را به‌سمت شمال متمایل ساخته، ایجاد شده است؛ همچنین دریای مرمره و خلیج نیز با فرو رفتگیهای بزرگ دوران دوم به‌وجود آمده‌اند. به‌این ترتیب خلیج در پدید آمدن و گسترش شهر استانبول جایگاه مهمی داشته است (YA, V/3766؛ «دائرة المعارف ترک[5]»، XX/344).

بلندیها: بیشتر کوههای استانبول کم ارتفاع هستند. دو رشته ارتفاعات استرانجا در تراکیه و در امتداد ساحل دریای سیاه در بخش

1. Escomboli 2. Theophylaktos 3. *Yeni Türk...* 4. *Census...* 5. *Türk ansiklopedisi.*

اروپایی که به‌تدریج از ارتفاع آن کاسته شده، به ۱۱۴ متر می‌رسد و رشته کوه قوجاایلی که در شرق استانبول واقع است. این کوهها به ترتیب ارتفاع چنین است: یوشا، ۲۰۱ متر؛ قولجا، ۲۵۷ متر؛ گورگنجیک، ۲۵۸ متر؛ بیوک چاملجا، ۲۶۱ متر؛ استرانجا، ۳۲۴ متر؛ عالم داغی، ۴۴۲ متر؛ آیدوس، ۵۳۷ متر، بلندترین نقطهٔ شهر استانبول؛ وبش‌پینار ۹۲۶ متر، بلندترین نقطهٔ استان (YA, V/3767، نمودار شم ۲).

بخش بزرگی از استانبول شامل پشته‌هایی است که از شمال به دریای سیاه و از جنوب به دریای مرمره محدود شده‌اند و در جهت غرب ـ شمال غربی، و شرق ـ جنوب شرقی در دو طرف تنگهٔ بسفر گسترده شده‌اند، از جمله بی‌اوغلو، استانبول کهن و اسکودار (ه م) که آنها را «بلاد ثلاثه» نامیده‌اند (IA, V(2)/1137).

آبهای روان: استانبول در حوضهٔ آبگیر دریای مرمره که از حوضه‌های متوسط آبگیر ترکیه است، قرار دارد و ۲۴٪ از آبگیر آن حوضه را تشکیل می‌دهد. اگرچه شرایط اقلیمی به فراوانی آب این حوضه یاری می‌کند، با اینهمه، رودها عموماً کوتاه، در تابستانها خشک، و در بهار پر آب هستند. مهم‌ترین رودخانه‌های استانبول اینهاست: استرانجا، سازلی دره، قره‌سو، ساری سو، گوک‌سو و چند رودخانهٔ کوچک دیگر (YA, V/3767-3768).

دریاها و برکه‌ها: دو دریای سیاه در شمال و مرمره در جنوب استانبول قرار دارند. ساحل دریای سیاه در این منطقه عموماً دندانه‌دار است، ولی مرمره بریدگیهای کمتری دارد (همان، V/3770). بغاز بسفر (ه م) و خلیج و دو دریای یاد شده خط ساحلی ممتدی را تشکیل می‌دهند (همانجا). خلیج شاخ زرین یا خلیج دِر سعادت (کاپرا، 65, 85, 99, 101,120) منشعب از مرمره در دهانهٔ بسفر به مرمره قرار گرفته، طول آن ۷/۵ کم و وسعت آن ۲۵ کم۲ است. عرض آن در دهانهٔ ورود به بسفر ۱٬۰۱۰ متر و در جاهای دیگر حداکثر ۷۰۰ متر و عمق آن حدود ۴۲ متر است که در جهت شمال غربی ـ جنوب شرقی گسترده شده است (YA, V/3771). استرابن نیز ضمن شرح خلیج، طول آن را ۶۰ استاد ذکر می‌کند که به‌سمت غرب و دیوارهای شهر استانبول کشیده شده است (III/281). برکهٔ ترکوس در ۵۰ کیلومتری شمال غربی استانبول که دارای آب شیرین است و بخش بزرگی از آب شهر استانبول را تأمین می‌نماید و دو برکهٔ چکمجهٔ بزرگ و کوچک در غرب استانبول (YA, V/3769-3770).

بافت زمین: در زمینهای استانبول لایه‌های مربوط به دوران اول زمین‌شناسی و دوره‌های مختلف آن و نیز آثار مربوط به دوران دوم زمین‌شناسی در منطقهٔ بغازایچی و ساری‌یر و لایه‌های دوران سوم زمین‌شناسی در نواحی خلیج و چاتالجا و زمینهای آبرفتی مربوط به دوران چهارم نیز در نواحی مختلف دیده می‌شود («دائرة المعارف ترک»، XX/344).

پوشش گیاهی: بیشترین پوشش گیاهی در استانبول از نوع گیاهان مدیترانه‌ای است. درختان بیشتر کوتاهند و تنه‌های ستبر و ریشه‌های بلند دارند. این نوع پوشش در هر دو سوی بسفر، جزایر مرمره و نیز سواحل دریای سیاه مشرف به استانبول دیده می‌شود که شامل درختان بلوط، صنوبر، چنار و نارون است (YA, V/3790). جنگلهای سواحل دریای سیاه بیشترین پوشش گیاهی منطقه را تشکیل می‌دهند («دائرة المعارف جدید»، IV/1531).

حیات وحش: استانبول از نظر حیات وحش منطقه‌ای غنی است. در کوهستانهای اطراف بخش یالووا، خرس خاکستری زندگی می‌کند. در منطقهٔ میان جنگلها و کوههای استرانجا در بخش شمال غربی ترگوس، انواع گوزن، گراز، گرگ و روباه و نیز اردک، غاز وحشی و انواع گوناگون آبزیان به وفور دیده می‌شود (YA, V/3791).

آب و هوا: آب و هوای استانبول را در چهارچوب شرایط اقلیمی مشخص نمی‌توان سنجید، زیرا آب و هوای آن تحت تأثیر شرایط اقلیمی متغیر قرار دارد و نقطهٔ گذر میان آب و هوای دریای سیاه و مدیترانه است. در استانبول ۳ نوع آب و هوا که تحت تأثیر توده‌های هوای شمال و جنوب و توده‌های ساکن است، دیده می‌شود. در این میان شرایط جوی که از جانب شمال منطقه را تحت تأثیر قرار می‌دهد، عمومیت دارد و شرایط اقلیمی دریاهای مدیترانه و سیاه از یک‌سو، و اقلیم شبه‌جزیره های بالکان و آناتولی از سوی دیگر بر این شهر تأثیر دارند که ویژگی آب و هوای آن تابستانهای گرم و خشک و زمستانهای ملایم و پرباران است. دمای متوسط سالانه ۱۳/۷° سانتی‌گراد، و میزان باران متوسط سالانه ۶۹۱/۴ میلی‌متر است. گرم‌ترین ماهها ژوئیه و اوت، و سردترین آنها ژانویه و فوریه است. گفتنی است که نقاط مختلف شهر نیز از لحاظ آب و هوا متفاوت است؛ چنانکه نواحی مرتفع بغاز در تابستانها خنک و ناحیهٔ مرمره در زمستانها ملایم است (YA,V/3789-3790; IA, V(2)/1140).

جمعیت: استانبول در تمام ادوار تاریخ، پرجمعیت‌ترین شهر آسیای صغیر بوده است. سرشماری عمومی در دوران امپراتوری عثمانی از اواخر اوایل سدهٔ ۱۴ق/اواخر سدهٔ ۱۹م در روزگار سلطان عبدالحمید دوم آغاز شده، و ادارهٔ «احتساب» این وظیفه را برعهده داشته است (YA, V/3829). برابر این آمارگیری در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م، جمعیت شهر ۵۴۶٬۴۲۷ نفر بود که در ۱۳۳۲ق/۱۹۱۳م به ۸۰۶٬۵۲۶ نفر افزایش یافته بود. از این عده ۶۲٪ مسلمان، ۲۲٪ مسیحی ارتدکس، ۹٪ ارمنی گرگوری، ۶٪ یهودی و ۱٪ بقیه از پیروان سایر ادیان بوده‌اند (همان، V/3830-3831). جمعیت شهر استانبول از نخستین سرشماری عمومی دورهٔ جمهوری که در ۱۹۲۷م آغاز شد تا ۱۹۸۰م از ۷۹۴٬۴۴۴ نفر به ۴٬۷۴۱٬۸۹۰ نفر افزایش یافت (همان، V/3791). برابر سرشماری عمومی در ۱۹۹۰م جمعیت استانبول و حومهٔ آن ۷٬۳۰۹٬۱۹۰ نفر بود که ۶٬۷۵۳٬۹۲۹ نفر در شهر استانبول و ۵۵۵٬۲۶۱ نفر دیگر در حومهٔ آن زندگی می‌کردند. میزان افزایش جمعیت با توجه به سرشماری عمومی ۱۹۸۵م، ۴۴/۷۸٪ بوده است («آمار»، 29). جمعیت نسبی در شهر استانبول ۱٬۲۸۰ نفر در هر کم۲ است که از این نظر نیز در مرتبهٔ اول

است و با شهرهای دیگر ترکیه تفاوت فاحشی دارد (همان، 8). با توجه به سرشماری ۱۹۸۰م، از هر ۱۰ نفر جمعیت ترکیه یک نفر آنها در استانبول زندگی می‌کردند (YA، همانجا). شهر استانبول یکی از بزرگ‌ترین مراکز مهاجرپذیر در ترکیه است (همان، V/3792).

مناظر طبیعی: استانبول از نظر زیباییهای طبیعی یکی از مناطق کم‌نظیر ترکیه و جهان است. هوای مناسب، موقعیت جغرافیایی ویژه و فراوانی منابع آب، این منطقه را به یکی از نقاط زیبای جهان تبدیل ساخته است. اگرچه افزایش جمعیت، تخریب و آلوده ساختن محیط زیست در سالهای اخیر و نیز از میان رفتن منابع آب و صنعتی شدن، خطر بزرگی است که این زیباییها را تهدید می‌کند، اما استانبول همچنان موقعیت خود را حفظ کرده است. این مناظر و تفرجگاهها به دو قسمت آسیایی و اروپایی تقسیم می‌شود: بخش آسیایی بیشتر در کرانهٔ شرقی بسفر و پشته‌های مشرف به این آبراه قرار دارد. مهم‌ترین آنها، بیکوز مشرف به دریای سیاه، پاشاباغچه، کادی‌کوی (قاضی‌کوی)، اسکودار، چاملیجا، آیدوس، یالووا و اطراف آن؛ بخش اروپایی که بیشتر نقاط آن در کرانهٔ غربی بسفر قرار دارد، شامل بیوک دره، امیرگان، بیک، ساری‌یر، همچنین جنگلهای معروف به بلگراد، پارکهای یلدز، گلخانه و جز آنهاست (همان، V/3776-3782). همچنین از جزایر دهگانهٔ دریای مرمره که به جزایر پرنس نیز معروفند، می‌توان نام برد (همانجا).

کانیها: استانبول از نظر منابع زیرزمینی چندان غنی نیست. مهم‌ترین معدن آن خاک پوکه است که بزرگ‌ترین ذخیرهٔ ترکیه از این نوع است. از دیگر کانیها: منگنز، خاک چینی، لینییت، کوارتزیت، مواد خام تهیهٔ سیمان و بنتونیت را می‌توان نام برد. ۶/۳٪ از درآمد خالص ترکیه از معدن‌داری و استخراج فلزات مهم استانبول به‌دست می‌آید («دائرة المعارف جدید»، IV/1533؛ YA, V/3775). همچنین بخشی از آبهای معدنی ترکیه در استان استانبول در ۱۱ کیلومتری یالووا قرار دارد و در طول تاریخ منطقه از سوی ساکنان آن استفاده می‌شده است. میزان حرارت این آبهای معدنی گرم میان °۵۹ـ°۶۵ سانتی‌گراد است («دائرة المعارف جدید»، همانجا؛ YA, V/3785-3786).

حمل و نقل: استانبول در حال حاضر نیز محل تلاقی راههای مهم زمینی، هوایی و دریایی است. جادهٔ ارتباطی اروپا ـ آسیا از استانبول می‌گذرد. همچنین استانبول از طریق راه‌آهن از ایستگاه سیرکه‌جی در بخش اروپایی، از راه ادرنه به اروپا، و از ایستگاه حیدرپاشا در بخش آسیایی استانبول، به آناتولی، ایران، عراق، و از این‌راه به دیگر کشورهای آسیایی مربوط است. استانبول یکی از بنادر بزرگ ترکیه است و از طریق دریا نیز به سایر نقاط جهان مرتبط می‌شود. فرودگاه بین‌المللی استانبول که به یشیل کوی معروف است، یکی از فرودگاههای مهم بین‌المللی است («دائرة المعارف جدید»، IV/1534).

پیشینهٔ تاریخی: کندوکاوهای متعدد در ناحیه‌ای که شهر استانبول در آن بنا شده، وجود زیستگاههایی را در آنجا به ثبوت رسانده است. پژوهش در اشیاء به‌دست آمده از این کاوشها نشان می‌دهد که این منطقه از دورهٔ پالئولیتیک ــ که عمر آن‌را از ۱۰۰ هزار تا ۳۵ هزار سال قبل از میلاد نوشته‌اند ــ مسکون بوده است. کهن‌ترین این زیستگاهها در محدودهٔ چکمجهٔ کوچک (کوچوک چکمجه) در ۲۰ کیلومتری شمال غربی استانبول کنونی در غار یاریم بورگاز قرار دارد (YA,V/3797-3798). در ادامهٔ این پژوهشها و کند و کاوها آثار مربوط به دورهٔ کالکولیتیک ــ ۴ تا ۳ هزار ق‌م (همانجا) ــ نیز در فکرت تپه، پندیک و توزلا به‌دست آمده است (همان، V/3798-3799). این آثار نشان می‌دهند که ساکنان این منطقه در هزارهٔ ۴ ق‌م با کشاورزی آشنا بوده، و از دریاها نیز سود می‌جسته‌اند (همانجا). بقایای اسکلتها و برخی ابزار و ادوات در بخش آسیایی استانبول مربوط به ۳ هزار ق‌م نشان می‌دهد که زیستگاههایی از اینگونه، به‌طور زنجیره‌ای وجود داشته است.

نخستین ساکنان دوران تاریخی در شهر استانبول، مردمی از نژاد هند و اروپایی بودند که در شرق شبه جزیرهٔ بالکان می‌زیستند (IA, V(2)/1144). در حدود ۱۲۰۰ ق م آنگاه که ایلریاییهای اروپایی یونانیان را از مساکن خود بیرون راندند، یونانیها به‌سوی آناتولی رهسپار شدند. گروهی از آنان از جمله تراکیها ــ نخستین ساکنان استانبول ــ سپس فریگیها و بی‌تینیها در استانبول و اطراف آن سکنیٰ گزیدند (IA، نیز YA، همانجاها). از ۷۵۰ تا ۵۵۰ ق‌م سیل مهاجرت از سرزمین اصلی یونان به‌سوی آناتولی ادامه داشت. کمبود زمینهای کشاورزی، کوهستانی بودن منطقه و نیز کمبود امکانات اقتصادی از علل عمدهٔ این مهاجرت بوده است. در این میان دوریها که سرزمین یونان را تحت سلطهٔ خویش در آورده بودند، سیاست توسعهٔ ارضی به‌سوی آسیا را ادامه دادند. سپس مگارها ــ از مردم یونان ــ در جست و جوی سرزمین جدید در ۶۸۰ ق م، کالسدوان، کادی کوی امروزی (همان، V/3799) را در بخش آسیایی استانبول بنا کردند. چندی بعد گروهی دیگر از مگارها به رهبری بیزاس در ۶۶۰ ق‌م هستهٔ اولیهٔ شهر استانبول را بر فراز تپه‌ای مشرف به دریای مرمره و خلیج شاخ زرین در بخش اروپایی پی افکندند (نک: YA, V/3800; IA, V(2)/1145). این شهر اگرچه مهاجرنشین بود، اما مستقل از سرزمین مهاجران بوده است (همانجا).

در سدهٔ ۷ ق‌م قدرت سیاسی جدیدی در منطقه ظهور کرد و آن امپراتوری هخامنشی به رهبری کورش بود. کورش در ۵۴۷ ق‌م بر کروسوس فرمانروای لیدی چیره شد، او را به اطاعت خود درآورد و بر ناحیهٔ آناتولی مسلط گردید ولیدی که مرکز آن سارد بود، یکی از بخشهای (استان) ایران شد (اُمستد، ۵۲ ـ ۵۵). در ۵۱۳ ق‌م داریوش برای تصرف تراکیه و نیز سرکوب سکاها به سرزمین آنان لشکر کشید (هرودت، ۲۶۵؛ پیرنیا، *ایران...*، ۵۹۳/۱). وی از شوش تا کالسدوان تاخت (هرودت، ۲۶۹) و از روی پلی که در استانبول بر روی بسفر ساخته شده بود، گذشت. به فرمان داریوش بر کرانهٔ بسفر دو ستون سنگی برپا ساختند. بر روی یکی از آنها به خط و زبان یونانی و بر دیگری به خط سریانی نام اقوام گوناگونی که در این لشکرکشی شرکت

داشتند و همه از اتباع داریوش بودند، نوشته شد (همو، ۲۷۰). داریوش پس از آن وارد سرزمین تراکیه شد (همو، ۲۷۱)، آنگاه به سوی دانوب راند و شهرهای بزرگ و کوچک منطقهٔ تراکیا را به اطاعت درآورد (همو، ۲۷۱-۲۸۹). بهاین ترتیب استان جدیدی بهنام تراکیه که استانبول نیز در آن بود، تشکیل و خراجگزار ایران شد (YA، همانجا). با پیروزی داریوش، تراکیهٔ شمالی، منطقهٔ بغازها، یعنی بسفر و داردانل و سواحل غربی دریای سیاه به حاکمیت ایران درآمد. این امر تجارت ایونیها با مهاجرنشینهای آناتولی غربی را دچار رکود ساخت (همانجا) و بدین‌سبب، در حدود ۵۰۰ قم شورشهایی برضد ایران، به تحریک آریستاگوراس صورت گرفت (پیرنیا، تاریخ...، ۸۸) که ایونیها رهبری آن را برعهده داشتند. آنان شهر سارد را آتش زدند (هرودت، ۳۱۳-۳۱۵)، اما سرانجام مغلوب شدند (پیرنیا، همان، ۸۹) و تمام آن نواحی از جمله استانبول بار دیگر به حاکمیت ایران درآمد (YA، همانجا).

پس از درگیریهای متعدد، یونانیها برای تقویت بنیهٔ دفاعی خود و نیز تأمین استقلال و آزادی شهرهای یونانی واقع در جزایر دریای اژه و آناتولی اتحادیه‌ای تشکیل دادند که مرکز آن در جزیرهٔ دِلوس بود و به همین سبب به اتحادیهٔ دلوس معروف شد. رهبری این اتحادیه با آتن بود. ناوگان دریایی این اتحادیه توانست سواحل تراکیه را از ایرانیها بازپس گیرد و در حدود ۴۱۰-۴۰۹ قم ادارهٔ بغازها و کالسدوان به‌دست آتنیها افتاد (همانجا؛ امستد، ۳۵۹). در ۴۰۸ قم آتنیها بیزانتیون و کالسدوان را محاصره کردند (اومار، II/33). در سالهای ۳۸۹-۳۸۶ قم جنگ میان آتن و اسپارت در آناتولی و تراکیه بار دیگر شروع شد. فرمانده آتنی، آبراه داردانل و دریای مرمره را در نوردیده، به استانبول آمد و با مستقر ساختن ناوگان آتن در بسفر، ادارهٔ آنجا را به‌دست گرفت و حکومت اقلیت را ساقط کرد (همو، II/81-82). پس از تشکیل دولت مقدونیه، فیلیپ مقدونی استانبول را به محاصره گرفت، اما به گشودن آن موفق نشد (YA, V/3801). در ۳۱۸ قم یکی از سرداران اسکندر بیزانتیون را تصرف کرد (اومار، II/118). در دورهٔ تسلط سرداران اسکندر بر متصرفات وی، استانبول یکی از مراکز مهم تجاری محسوب می‌شد (YA، همانجا). در ۲۸۰ قم در جریان مهاجرت گالاتها از شمال اروپا به جنوب شرقی آن گروهی نیز به بیزانتیون آمدند (اومار، II/141). آنان شهر را غارت کردند و مردم آنجا را به پرداخت مالیات مجبور ساختند (YA، همانجا). بی‌تینیها نیز در این منطقه حکومتی برپا ساختند و تا ۷۴ قم که قلمرو آنان به امپراتوری روم پیوست، با استقلال تمام حکومت کردند (همانجا؛ اومار، II/157-158).

دولت روم بیزانتیون را به عنوان دولتشهر، خودمختار شناخت و از آنجا در برابر هجوم تراکیاییها دفاع کرد (YA، همانجا)؛ اما امپراتور روم در ۷۲م به خودمختاری بیزانتیون خاتمه داد و آنجا را به ایالت بی‌تینیا ـ پونتوس ضمیمه ساخت (اومار، II/233). در ۱۹۳م امپراتور روم برای سرکوب یکی از فرماندهان رومی در شرق امپراتوری ــ که داعیهٔ حکومت داشت ــ اقدام کرد (همانجا) و او را شکست داد و طرفدارانش را به‌شدت سرکوب کرد و بیزانتیون را نیز ویران ساخت (همو، II/240-241)، اما پس از چند سال به درخواست پسرش به تجدید بنای آن اجازه داد (همانجا). در سدهٔ ۳م، گوتها به شبه جزیرهٔ بالکان و نیز به بیزانتیون حمله کردند (همو، II/257). بحران سیاسی ـ اقتصادی بخش غربی امپراتوری روم از یک سو، و گسترش حجم مبادلات بازرگانی از سوی دیگر در سدهٔ ۳م موجب پیشرفت و گسترش بیزانتیون شد (YA، همانجا).

در دوران امپراتوری کنستانتین، آنگاه که وی بر رقیبش لی‌سینیوس پیروز شد، بیزانتیون، کالسدوان و اسکودار بر اطاعت از وی گردن نهادند (اومار، II/267؛ گیبون، ۴۱۲/۱). با این پیروزی، اندیشهٔ انتقال پایتخت از غرب به شرق امپراتوری روم بار دیگر تقویت شد؛ نخست نیکومدیا (ازمیت) برای پایتختی در نظر گرفته شد، اما چون از نظر ارتباط دریایی و موقعیت نظامی چندان مناسب نبود، از این امر صرف‌نظر شد و پس از جست و جویی چند، سرانجام بیزانتیون با توجه به موقعیت جغرافیایی، زیبایی، امنیت و ثروتی که داشت، به پایتختی برگزیده شد (اومار، II/268؛ گیبون، ۴۱۹/۱) و رومیها این گزینش را الهام و موهبت خداوندی دانستند (همانجا). پس از آن فعالیت برای توسعه و آبادی شهر آغاز شد (اومار، همانجا). کنستانتین خود پیاده در حالی که نیزه‌ای در دست داشت، محدودهٔ شهر را ترسیم کرد. محیط شهر جدید را در روزگار کنستانتین ۱۶ میل یونانی (حدود ۱۴ میل رومی) نوشته‌اند (گیبون، ۴۲۰/۱-۴۲۱). کنستانتین برای بنای شهر جدید گذشته از آنکه از کارگران و صنعتگران کمک گرفت، کوشش آنها را کافی ندانست و فرمان داد که در سراسر ممالک روم مدارس معماری تأسیس کنند. بعدها هنرمندان بسیاری در آنها تربیت یافتند که قصرها و دیگر آثار هنری این شهر را به وجود آوردند (همو، ۴۲۲/۱). سرانجام شهر جدید که ۴ برابر شهر قدیم و جمعیت آن ۲۰۰ هزار نفر بود، در ۳۳۰م با مراسم مخصوصی افتتاح، و مرکز حکومت روم شد (اومار، همانجا). به یاد بنای شهر جدید، تندیس کنستانتین از چوب زرنگار در حالی که صورتی از خدای نگاهبان را در دست داشت، ساخته شد که همه ساله در سالروز تأسیس شهر جدید آن را با تشریفاتی خاص بر ارابه‌ای می‌گذاشتند و به میدان اسب دوانی می‌آوردند و چون ارابهٔ حامل تندیس مقابل جایگاه مخصوص امپراتور می‌رسید، وی از جای خود بر می‌خاست و خاطرهٔ سلف خود را گرامی می‌داشت. در مراسم گشایش شهر جدید، به موجب فرمان کنستانتین آن را روم جدید یا روم دوم نامیدند (گیبون، ۴۲۷/۱). پس از رسمیت یافتن دیانت مسیح (همو، ۵۰۵/۱) بر اهمیت و اعتبار این شهر افزوده شد و مهم‌ترین مرکز فرهنگی ـ هنری و سیاسی ـ اقتصادی جهان مسیحیت شد (YA,VI/3886). پس از تجزیهٔ روم در ۳۹۵م به دو بخش شرقی و غربی، این شهر مرکز امپراتوری روم شرقی (بیزانس) شد (اومار، II,281-282؛ IA,V(2)/1146).

در سدهٔ ۵م سیل مهاجرت اقوام گونه‌گون مانند گوتها و هونها که

امپراتوری را تهدید می‌کردند، ادامه داشت. تئودوسیوس دوم برای جلوگیری از تخریب شهر و مقابله با آن اقوام، امکانات دفاعی شهر را افزایش داد و آنجا را با باروهای جدید محصور ساخت (همانجا؛ رانسیمان، 35). در سدۀ ۶م بیزانس به ویژه شهر جدید صحنۀ رقابت و برخورد گروههای مختلف مذهبی شد که به سبزها و آبیها شهرت داشتند (YA, V/3804). این شهر در دورۀ امپراتوری یوستی نیانوس (ژوستینین) در اوج ترقی (رانسیمان، 36) و مرکز تجارت اروپا و آسیا بود (YA، همانجا).

در طول جنگهای ایران و روم در دورۀ هراکلیوس، خسرو پرویز که از فتوحات رومیان نگران شده بود، در ۶۲۶م سردار خود شاهین را به محاصرۀ این شهر مأمور ساخت و توصیه کرد که با اتحاد با آوارها آنجا را تسخیر نماید (طبری، ۱۸۲/۲؛ پیرنیا، *تاریخ*، ۲۲۴؛ رانسیمان، 40)، اما ایرانیها در این محاصره و حمله موفقیتی کسب نکردند.

با ظهور دین اسلام و لشکرکشیهای مسلمانان به روم، عصر جدیدی در تاریخ منطقه و نیز این شهر که بعدها قسطنطنیه نامیده شد، پدید آمد. مسلمانان ۳ بار تا سدۀ ۴ق/۱۰م آنجا را محاصره کردند (مسعودی، *التنبیه*، ۱۴۰). نخستین بار در ۴۸ق/۶۶۸م مسلمانان تا کالسدوان (کادی‌کوی) پیش روی کردند و در سال بعد با رسیدن نیروهای تقویتی، از بغاز بسفر گذشتند و قسطنطنیه را محاصره کردند. گویند که در این لشکرکشی ابوایوب انصاری (هم) نیز شرکت داشته است. وی در اثنای محاصرۀ استانبول درگذشت و در نزدیک باروهای شهر دفن شد («دائرة المعارف دیانت...»[1]، VI/233). در ۵۶ق/۶۷۶م یزید بن معاویه به جنگ رومیها رفت و به استانبول رسید (یعقوبی، ۱۷۶/۲). محاصرۀ استانبول که ۷ سال طول کشید، سرانجام با کمک نیروی دریایی یونان شکسته شد («دائرة‌المعارف دیانت»، VI/234).

در ۹۷ق/۷۱۶م سلیمان بن عبدالملک سپاهی را به جنگ رومیان فرستاد و فرمان داد تا قسطنطنیه پیش‌روی کرده، آنجا را محاصره و تسخیر نمایند (یعقوبی، ۲۹۹/۲). نیز در ۱۶۴ق/۷۸۱م مسلمانان برای جهاد به قسطنطنیه رفتند. رومیان پیشنهاد صلح دادند که از طرف مسلمانان پذیرفته شد (همو، ۳۹۶/۲).

پس از نبرد ملازگرد در ۴۶۳ق/۱۰۷۱م (یوجل، 65-66)، ترکها با استفاده از اوضاع نابسامان دولت بیزانس نفوذ خود را در سرتاسر آناتولی، تا سواحل دریای مرمره و اژه گسترش دادند (رانسیمان، 52؛ «دائرة‌المعارف‌دیانت»، VI/237). رهبری ترکها را سلیمان‌پسر قُتلمش برعهده‌داشت‌که بنیان‌گذار خاندان‌سلجوقی‌آسیای‌صغیر است (یوجل، 97-98).

در حدود سال ۴۸۳ق/۱۰۹۰م اتحاد میان چکابیک (چغابیک) امیر ازمیر و پچنَکهای بالکان که هدفشان تسلط بر قسطنطنیه بود، این شهر را تهدید می‌کرد (همو، 218-219). چکابیک و متحدانش شهر را از دریا و خشکی محاصره کردند («دائرة‌المعارف‌دیانت»، VI/237)، اما امپراتور الکسیوس کومنوس پچنکها را شکست داد و چکابیک نیز به ازمیر بازگشت (یوجل، همانجا).

در جنگهای صلیبی نیز گه‌گاه به قسطنطنیه حمله می‌شد. امپراتور ایساکوس‌دوم (حک ۵۸۱-۵۹۱ق/۱۱۸۵-۱۱۹۵م) که دوران‌فرمانروایی او دورۀ فقر و فلاکت بیزانس بود، توسط برادرش الکسیوس سوم از سلطنت خلع شد (رانسیمان، 54). پسر ایساکوس برای جلب کمک به غرب اروپا رفت. غربیها نیز فرصت را غنیمت شمردند و نیروهایی را که برای چهارمین لشکرکشی صلیبی آماده ساخته بودند، به سوی قسطنطنیه هدایت کردند و ایساکوس و سپس پسرش را بار دیگر بر تخت نشاندند (همانجا؛ «دائرة‌المعارف دیانت»، VI/239)، اما مردم شهر در ۶۰۱ق/۱۲۰۴م شوریدند. در پی آن لاتینها (صلیبیون) شهر را تسخیر، و آنجا را غارت کردند و سوزاندند. متعاقب این ماجرا دولتی لاتین در آنجا تشکیل شد (رانسیمان، 54-55). در دوران حاکمیت لاتینها، بر اثر فقر و بیماری از جمعیت شهر کاسته شد. سرانجام در ۶۵۹ق/۱۲۶۱م میخائیل پالئولوگ قسطنطنیه را تسخیر کرد (همو، 57) و این شهر بار دیگر پایتخت امپراتوری بیزانس شد («دائرة‌المعارف دیانت»، VI/239).

در اواخر سدۀ ۷ق/۱۳م با هجوم مغول و نبرد کوسه داغ حکومت سلجوقیان آسیای صغیر منقرض (یوجل، 172)، و پس از آن امیرنشینهای ترک در قلمرو سلجوقی تشکیل شد. امیرنشینها روز به روز قلمرو خود را به ویژه در آناتولی غربی توسعه می‌دادند. به این سبب دولت بیزانس برای محدود ساختن توسعه طلبی ترکها از سربازان مزدور کاتالان کمک خواست («دائرة‌المعارف دیانت»، VI/240). کاتالانها در مصاف با ترکها شکست خوردند و به انتقام این شکست قسطنطنیه را غارت کردند (رانسیمان، 58؛ YA, V/3809). در پی تسلط مغولها بر آسیای صغیر طوایف دیگری از ترکها به آناتولی آمدند. یکی از این طوایف عثمانیها بودند که به رهبری عثمان در مرزهای بیزانس ساکن شدند (همانجا). نفوذ و قدرت آنها روز به روز افزایش می‌یافت و بر قلمرو بیزانس به‌تدریج مسلط می‌شدند، چنانکه قلمرو دولت بیزانس به قسطنطنیه، سالونیک و چند شهر دیگر محدود شد (همانجا؛ رانسیمان، 58-59؛ نیز نک: هد، ادرنه). پیشرفت ترکها این بار متوجه مرکز امپراتوری بود. ایلدرم بایزید دفاع از حقوق مسلمانان ساکن قسطنطنیه را بهانه قرار داد و در ۷۹۴ق/۱۳۹۲م این شهر را محاصره کرد (هامر پورگشتال، ۱۶۹/۱). بار دیگر بایزید در ۷۹۷ق/۱۳۹۵م استانبول را محاصره کرد، اما با شنیدن خبر آمدن پادشاه انکروس (مجارستان) دست از محاصره برداشت (صولاق زاده، ۶۱-۶۲). استانبول سومین بار در ۷۹۹ق/۱۳۹۷م از سوی عثمانیها محاصره شد (شاو، ۷۵/۱). در این اثنا بایزید با شنیدن خبر حملۀ تیمور به آناتولی پس از امضای عهدنامه‌ای با امپراتور بیزانس، محاصرۀ استانبول را متوقف کرد و از ادامۀ آن چشم پوشید. برابر مفاد این

1. *Türkiye diyanet...*

عهدنامه، محکمهٔ اسلامی در استانبول تأسیس، و یک نفر قاضی برای آن تعیین شد. همچنین محله‌ای با ۷۰۰ خانه و دو مسجد برای مسلمانان اختصاص یافت و مقرر شد که از باغهای خارج از شهر استانبول برای خزانهٔ عثمانی مالیات دریافت شود (اوزون چارشیلی، «تاریخ...[1]»، I/145-146؛ شاو، همانجا).

عثمانیها ناچار تسلط تیمور بر قلمرو خود را به رسمیت شناختند (همو، ۷۸/۱). در این میان فرمانروای استانبول نیز از تیمور اطاعت کرد و به پرداخت جزیه گردن نهاد (نظام الدین، ۲۶۴) و در پی آن ترکها را از استانبول بیرون کرد و محکمهٔ اسلامی را نیز برچید (اوزون چارشیلی، همانجا). با اسارت بایزید اول، بر سر جانشینی وی میان فرزندانش جنگ درگرفت. سلیمان یکی از پسران بایزید برای دور کردن برادرانش از صحنهٔ رقابت و باز پس گرفتن قلمرو از دست رفتهٔ پدر، بخشی از مقدونیه، تراکیه و نواحی اطراف استانبول در امتداد دریای مرمره و سیاه را به بیزانس واگذار کرد و حمایت این دولت را به دست آورد (شاو، ۷۹/۱ـ۸۱؛ اوزون چارشیلی، همان I/146-147). در این اثنا، موسیٰ چلبی ـــ پسر دیگر بایزید ـــ که حکومت ادرنه را داشت، مناطقی را که سلیمان به بیزانس واگذار کرده بود، باز پس گرفت و استانبول را به محاصره درآورد، اما پس از آنکه امپراتور بیزانس شاهزاده اورخان را که در دربار بیزانس گروگان بود، به روم ایلی فرستاد، از محاصرهٔ استانبول چشم‌پوشید (اوزون‌چارشیلی، همانجا). سرانجام، رقابت میان پسران بایزید اول با پیروزی قطعی محمد چلبی که به محمد اول معروف است، به پایان رسید (هامر پورگشتال، ۱۱۶/۲ـ۱۱۷؛ شاو، ۸۵/۱). محمد اول برای رفتن به آناتولی از امپراتور بیزانس اجازهٔ عبور از استانبول خواست. تقاضای او پذیرفته شد و وی با احترام‌تمام‌وارد استانبول‌شد و به‌ساحل آسیایی رفت (هامرپورگشتال، ۱۴۱/۲ـ۱۴۲). بدین ترتیب، او نخستین سلطان عثمانی است که وارد استانبول شد.

پس از درگذشت محمد اول پسرش مراد دوم زمام امور دولت عثمانی را به دست گرفت (همو، ۱۵۵/۲ـ۱۵۶). وی نیز در ۸۲۵ق/۱۴۲۲م استانبول را به محاصره گرفت و برای تشویق و تشجیع سربازانش وعده داد که تمام خزاین استانبول را به آنان خواهد داد. در این محاصره علاوه بر ناوگان دریایی، ۲۰ هزار سرباز نیز شرکت داشتند (همو، ۱۶۸/۲ـ۱۷۰؛ اوزون چارشیلی، همان، I/389-390). بدین ترتیب قسطنطنیه برای ششمین بار به محاصرهٔ عثمانیها درآمد (شاو، ۹۲/۱). اما این بار نیز امپراتور بیزانس، مصطفیٰ چلبی، عموی پادشاه را به آناتولی گسیل داشت و مراد دوم ناگزیر دست از محاصره برداشت (اوزون چارشیلی، همان، I/149).

با درگذشت مراد دوم در ۸۵۵ق/۱۴۵۱م، بنابر وصیت وی، پسرش محمد دوم که در آن تاریخ ۲۱ سال داشت، به سلطنت رسید (هامر پورگشتال، ۲۵۷/۲؛ شاو، ۱۰۵/۱ـ۱۰۷). وی برای تثبیت قدرت و موقعیت خود و وحدت سرزمین عثمانی به یک پیروزی جدید نیازمند بود. این پیروزی با تسخیر استانبول که آرزوی دیرین مسلمانان بود، به دست می‌آمد (همو، ۱۰۷/۱ـ۱۰۸). شکست سپاه عثمانی توسط پادشاه مجارستان و متحدانش سبب شد که کشتیهای دشمن راه داردانل ـ گلیبولی را مسدود کنند و در نتیجه امکان فرستادن نیرو از آناتولی به روم‌ایلی وجود نداشته باشد. از این رو، ضرورت فتح استانبول به وضوح به میان آمد (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، I/152). به همین سبب، محمد دوم در اجرای این هدف به تهیهٔ مقدمات امر پرداخت. نخست برای گردآوری نیروهایش در جبهه‌ای واحد با همسایگان اروپاییش مانند والاشی (افلاق)، جنوا و شهسواران جزیرهٔ رودس صلح کرد (هامر پورگشتال، ۲۵۹/۲). پس از آن امیر قرامان را مغلوب کرد (همو، ۲۶۰/۲؛ اوزون چارشیلی، همان، I/453-455؛ شاو، ۱۰۹/۱). آنگاه برای حمله به قسطنطنیه به تدارک نظامی و ساختن استحکامات پرداخت؛ به همین منظور قلعهٔ روم ایلی حصار یا بغازکسن را در ساحل اروپایی بسفر بنا نهاد (صولاق زاده، ۱۹۱ـ۱۹۲؛ هامر پورگشتال، ۲۶۳/۲؛ اوزون چارشیلی، همان، I/457-458). و در شهر ادرنه به ساختن توپ اقدام کرد (نشری، ۶۹۰/۲؛ اوزون چارشیلی، همان، I/463-464) و ورود و خروج قسطنطنیه را نیز در اختیار خود گرفت (همان، I/467). سپس فرمان داد تا توپهایی را که در ادرنه آماده کرده بودند، به پشت باروهای شهر حمل کنند (همان، I/468). خود نیز در ۱۲ ربیع‌الاول ۸۵۷ق/۲۳ مارس ۱۴۵۳م از ادرنه حرکت کرد و در ۲۵ ربیع‌الاول/ ۵ آوریل همان سال به پشت دروازه‌های قسطنطنیه رسید و محاصرهٔ شهر را آغاز کرد. شمار سپاه عثمانی را در این محاصره ۲۵۰ هزار نفر و شمار کشتیهایی را که در محاصره شرکت داشتند، ۴۰۰ فروند نوشته‌اند (نشری، همانجا؛ هامر پورگشتال، ۲۸۱/۲ـ۲۸۲). گذشته از آن، عده‌ای از عالمان و پیران طریقت و تکیه نشینان از اطراف و اکناف جهان اسلام در سپاه عثمانی و محاصرهٔ قسطنطنیه شرکت داشتند (نشری، همانجا) که با حضور خود جنبهٔ معنوی و مذهبی محاصره را تقویت کردند (IA, V(2)/1189). سرانجام، پس از ۵۴ روز محاصره و ۴ حملهٔ بزرگ، در سحرگاه روز سه‌شنبه ۲۰ جمادی‌الاول ۸۵۷ق/۲۹ مهٔ ۱۴۵۳م قسطنطنیه گشوده شد (نشری، ۷۰۲/۲ـ۷۰۴؛ قوامی، ۶۳؛ هامر پورگشتال، ۳۰۱/۲؛ اوزون چارشیلی، همان، I/489) و حاکمیت ۱۱۲۵ سالهٔ دولت بیزانس به پایان رسید (هامر پورگشتال، همانجا).

به گفتهٔ نشری، بنا به روایتی، فتح استانبول را حضرت محمد(ص) وعده و بشارت داده، و فرموده است که سربازان و امیری که قسطنطنیه را فتح کنند، نیکوترین سربازان و امیران هستند (۷۰۶/۲؛ نیز نک: هامر پورگشتال، ۲۷۷/۲). به مناسبت این پیروزی بزرگ سلطان محمد دوم به فاتح ملقب شد (اوزون چارشیلی، همان، I/490). وی در همان روز گشودن قسطنطنیه، وارد شهر شد و به کلیسای ایاصوفیه که مردم شهر

1. *Osmanlı tarihi.*

در آنجا پناه گرفته بودند، رفت و طی یک سخنرانی آزادی مذهبی و حقوقی آنان را تضمین کرد. آنگاه به مؤذنی که همراهش بود، فرمان داد که اذان گوید و بدین سان صدای «لااله‌الاالله» در مرکز فرمانروایی بیزانس طنین افکند (هامر پورگشتال، ۲/‏۳۰۲-۳۰۳؛ اوزون چارشیلی، همان، I/491). وی روز جمعه در ایاصوفیه نماز گزارد و خطبه به نام او خوانده شد (نشری، ۲/‏۷۰۶-۷۰۸).

در ۸۵۸ق/۱۴۵۴م، مرکز حکومت امپراتوری عثمانی از ادرنه به قسطنطنیه منتقل شد (YA, VI/3886). فتح قسطنطنیه برای دولت عثمانی اهمیت بسیاری نداشت، زیرا آنان بدون در دست داشتن این شهر نیز بر شبه جزیرهٔ بالکان و بخشی از اروپا مسلط بودند، اما به دست آوردن این شهر به عنوان مرکز بزرگ اداری - تجاری و نظامی، گذشته از آنکه اداره و نظارت بر قلمرو عثمانی را تسهیل می‌کرد، تسلط بر آبراههای میان دریای سیاه و مدیترانه، گلوگاه تجارت با سرزمینهای شمال و شرق را نیز در اختیار دولت عثمانی قرار می‌داد (شاو، ۱/‏۱۱۱). بدین سبب است که سلطان محمد پس از تصرف کامل شهر، برای باز گرداندن حیات سیاسی - اقتصادی آن فرمانهایی صادر کرد و در عمران و آبادی آنجا کوشید. برای افزایش جمعیت، بسیاری را از اطراف و اکناف (نشری، ۲/‏۷۰۸) از پیروان مذاهب مختلف به آنجا آورد (شاو، ۱/‏۱۱۴). برای جلب پشتیبانی مسیحیان، بطریق استانبول را شخصاً برگزید (هامر پورگشتال، ۳/‏۸-۱۰) و مراکز بازرگانی جدیدی تأسیس کرد که پیروان فرق گوناگون در آن مراکز آزادانه داد و ستد می‌کردند (YA, V/3812). همچنین به بازسازی خرابیهای ناشی از محاصره و جنگ، تعمیر آبراهها و نظایر آن همت گماشت (شاو، همانجا) و آثاری مانند بازار، مدرسه، مسجد، دارالشفا و جز آنها به وجود آورد (نشری، ۲/‏۷۱۰-۷۱۲) و ۸ کلیسا را به مسجد مبدل ساخت (هامر پورگشتال، ۳/‏۲۱۵). این توسعهٔ روز افزون اقتصادی و فرهنگی سبب شد که استانبول یکی از مراکز مهم فرهنگی جهان اسلام شود (YA, VI/3886). در پی این اقدامات، جمعیت شهر نیز افزایش یافت، به طوری که از ۹۲۶ تا ۱۲۳۵ق/۱۵۲۰ تا ۱۸۲۰م به مدت ۳ سده پرجمعیت‌ترین شهر جهان به شمار می‌آمد (اوزتونا، XII/167).

سلطان محمد پس تصرف قسطنطنیه فتح نامه‌هایی به کسان مختلف از جمله شریف مکه ارسال داشت و این پیروزی را به آنان اطلاع داد (فریدون بک، ۱/‏۲۳۹-۲۴۰). رونق اقتصادی که با فتح قسطنطنیه آغاز شده بود، در سده‌های بعد نیز ادامه یافت، اما در این میان سوانحی مانند زمین لرزه، آتش سوزی و شورشهای سیاسی و اجتماعی مانند قیام ینی‌چریها، زندگی مردم شهر را دچار بحران کرد که زمین لرزه‌های سالهای ۹۱۵ق/۱۵۰۹م (هامر پورگشتال، ۴/‏۶۹)، ۱۰۵۸ق/۱۶۴۸م، ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م و آتش سوزیهای سالهای ۱۰۷۰ق/۱۶۶۰م، محرم ۱۱۰۵ق/۱۶۹۳م و ۱۱۳۰ق/۱۷۱۸م که به مدت ۴ روز ادامه داشت و طی آن ۵۱٬۹۰۰ باب منزل مسکونی، ۲٬۲۸۳ باب مغازه و ۱۷۰ مسجد و کلیسا طعمهٔ حریق شد و نیز آتش سوزیهای سالهای ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م و ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م از آن جمله‌اند (اوزتونا، XII/188-190).

در ۱۲۴۲ق/۱۸۲۶م تشکیلات ینی‌چریها برچیده شد و در جریان جنگ کریمه (۱۲۷۰ق/۱۸۵۳م) نیروهای انگلیسی در حمایت از عثمانی در پادگان سلیمیه در اسکودار مستقر شدند (YA، همانجا؛ شاو، ۲/‏۲۴۳). در همین قرن در زمینهٔ اداره و عمران شهر استانبول گامهای مهمی که تحت تأثیر تحولات غرب بود، برداشته شد. این تحول در بخش گالاتا - بی‌اوغلو چشمگیرتر بود. خیابانها و ساختمانهای جدید احداث شد، همچنین برق و گاز در شهر دایر، و تراموای نیز ایجاد گردید. با تمام این تحولات استانبول ویژگی شهری اسلامی را همچنان حفظ کرد (YA، همانجا).

در اوایل سدهٔ ۱۴ق/۲۰م شهر استانبول شاهد رویدادهای مهم تاریخی بوده‌است. در ۲۴ ذیقعدهٔ ۱۳۲۶ق/۱۷ دسامبر ۱۹۰۸م عبدالحمید دوم در مراسم افتتاح مجلس جدید، اجرای قانون اساسی را وعده داد (شاو، ۲/‏۴۶۹-۴۷۰)، اما مجلس به سبب اختلافات داخلی در تصمیم به اجرای قانون اساسی موفق نشد. از سوی دیگر مخالفان قانون اساسی به مبارزه برخاستند (شاو، ۲/‏۴۷۰) و حادثهٔ ۳۱ مارس را به وجود آوردند. در پی این شورش سپاه سوم عثمانی از سالونیک به استانبول آمد و اعلام حکومت نظامی کرد (نک: هـ د، اتحاد محمدی) و پس از آن عبدالحمید نیز از سلطنت خلع شد (همو، ۲/‏۴۷۶). در جریان جنگهای بالکان نیروهای بلغارستان، ابتدا ادرنه و آنگاه استانبول را محاصره کردند (همو، ۲/‏۴۹۵). در ۱۳۳۲ق/۱۹۱۳م کمیتهٔ اتحاد و ترقی و ترکهای جوان ادارهٔ حکومت عثمانی را به دست گرفت، شهرداری استانبول را تجدید سازمان داد و انجمن شهر را تأسیس کرد (همو، ۲/‏۵۱۵-۵۱۶).

در جنگ جهانی اول، دولت عثمانی با متحدین بود (همو، ۲/‏۵۲۲). پس از پایان جنگ و امضای پیمان ترک مخاصمهٔ مُندرُس، دولت بریتانیا نظارت خود بر شهر استانبول و تنگه‌ها را تقویت کرد. پس از آن در ۱۹ صفر ۱۳۳۸ق/۱۳ نوامبر ۱۹۱۹ ناوگان متفقین از تنگه‌ها عبور کرده، استانبول را رسماً اشغال کردند. نظارت نظامی در اختیار دولت بریتانیا بود و ادارهٔ سیاسی حکومت را نیز کمیسیونی ۳ نفره مرکب از نمایندگان کشورهای بریتانیا، ایتالیا و فرانسه در استانبول بر عهده داشت (همو، ۲/‏۵۵۵). از نخستین روزهای اشغال، مقاومت برضد نیروهای متفقین، با تشکیل جمعیت «قره‌گُل» در استانبول آغاز شد. اعضای این جمعیت همواره اسلحه و مهمات از استانبول به آناتولی می‌فرستادند (همو، ۲/‏۵۶۹).

با شروع جنگهای استقلال در ۱۹۱۹م اوضاع در استانبول نیز بحرانی شد. آخرین مجلس مبعوثان عثمانی در جمادی الاول ۱۳۳۸/ ژانویهٔ ۱۹۲۰ در استانبول تشکیل شد که در آن تلگراف خوش آمدگویی مصطفی کمال به نام کمیتهٔ انتخابی قرائت شد و بدین ترتیب کمیتهٔ انتخابی خود را تنها دولت قانونی ترکیه اعلام کرد. بریتانیا حکومت استانبول را به سبب سهل انگاری در سرکوب ملی گرایان به باد انتقاد

گرفت. از سوی دیگر نمایندگان مجلس در اعلامیه‌ای شهر استانبول را مرکز خلافت اسلامی، سلطنت و حکومت عثمانی دانسته، خواستار آن شدند که از هرگونه خطر حفظ شود (همو، ۵۸۰/۲ ـ ۵۸۱). در پی این تصمیم انگلیسیها تمام نیروهای خود را از آناتولی به سوی استانبول هدایت کردند و در ۲۴ جمادی الآخر ۱۳۳۸ق/ ۱۵ مارس ۱۹۲۰م شهر را به اشغال خود در آورده (YA, VI/3873)، حکومت نظامی اعلام کردند (شاو، ۵۸۲/۲). سرانجام، با پیروزی قوای ملی و با امضای معاهدهٔ لوزان در محرم ۱۳۴۲ق/۱۹۲۳م (همو، ۶۱۱/۲)، نیروهای بریتانیایی در ۲۴ صفر ۱۳۴۲ق/ ۶ اکتبر ۱۹۲۳م استانبول را ترک کردند و یک لشکر از ارتش ملی ترکیه در میان استقبال پرشور مردم وارد شهر شد و بدین ترتیب آخرین اشغال استانبولِ مسلمان از سوی بیگانگان نیز خاتمه یافت (همو، ۶۱۴/۲ ـ ۶۱۵) و در ۲ ربیع‌الاول ۱۳۴۲ق/۱۳ اکتبر ۱۹۲۳م بنا به تصمیم مجلس کبیر ملی ترکیه پایتخت به آنکارا منتقل شد (همو، ۶۱۵/۲).

اقتصاد: استانبول از نظر اقتصادی نیز بزرگ‌ترین مرکز کشور ترکیه است. چنانکه یک سوم تمام فعالیتهای اقتصادی ترکیه از جمله بزرگ‌ترین مؤسسات اقتصادی نظیر بانکها، شرکتهای بزرگ تجاری، حمل و نقل، سازمانهای بیمه و کاریابی و مانند آن، در این شهر قرار دارد («دائرةالمعارف جدید»، IV/1532؛ YA , VI/4083). کشاورزی مانند بخش صنعت و تجارت رونق ندارد. ۱۰٪ از جمعیت فعال استانبول در بخش کشاورزی اشتغال دارند. صنعتی شدن بدون برنامه و تبدیل زمینهای کشاورزی اطراف شهر به مراکز زیستی سبب کمبود زمین زراعتی شده است، اما استفاده از شیوه‌های جدید و پیشرفته در امر کشاورزی موجب افزایش بهره‌وری گردیده است. کشت گندم، حبوبات، گیاهان صنعتی، دانه‌های روغنی، میوه و سبزی در استانبول رواج دارد. همچنین بهره‌برداری از درختان زیتون، به ویژه در یالووا، رونق دارد. پرورش گل نیز یکی از شاخه‌های مهم فعالیت کشاورزی در این شهر و استان است و قسمتی از تولیدات آن صادر می‌شود. دامپروری پیشرفته نیز از دیگر فعالیتهای بخش کشاورزی است. همچنین با توجه به موقعیت جغرافیایی استانبول و دسترسی به دو دریای سیاه و مرمره و آبراه بسفر، صید ماهی رواج کامل دارد؛ چنانکه استانبول از نظر فرآورده‌های دریایی به ویژه انواع ماهی، بزرگ‌ترین مرکز ترکیه است («دائرة المعارف جدید»، IV/1532-1533؛ YA, VI/4082-4083).

صنعت: از نظر فعالیتهای صنعتی نیز، این استان، پیشرفته‌ترین استان ترکیه است. یک سوم از محصولات صنعتی ترکیه در این شهر تولید می‌شود. ۳۷٪ نیروی کار در استانبول در بخش صنعت فعالند. یک آمارگیری در ۱۹۷۹م نشان می‌دهد که ۴۶ واحد از هر ۱۰۰ کارگاه بزرگ ترکیه در این شهر استقرار دارد که از هر ۱۰۰ نفر کارگر آنها ۳۲ نفر و نیز از هر ۱۰۰ لیره درآمد و ارزش افزوده، ۳۲/۵ لیره به استانبول مربوط بوده است. قسمت مهم مؤسسات صنعتی به بخش خصوصی تعلق دارد. در این شهر تمام بخشهای صنعت از بزرگ و کوچک فعالند، اما سهم عمده در صنایعی است که ساخت ماشین آلات صنعتی را بر عهده دارند. صنایع غذایی، شیمیایی، بافندگی و نساجی شاخه‌های عمدهٔ صنعت در استانبول به شمار می‌آیند (YA, IV/4083؛ «دائرةالمعارف جدید»، IV/1533).

استانبول از نظر بازرگانی نیز فعال‌ترین شهر ترکیه است. تجارت محصولات صنعتی که در استانبول و دیگر شهرها تولید می‌شود، در رأس مبادلات بازرگانی قرار دارد. ۱۹٪ کل تجارتخانه‌های ترکیه و ۴۱٪ مراکز عمده فروشی ترکیه در این شهر مستقر است. همچنین یک سوم از واردات و یک پنجم از صادرات ترکیه در دست بازرگانان استانبول است و نیز مرکز ۲۱ بانک از ۴۶ بانک ترکیه در استانبول واقع است (همانجاها).

شهر استانبول از راه خشکی، دریا و هوا با تمام نقاط دنیا مربوط است. نخستین پل برروی بغاز بسفر به طول ۱٬۴۰۰ متر در ۱۹۷۳م به بهره‌برداری رسید که رفت و آمد میان دو سوی بسفر را ممکن و نیز ترافیک زمینی را تسهیل کرده است.

فعالیتهای آموزشی: استانبول اگرچه مرکز اداری ـ سیاسی ترکیه نیست، اما از نظر آموزش نیز مانند دیگر فعالیتهای اجتماعی مقام اول را دارد. یک ششم دانش آموزان دبیرستان و یک سوم کل دانشجویان دانشگاههای ترکیه در این شهر به تحصیل اشتغال دارند. نخستین دانشکده در ۴۲۵م با توسعهٔ مدرسه‌ای که کنستانتین بنا نهاده بود، تأسیس شد. این دانشکده ۳۱ عضو هیأت علمی داشت که دروس فلسفه، حقوق، زبانهای لاتین و یونانی و نیز فن خطابه را تدریس می‌کردند (YA, V/3803-4088).

این شهر در طول تاریخ خود به ویژه در سدهٔ ۱۹م میلادی مرکز تعلیم و تربیت و اجرای سیاستهای آموزشی دولت بوده است. چنانکه پس از برچیده شدن تشکیلات ینی‌چریها، مدارس و دانشکده‌های نظامی و در پی آن مدرسه به سبک جدید در این شهر دایر شد (همان، VI/4083-4084). در حال حاضر نیز با داشتن ۶ دانشگاه بزرگ و مراکز علمی و فرهنگی متعدد برترین شهر دانشگاهی ترکیه است («دائرةالمعارف جدید»، IV/1532).

جهانگردی: استانبول در طول تاریخ گذرگاه جهانگردان بسیاری بوده است که هر یک از آنها از دیدگاه خود به تعریف و وصف آن پرداخته‌اند. ابن بطوطه در سدهٔ ۸ق/۱۴م از ورود خود به قسطنطنیه و چگونگی مراسم استقبال (ص ۳۴۵ـ۳۴۶) به تفصیل سخن رانده، و آنجا را چنین وصف کرده است: «شهری بزرگ که به دو قسمت تقسیم می‌شود و رودخانه‌ای [احتمالاً خلیج شاخ زرین] این دو قسمت را از هم جدا می‌کند... یکی از این دو قسمت استانبول نام دارد که مسکن دولتیان است. بازارها در دارد و با تخته سنگها مفروش است و فروشندگان این شهر زنانند... قسمت دوم غلطه [گالاتا] است که مخصوص اقامت مسیحیان است...» (ص ۳۵۰ـ ۳۵۱). وی همچنین

از ایاصوفیه (همانجا) و نیز صومعه‌ها یاد کرده است (ص ۳۹۷-۳۹۹). سیاح دیگر مراکشی ابوالحسن علی بن محمد بن تمجروتی (د ۱۰۰۳ق/ ۱۵۹۵م) است که در زمان سلطان مراد سوم (سل ۹۸۲-۱۰۰۳ق/ ۱۵۷۴-۱۵۹۵م) به سفارت به دربار عثمانی رفت و شرح مسافرت خود را در کتاب *النفحة المسکیة فی السفارة الترکیه* نوشت (بغدادی، *هدیه*، ۷۵۰/۱، *ایضاح*، ۶۷۱/۲). او از موقعیت طبیعی استانبول، محصور بودنش با دریا، ثروت بازارها، مسجد ایاصوفیه، سنگ فرش کوچه‌ها، خانه‌های چوبی، کارگاههای کشتی‌سازی و نیز فراوانی کتاب و کتابخانه و کتابفروشی در آنجا یاد می‌کند (نک: YA, VI/3882). حاجی خلیفه (د ۱۰۶۷ق/ ۱۶۵۷م) به تفصیل دربارهٔ استانبول، رویدادهای تاریخی آن از دوران اسلامی و نیز عثمانی، بناهای تاریخی آنجا و محله‌های استانبول مانند ایوب، قاسم پاشا، اسکودار، فنرباغچه بحث می‌کند (نک: همان، 3883- VI/3882). محمد ظلی بن درویش اولیا چلبی (۱۰۲۰-۱۰۹۰ق/ ۱۶۱۱- ۱۶۷۹م) که خود زاده و پرورش یافتهٔ استانبول است، در *سیاحت نامهٔ* معروف خود مشروح‌ترین آگاهیها را دربارهٔ استانبول به‌دست می‌دهد (۳۶۱/۱). وی جلد نخست این اثر مهم خود را به شهر استانبول اختصاص داده، و در آنجا از وجه تسمیه (۵۵/۱)، محاصره‌ها (۷۴/۱- ۹۱)، مساجد بزرگ (۱۲۲/۱ به بعد)، رویدادهای دوران سلاطین عثمانی، محله‌ها، زاویه‌ها، تکیه‌ها و اصناف شهر استانبول (۴۸۷/۱-۶۷۴) با ذکر جزئیات یاد کرده است.

جهانگردان غیر مسلمان نیز در آثار خود از شهر استانبول بحث، و هر یک از آنان از دیدگاههای مختلف شهر استانبول را وصف کرده‌اند (YA, VI/3881-3886).

استانبول در ادبیات: شهر استانبول در ادبیات عامیانه، دیوانی و معاصر ترک جایگاه ویژه‌ای داشته است. زیباییهای طبیعی، کاخها و ویلاها، بازار، عبادتگاهها و اماکن مذهبی، مراکز فرهنگی و تفریحی در ادب ترک بازتاب مؤثری داشته است (IA,V(2)/(1214/157)). در ادب عامیانه، این شهر مرکز ثروت، خوشگذرانی، حرص و آز و اعمال خلاف اخلاق و جز آنها نشان داده شده است («دائرة المعارف جدید»، IV/1541). استانبول در تکامل ادبیات دیوانی نیز بسیار موثر بوده است. چنانکه عرف و عادت، جنبه‌های زندگی اجتماعی و زیباییهای طبیعی آن به وضوح در آثار ادبیات دیوانی مشاهده می‌شود. در وصف شهر استانبول آثاری نوشته شده است که به «شهرانگیز» معروفند و هوس *نامهٔ* تاجی‌زاده جعفر چلبی؛ مثنوی *شاه و گدا*، اثر یحیی تاشلی جالی؛ *شهرانگیز استانبول*، اثر احمد جمالی؛ و *شهرانگیز در استانبول* به زبان فارسی اثر صافی از آن جمله‌اند. همچنین شاعرانی مانند شیخ‌الاسلام یحیی، وجدی، نفعی، سامی، سید وهبی، شیخ غالب و ندیم در قصاید و غزلیات خود استانبول را ستوده‌اند که در میان این شاعران، ندیم در غزلیات خود بیش از دیگران استانبول و طبیعت آن و نیز شور ونشاط مردمش‌را وصف‌کرده‌است(IA, V(2)/(1214/160-162)؛ «دائرة المعارف جدید»، IV/1542). ندیم زندگی مردم استانبول در دورهٔ لاله (نک: ه د، ابراهیم پاشا نوشهرلی) را نیز به تفصیل به نظم کشیده است. در ادبیات دورهٔ تنظیمات نیز بیان زندگی در شهر استانبول جایگاه خاصی داشت. حسین رحمی گورپینار در آثار خود تمام جنبه‌های زندگی در استانبول از فقر و غنا، درد و رنج و خوشگذرانی و جز آن را به تفصیل بیان کرده است. احمد رفیق نیز نویسندهٔ دیگری است که در آثار خود زندگی اجتماعی در استانبول در سده‌های ۱۰-۱۲ق را در ۳ کتاب جداگانه نوشته است. احمد راسم (ه م) نیز در آثاری چون «نامه‌های شهری[1]» و «شبهای من[2]» استانبول در روزگار سلطان عبدالحمید و مشروطیت‌را نوشته‌است (کورداکول،31؛ «دائرة‌المعارف جدید»، همانجا). یحیی کمال بیاتلی (۱۸۸۴-۱۹۵۸م)، شاعر و نویسندهٔ معاصر نیز در آثار خود به ویژه در «مجموعهٔ خاطرات» استانبول را به عنوان مرکز فرهنگ و تمدن ترکها معرفی کرده است (کورداکول، 141؛ «دائرة‌المعارف جدید»، IV/1542-1543).

آثار تاریخی: استانبول مدت ۱۶ سده از ۳۳۰-۱۹۲۳م، پایتخت و مرکز سیاسی، اقتصادی و فرهنگی دو امپراتوری بزرگ جهان، یعنی بیزانس و عثمانی بوده است. به این سبب مجموعه‌ای بسیار ارزشمند از آثار تاریخی و فرهنگی بیزانسی و اسلامی را در خود جای داده است:

آثار و ابنیهٔ مذهبی:

۱. کلیسای ایاصوفیه. گویند وَزَندو نام، پادشاه قسطنطنیه، در محلی نزدیک ایاصوفیه کلیسایی بنا نهاد و کنستانتین آن را خراب کرد و کلیسایی جدید ساخت (ابن کمال، ۷۶/۷). بنای اولیهٔ آن در ۳۲۵م از جانب کنستانتین به عنوان نذر پی افکنده شد که بعدها به هاگیا سوفیا (حکمت مقدس) و سپس مگالی اِکلیسیا (کلیسای بزرگ) نامیده شد (اوز، I/26) و محل آن در منطقهٔ سرای بورنو قرار دارد (نک: اولیاچلبی، ۱۲۵/۱). کنستانتین دوم به تجدید بنای آن همت گماشت و در ۳۶۱م طی مراسمی افتتاح شد (اوز، همانجا). برخی نیز گویند که به دنبال آتش‌سوزی ۴۱۵م و سوختن بنای اولیه، تئودُروس آن را تجدید بنا کرد. ارتفاع گنبد آن ۵۵/۶، قطر آن ۳۳، طول کلیسا ۷۹/۲۹ و عرض آن ۶۹/۵۲ متر است. در ۵۲۳م در اعتراض به تبعید کشیش یوهانس تخریب شد و در ۵۳۷م یوستی نیانوس کلیسای کنونی را ساخت. در زمین لرزه‌های ۷۰۵ق/۱۳۰۵م و ۷۴۵ق/۱۳۴۴م آسیب دید (اوز، I/26-27). سلطان محمد دوم پس از فتح استانبول آنجا را به مسجد تبدیل کرد و با تعیین موقوفهٔ بزرگی به تعمیر آنجا پرداخت (همو، I/29). سلاطین عثمانی پس از محمد دوم هر یک در تکمیل آن کوشیدند. بایزید دوم و سلیم دوم مناره‌هایی بر آن افزودند. مراد چهارم و سلطان احمد سوم نیز «محفل همایون» را ساختند. محمود اول کتابخانه‌ای بسیار زیبا، مکتب و عمارتی در محوطهٔ آنجا بنا کرد. آرامگاه سلیم دوم، مراد سوم، محمد سوم و برخی از شاهزادگان عثمانی در محوطهٔ آن قرار دارد (همو، I/29-30). این کلیسا در ۱۹۳۵م به موزه تبدیل شد (YA,VI/4138-

---

1. *Şehir mektupları*. 2. *Gecelerim*.

4139).

۲. مسجد ایوب سلطان. در جریان محاصرهٔ استانبول و پس از فتح آن، شیخ آق شمس‌الدین از دانشمندان زمان محمد دوم که در محاصره شرکت داشت، قبر ابو ایوب انصاری را کشف کرد. در پی آن به دستور محمد دوم در ۸۶۳ق/۱۴۵۸م مقبره و مسجدی در آنجا ساخته شد که به مسجد ایوب معروف است. در ۱۱۳۶ق/۱۷۲۴م در زمان مراد سوم آنجا را توسعه دادند و در زمان سلیم سوم در ۱۲۱۳ق/۱۷۹۸م تعمیرات اساسی انجام یافت و به صورت کنونی درآمد (اوز، 55-I/53).

پادشاهان عثمانی در شهر استانبول مجتمعهایی آموزشی بنا کردند که به «گُلیه» معروف است («1214/55»/(IA, V(2)).

۳. مجتمع فاتح. محمد دوم پس از فتح استانبول، مجتمع بزرگی ساخت که به نام خود او معروف شد. این مجتمع در محل قدیم کلیسای هاگیون آپوستولون (حواریون مقدس) ــ بر بالای یکی از ۷ تپهٔ شهر که پس از ایاصوفیه از کلیساهای معتبر شمرده می‌شد ــ بنا گردید (اولیا چلبی، ۱۳۸/۱؛ هامر پورگشتال، ۴/۲۱۵-۲۱۶؛ «214/56»/(IA,V(2)).
این مجتمع شامل مسجد، ۱۶ باب مدرسه، بیمارستان (دارالشفا)، کتابخانه، مهمانسرا و حمام است و بزرگ‌ترین مجتمعی است که از روزگار سلجوقیان تا فتح استانبول و حتیٰ پس از آن ساخته شده است (اوز، I/56؛ اصلان آپا، 107؛ YA, VI/4145). با توجه به کتیبهٔ سر در آن، در فاصلهٔ سالهای ۸۶۷-۸۷۵ق (اوز، I/57) در زمینی به مساحت ۱۰۸ هزار م۲ توسط معمار سنان الدین یوسف (اصلان آپا، همانجا) ساخته شده، و ماده تاریخ اتمام آن «شیدالله ارکانها» است (اولیا چلبی، همانجا). این مجتمع به عنوان دانشگاه و بزرگ‌ترین اثر معماری اسلامی پس از فتح استانبول، هستهٔ اولیهٔ اقدامات در زمینهٔ تجدید بنای شهر را به وجود آورد (اصلان آپا، همانجا). این بنا براثر زمین لرزهٔ سال ۱۱۸۰ق/۱۷۶۶م به شدت آسیب دید و به دستور مصطفیٰ سوم توسط معمار محمد طاهرآقا بازسازی شد (همانجا؛ اوز، I/37). آرامگاه محمد دوم و همسرش گل بهار مادر بایزید دوم در این مجموعه قرار دارد (همو، 58-I/57).

۴. مجتمع بایزید دوم. مسجد بایزید دوم و تأسیسات جانبی آن مانند مدرسه، عمارت، کاروانسرا و ... در محل میان سرای قدیم (کاخ قدیم)، محل کنونی دانشگاه استانبول، و بِدستان (بازار) در فاصلهٔ سالهای ۹۰۶-۹۱۱ق/۱۵۰۰-۱۵۰۵م ساخته شده است (اولیا چلبی، ۱۴۳/۱؛ اصلان‌آپا، 136 ,134). این بنا در زمین لرزهٔ ۹۱۵ق/۱۵۰۹م آسیب دید (همو، 137-136). طرح و نقشهٔ آن شبیه مسجد و مجتمع فاتح است (اولیا چلبی، اصلان آپا، همانجاها). از آنجا که بایزید به صوفیان و عارفان علاقه داشت و احترام بسیاری برای آنان قائل بود، در کنار مسجد جایگاه مخصوصی به این گروه اختصاص داد («1214/57»/(IA,V(2)). معمار خیرالدین را معمار این مجموعه نوشته‌اند (اصلان آپا، 136). برخی نیز یعقوب شاه بن سلطان را معمار آن می‌دانند (IA، همانجا). آرامگاه بایزید و دخترش سلجوق سلطان در آنجا قرار دارد (اصلان آپا، 134).

۵. سومین مجتمع بزرگ تاریخی ـ مذهبی شهر استانبول، مسجد سلطان سلیم و تأسیسات جانبی آن است که بر فراز تپه‌ای مشرف به خلیج شاخ زرین ساخته شده است. اگر چه بنای آن به فرمان سلیم اول شروع شده، ولی اتمام آن در ۹۲۹ق/۱۵۲۳م (اوز، I/130)، و به نوشتهٔ اولیا چلبی در ۹۳۳ق/۱۵۲۷م بوده است (۱۴۷/۱). برخی عقیده دارند که معمار این اثر بزرگ علی عجمی است که پس از جنگ چالدران به استانبول آمد؛ اما تسلط وی به سبک معماری عثمانی در زمانی اندک بعید به نظر می‌رسد (اصلان آپا، 160). اولیا چلبی نیز معمار سنان را سازندهٔ این مجموعه می‌داند (همانجا) که با توجه به نوشته‌های خود معمار سنان در کتاب *تحفة المعمارین*، درست به نظر نمی‌رسد (IA، همانجا). آرامگاه سلطان سلیم در این مسجد واقع است (اوز، همانجا).

۶. مسجد و مجتمع سلیمانیه، از شاهکارهای معماری اسلامی و یکی از بناهای مذهبی معروف است. این مجموعه، خواه از نظر سبک و خواه از جنبهٔ هنری و معماری شایان دقت است (همو، I/131). این مجتمع نیز مانند دیگر مجتمعهای سلطانی شامل مسجد، مدرسه، عمارت، بیمارستان، کاروانسرا، حمام، مکتب، اتاقها و مراکز خرید است که به فرمان سلیمان قانونی با نظارت محمد پاشا و ناظر خرجی سنان بیک و سر معماری معمار سنان در ۹۵۷ق/۱۵۵۰م شروع شده، و در ۹۶۴ق/۱۵۵۷م به اتمام رسیده است (همو، I/132؛ اصلان آپا، 207). این مجموعه بر بالای تپه‌ای مشرف به دریا (اولیا چلبی، ۱۴۹/۱) بنا شده، و موقعیت آن طوری است که از فاصلهٔ دور دیده می‌شود. همین امر و نیز جای گرفتن تمام تأسیسات مجموعه در این محل، بر زیبایی آن افزوده است («1214/58»/(IA/V(2)). مراسم پی‌افکنی آن به فرمان سلیمان قانونی توسط شیخ‌الاسلام ابوالسعود (ه م) انجام گرفت (اصلان آپا، 201) و مراسم افتتاح آن با حضور و فرمان سلطان سلیمان توسط معمار سنان انجام پذیرفت (همو، 207؛ اوز، همانجا). محوطهٔ بیرونی مسجد ۱۱ در دارد که هر یک نام مخصوصی دارند. صحن داخل مسجد ۳ در ورودی و ۴ مناره دارد. ارتفاع گنبد مسجد ۵۳ متر است و گنبد ۳۲ پنجره دارد (همو، 133-I/132). مسجد سلیمانیه در مجموع ۱۲۸ پنجره دارد (اصلان آپا، 203). اولیا چلبی در وصف سلیمانیه گوید که ۴ ستون از مرمرسماقی آن هر یک به اندازهٔ ۱۰ برابر خزانهٔ مصر ارزش دارند (۱۵۰/۱). آرامگاه سلطان سلیمان، همسرش خرم سلطان و نیز معمار سنان (اوز، 135-I/134) و کتابخانهٔ عظیم سلیمانیه در این مجتمع واقع شده است.

۷. مسجد سلطان احمد. در اوایل سدهٔ ۱۱ق/۱۷م یک اثر مذهبی ـ هنری دیگر زینت بخش شهر استانبول شد و آن مسجد و مجتمع سلطان احمد اول است. محمدآغا، معمار و طراح این مجموعه که با موسیقی آشنا، و استاد صدفکاری نیز بود، محلی را در سمت راست هیپودرم[1]

1. Hippodrome

(میدان اسب دوانی) در موازات ایاصوفیه و مشرف به دریای مرمره برای ساختمان این مسجد برگزید (همو، I/125؛ «IA,V(2)/«1214/59»). ساختمانها و کاخهایی که در این محل واقع شده بودند، از جمله قصر عایشه سلطان را خریداری، و تخریب کردند (اوز، همانجا؛ اصلان‌آپا، 326). ساختمان مسجد در ۱۰۱۸ق/۱۶۰۹م آغاز شد و در ۱۰۲۶ق/۱۶۱۷م، پس از درگذشت احمد اول، به اتمام رسید (اوز، همانجا). در کنار این مسجد، قصر همایون، مکتب، سقاخانه، حجره‌های فوقانی و تحتانی و دکانها بنا شده است (همو، I/126). صحن خارجی مسجد دارای ۸ در است و درون آن صحن ۲۶ ستون و ۳۰ گنبد بزرگ و کوچک قرار دارد. قطر گنبد بزرگ آن ۳۳/۶۰ متر است که ۲/۶۰ متر بیشتر از گنبد ایاصوفیه است. دیوارهای درون مسجد با کاشیهایی که به اواخر سدهٔ ۱۶ و اوایل سدهٔ ۱۷م تعلق دارد، زینت داده شده است (همو، I/126-127). ویژگی مهم این مسجد و فرق اساسی آن با مساجد بزرگ ــ که همه ۳ یا ۴ مناره دارند ــ در ۶ مناره بودن آن است که ۴ عدد از منارهها ۳ طبقه (شرفه) و دو منارهٔ دیگر دو شرفه است که جمعاً ۱۶ شرفه دارد (همو، I/127-128). اولیا چلبی در علت این امر می‌نویسد که مسجد سلطان احمد شانزدهمین مسجدی است که به فرمان سلاطین عثمانی ساخته شده، و به همین سبب دارای ۱۶ شرفه است (۲۱۹/۱). آرامگاه سلطان احمد و برخی از شاهزادگان عثمانی در این مسجد قرار دارد (اوز، I/128؛ نیز نک: اصلان آپا، 326 به بعد؛ YA, VI/4147).

از دیگر مساجد معروف استانبول ینی‌والده دراسکودار، لاله‌لی، سلیمیه در بخش آسیایی، دولمه باغچه، یلدیز (حمیدیه)، نور عثمانیه و جز اینها را می‌توان نام برد (نک: اوز، ج I، نیز ج II؛ اصلان آپا، جم؛ YA, VI/4131-4144؛ «IA, V(2)/«1214/55-74»؛ اولیا چلبی، ۱/جم).

پس از فتح استانبول کلیساها تخریب، و به مسجد تبدیل شدند، چنانکه گفته شد، محمد دوم ۸ کلیسا را به مسجد تبدیل کرد (هامربورگشتال، ۲۱۵/۴) و نیز ساختن کلیسای جدید ممنوع شد («IA, V(2)/«1214/81»)، به همین سبب اماکن مذهبی غیر مسلمانان در استانبول اندک است. تنها کلیسایی که از دورهٔ بیزانس در دست ارتدکسها باقی مانده، کلیسای پاناگیا موخلیوتیسا[1]ست که در تپه‌های محلهٔ فَنَر واقع شده است. این کلیسا را ماریا پالائیولوگیا[2] دختر میخائیل هشتم پالئولوگوس بنا کرده است. او قرار بود با هلاکو ازدواج کند، اما با درگذشت وی همسر اباقاخان شد و پس از درگذشت اباقاخان، به استانبول بازگشت (همان، «V(2)/«1214/81-82»).

از آثار تاریخی دورهٔ بیزانس، باروها و کانالهای آبیاری شهر استانبول را می‌توان نام برد («دائرةالمعارف جدید»، IV/1539-1540). همچنین از چند ستون یاد بود مانند چمبرلی تاش و دیکیلی تاش (همانجا) و نیز بورمالی ستون که در میدان سلطان احمد قرار دارند، می‌توان نام برد. این ستون بخشی از دیگ سه پایه داری است که یونانیها به یادبود پیروزی بر ایرانیها در ۴۷۸ ق‌م به آپولون خدای معبد دِلفی تقدیم کردند که بر روی آن نام ۳۱ دولتشهر یونانی نوشته شده بود (مانسل، 189-190).

کاخها: سرای قدیم یا سرای‌عتیق معموره، پس از فتح استانبول توسط محمد دوم در یکی از محلات مرکز شهر ساخته شد (اوزون چارشیلی، «تشکیلات...[3]»، 13؛ «IA,V(2)/«1214/49»). پس از مدتی این قصر برای اقامت همسران پادشاهان متوفیٰ اختصاص یافت (همانجا). در آتش سوزی ۱۰۹۸ق/۱۶۸۷م که در این قصر اتفاق افتاد، به سبب مخالفت از خروج بانوان و کنیزانی که در آنجا بودند، همه زنده در آتش سوختند (کاپرا، 50).

سرای جدید یا سرای جدید عامره، که به سبب بودن چند عراده توپ در جلو یکی از دروازه‌های آن، به توپکاپی معروف شده است، این قصر بر روی پشته‌ای مشرف به دریای مرمره و بغاز بسفر واقع است که به این سبب به سرای بورنو (دماغهٔ کاخ) معروف است (اوزون چارشیلی، همان، 15). این سرا در زمان محمد دوم، در فاصلهٔ سالهای ۸۸۰-۸۸۳ق/۱۴۷۵-۱۴۷۸م ساخته شده است و پادشاهان پس از فاتح هریک به فراخور حال بر ساختمانهای آن افزوده‌اند (اوزون چارشیلی، همان، 16؛ YA, VI/4155). این قصر دروازهای متعدد داشت که هر یک نام مخصوصی داشتند، مانند باب همایون، باب السعاده، دمیر قاپی (دروازهٔ آهنی) و باب السلام (اوزون چارشیلی، همانجا). این کاخ تا ۱۲۷۰ق/۱۸۵۳م که اقامتگاه پادشاه به کاخ دُلماباغچه منتقل شد، مرکز ثقل سیاسی امپراتوری عثمانی بوده است و پس از اعلان جمهوریت به موزه تبدیل شد (YA؛ همانجا؛ «IA,V(2)/«1214/49-55»).

دیگر کاخهای استانبول اینهاست: تکفور مربوط به دورهٔ بیزانس، بیگلربیگی، یلدیز، چراغان، و دلماباغچه که به سبک معماری اروپایی در دوران عبدالمجید ساخته شده است (YA, VI/4156).

بازارها و محلات: استانبول دارای بازارهای متعددی (بیش از ۱۰۰ بازار) است. بزرگ‌ترین آنها کاپالی‌چارشی (بازار سرپوشیده) است. دیگر بازارها اینهاست: بازار آق‌سرای، ایاصوفیه، آینالی (آینه‌دار)، اسکودار، بشیک‌تاش و جز اینها (اوزتونا، XII/204-205؛ برای اطلاع بیشتر، نک: اولیاچلبی، ۴۸۷/۱ به بعد).

محلات استانبول که امروزه تمام آنها در محدودهٔ استانبول بزرگ قرار دارند، اینهاست: ایوب (نک: همو، ۴۰۰/۱-۴۰۸)، قاسم پاشا که کارگاههای کشتی‌سازی در آن قرار دارد (همو، ۴۱۶/۱-۴۲۶)، غلطه (گالاتا) (همو، ۴۲۷/۱)، توپخانه، بشیک‌تاش، روم‌ایلی‌حصار (همو، ۴۳۶/۱-۴۵۶) و محلهٔ فنرباغچه واقع در بخش آسیایی که از جنوب به دریای مرمره مشرف است و پس از ساختن فانوس دریایی بزرگ در این محل، به فنرباغچه موسوم شد (آق‌تپه، 352-350).

مراکز فرهنگی: اگر چه آنکارا پایتخت سیاسی کشور ترکیه است،

---

1. Panagia Moukhliotissa 2. Maria Palaiologia 3. *Osmanlı devletinin...*

ولی استانبول همچنان پایتخت فرهنگی ـ هنری این کشور به شمار می‌رود. استانبول ۳۷۹ کتابخانهٔ بزرگ و کوچک دارد. برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند از کتابخانهٔ بایزید و دانشگاه استانبول، کتابخانه‌های ملت، کوپریلی، نور عثمانیه و نیز کتابخانهٔ سلیمانیه که یکی از غنی‌ترین کتابخانه‌های جهان از نظر کتب خطی است. این کتابخانه در ۱۱۶۴ـ ۱۱۶۵ق/۱۷۵۱ـ۱۷۵۲م به دستور سلطان محمود اول تأسیس شده، و با توجه به آمار ۱۹۸۱م شامل ۱۴۰ مجموعهٔ کوچک و بزرگ است. همچنین کتابخانهٔ موزهٔ توپکاپی واقع در محوطهٔ کاخ توپکاپی شامل مجموعه‌های خزینهٔ روان (ایروان) و احمد سوم است. فهرست کتابهای عربی، فارسی و ترکی این کتابخانه توسط فهمی ادهم کاراتای تدوین شده است (YA, VI/4159-4160).

موزه‌ها: شهر استانبول از نظر مجموعهٔ موزه‌ها نیز یکی از غنی‌ترین شهرهای جهان است. موزه‌های مهم آن اینهاست: موزهٔ کاخ توپکاپی، موزهٔ باستان شناسی، موزهٔ آثار کهن شرق، موزهٔ نظامی، موزهٔ آتاتورک، ایاصوفیه، بلدیه، موزهٔ آثار ترک ـ اسلام و جز اینها (همان، VI/4160-4164).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن کمال، *تواریخ آل عثمان*، به کوشش شرف الدین توران، آنکارا، ۱۹۵۴م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ اولیاچلبی، محمد، *سیاحت نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ اُمستد، اف.، *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمهٔ محمد مقدم، تهران، ۱۳۷۲ش؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ بغدادی، عبدالمؤمن، *مراصد الاطلاع*، بیروت، دارالمعرفه؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، لیدن، ۱۸۹۳م؛ پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، دنیای کتاب؛ همو، *تاریخ ایران*، تهران، کتابخانهٔ خیام؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، دمشق، ۱۹۸۹م؛ رفیق، احمد، *بیوک تاریخ عمومی*، استانبول، ۱۳۲۸ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شاو، ا. ج.، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شمعدانی زاده، سلیمان، *مری التواریخ*، استانبول، ۱۳۳۸ق؛ صولاق زاده، محمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۷ق؛ طبری، *تاریخ*؛ فریدون بک، احمد، *منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۴م؛ قرآن کریم؛ قوامی، *فتح نامهٔ سلطان محمد*، استانبول، ۱۹۵۵م؛ گیبون، ادوارد، *انحطاط و سقوط روم*، ترجمهٔ فرنگیس شادمان، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۹۱۴م؛ نشری (مل)؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، *دولت عثمانیه تاریخی*، ترجمهٔ محمد عطا، استانبول، ۱۳۳۰ق؛ هرودت، *تواریخ*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Aktepe, M., «İstanbul Fenerbahçesi-hakkında bâzi bilgiler», *Tarih dergisi*, 1979, no. 32; Aslanapa, O., *Osmanlı devri mimarisi*, Istanbul, 1986; *Census of Population 1990*, Ankara, 1991; Diodorus *Bibliotheca historica*, tr., C.H. Oldfather, London, 1967; EI[1]; EI[2]; GSE; Herodotus, *The History*, tr., A.D. Godley, London, 1957; IA; Kayra, C., *İstanbul, mekânlar ve zamanlar*, 1990; Kurdakul, Ş., *şairler ve yazarlar sözlüğü*, Istanbul, 1985; Mansel, A. M., «İstanbul' daki burmalı sütun», *Belleten*, Ankara, 1970, vol. XXXIV; Neşri, *Kitâb- ı cihan - nümâ*, ed. F. R. Unat & M. A. Köymen, Ankara, 1987;Öz, Tahsin, *Istanbul camileri*, Ankara, 1987;Öztuna, Y., *Büyük Türkiye tarihi*, Istanbul, 1983; *Pauly*; Ranciman, S., *Byzantine Civilisation*, London, 1975; Selâniki, M., *Tarih*, ed. M. İpşirli, Istanbul, 1989; Strabo, *The Geography*, tr. H.L. Jones. London, 1969; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1973; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Umar, B., *Türkiye halkının ilkçağ tarihi*, Istanbul, 1984; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; id, *Osmanlı devletinin saray teşkilâtı*, Ankara, 1984; Xenophon, *Helenica*, tr. C.L. Brownson, London, 1968; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985; Yücel, Y. & A. Sevim, *Türkiye tarihi*, Ankara, 1989.

علی‌اکبر دیانت

اَلِاسْتِبْصار، عنوان مجموعه‌ای در حدیث از ابوجعفر محمد بن حسن طوسی (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م)، چهارمین کتاب از کتب اربعهٔ امامیه.

نام کامل کتاب *الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار* است که به روشنی بیانگر محتوای آن است. شیخ طوسی در بیان انگیزهٔ تألیف، در مقدمه چنین آورده است که پس از تألیف مجموعهٔ مفصل *تهذیب الاحکام*، از او خواسته شد تا مجموعه‌ای مختصرتر تهیه کند که تنها احادیث «مختلف» (ناهمخوان) در آن مقایسه شده باشند. وی نیز در پی این درخواست بر آن شد تا اثری پدید آورد که محل رجوع دانشوران و در عین حال راهنمای مناسبی برای مبتدیان باشد (۲/۱-۵). از این رو به تألیف *الاستبصار* همت گماشت. طوسی در این اثر علاوه بر اینکه احادیث مربوط به هر باب را در یکجا فراهم آورده، به نقد و بررسی سندی و محتوایی آنها نیز عنایت داشته، و در باب باب آن پیشنهاد خود را برای رفع ناهمخوانی ظاهری میان احادیث، یا ترجیح گروهی از روایات بر گروهی دیگر ارائه کرده است. شیوه‌های جمع بین احادیث و رفع ناهمخوانیها که در فقه شیخ طوسی جایگاهی ویژه دارد، به‌خصوص در کتاب *الاستبصار* او بازتاب یافته است. از همین‌رو، این کتاب را نمی‌باید تنها یک مجموعهٔ محض از احادیث به‌شمار آورد و ارزش فقهی آن را از نظر دور داشت. ترتیب ابواب *الاستبصار* نیز همانند دیگر کتب اربعه، بر پایهٔ طبقه‌بندی معمول در آثار فقهی صورت گرفته است.

اگرچه شیخ طوسی در تألیف *الاستبصار* تا حد زیادی بر تألیف پیشین خود *تهذیب* اتکا داشته است، اما *الاستبصار* از نظر هدف کلی تألیف، هم از دیدگاه باب بندی و هم از نظر شیوهٔ ترتیب احادیث در هر باب ویژگیهای خود را داراست و اثری مستقل شناخته می‌شود. این استقلال در فهرستی که مؤلف از آثار خود به‌دست داده است (*الفهرست*، ۱۸۹) و هم در کلام عالم معاصرش نجاشی (ص ۴۰۳) به‌روشنی تأیید شده است (قس: بروکلمان که آن را تلخیصی از *تهذیب* شمرده است، GAL,S,I/707).

طبقه‌بندی کتاب *الاستبصار* براساس تقسیم مؤلف در ۳ جزء بوده است (نک: ۲۰۴/۴-۲۰۵، ۳۴۲-۳۴۳) که ۲ جزء نخست آن به مباحث عبادات (به جز جهاد) و جزء اخیر به دیگر ابواب فقهی اختصاص داده شده است. مؤلف معمولاً در هر باب احادیث موردپذیرش خود را پیش‌تر آورده، و سپس به ذکر احادیث مقابل آنها پرداخته، و آنگاه وجه «جمع» و برقراری الفت بین مدلول آنها را در حد امکان تبیین کرده است. از نظر اسنادهای احادیث، وی در آغاز بر آن بود که احادیث را با اسانید آنها ضبط نماید و تا اندازه‌ای در دو جزء نخستین این شیوه را رعایت کرده است، اما در جزء اخیر، اسانید را به‌اختصار آورده، و به

سبک کتاب *تهذیب* خود و پیش‌تر از آن سبک ابن بابویه در *فقیه*، اسانید خود به اصول روایی را در پایان اثر آورده است (برای نمونه‌ای کهن از بررسیهای انجام شده دربارۀ اعتبار رجالی اسانید طوسی در *الاستبصار*، مثلاً نک: علامۀ حلی، ۲۷۶؛ برای معرفی چند بررسی دیگر، نک: دانش‌پژوه، ۳/۱۰۸۶-۱۰۸۷).

برپایۀ آماری که مؤلف خود از احادیث یاد شده در *الاستبصار* به‌دست داده، شمار آنها ۵٬۵۱۱ است (نک: ۴/۳۴۲)، حال آنکه در چاپ تحقیقی از کتاب *الاستبصار*، شمارۀ احادیث به ۵٬۵۵۸ حدیث بالغ شده است و چنین اختلافی در شماره می‌تواند به شیوۀ شمارش درمورد پاره‌ای از احادیث خاص مربوط گردد.

الاستبصار یک‌بار در ۱۳۰۷ق در ۳ جلد در لکهنو (هند) به چاپ سنگی رسید و بار دیگر در سالهای ۱۳۱۵-۱۳۱۷ق در تهران تجدید چاپ شد. چاپ تحقیقی آن به کوشش حسن موسوی خرسان و به اهتمام محمد آخوندی در نجف (۱۳۷۵-۱۳۷۶ق) در ۴ مجلد (جزء سوم در ۲ مجلد) منتشر شد و بارها تجدید چاپ گردید.

دربارۀ نسخ کهن *الاستبصار*، نخست باید از نسخه‌ای ناقص یاد کرد که به گزارش آقابزرگ تهرانی (*الذریعة*، ۲/۱۴- ۱۵) در کتابخانۀ سیدهادی کاشف الغطاء در نجف به خط جعفر بن علی مشهدی وجود داشته است. برپایۀ این گزارش، نسخۀ یاد شده با دست‌خط شیخ طوسی مقابله شده، و تاریخ فراغ از آن ۵۷۳ق بوده است. سپس باید به نسخه‌ای محفوظ در کتابخانۀ مرعشی اشاره کرد که در سدۀ ۸ق کتابت شده است (نک: مرعشی، ۴/۳۸۶-۳۸۷؛ برای فهرستی از نسخ مربوط به سدۀ ۱۰ق به بعد، نک: حجتی، ۶۰۹ به بعد: با تصحیح تاریخ نسخۀ روضاتی به ۹۶۵ق، تاریخ نسخۀ آصفیه به ۹۸۴ق، تاریخ نسخۀ ۳۸۳ برگی ملک به ۹۸۰ق؛ قس: روضاتی، ۶۸۱؛ آصفیه، ۴/۲۳۷؛ ملک، ۱/۳۶؛ برای تکمیل فهرست یاد شده در سدۀ ۱۰ق، نک: نسخۀ مورخ ۹۵۱ق، مرکزی، ۸/۸۳؛ نسخه‌ای محتملاً از سدۀ ۱۰ق، نک: مرعشی، ۲/۱۸۱-۱۸۲؛ نیز برای وصف تفصیلی نسخه‌ای مورخ ۱۰۷۵ق، نک: نالینو، 22-15).

تألیف آثاری به عنوان شرح، تعلیق یا حاشیه بر *الاستبصار* از اواخر سدۀ ۱۰ق/۱۶م به‌طور شاخص دیده می‌شود؛ از مهم‌ترین آنهاست: ۱. حاشیه‌ای از محمد بن علی بن حسین عاملی، صاحب *مدارک* (د ۱۰۰۹ق) که به همراه متن *الاستبصار* در نسخۀ روضاتی محفوظ مانده است (نک: روضاتی، همانجا؛ نیز آقابزرگ، همان، ۲/۱۶)؛ ۲. حاشیه‌ای از حسن بن زین‌الدین عاملی، صاحب *معالم* (د ۱۰۱۱ق) که افندی در *ریاض العلماء* (۱/۲۳۲) از آن یاد کرده است (نیز نک: آقابزرگ، همان، ۶/۱۸)؛ ۳. حاشیه‌ای از میرزا محمد استرابادی صاحب *منهج المقال* (د ۱۰۲۸ق) که نسخ آن در نجف و مشهد نشان داده شده است (نک: همان، ۶/۱۹؛ فاضل، ۱/۲۱۹-۲۲۰)؛ ۴. *استقصاء الاعتبار*، که شرحی است از ابوجعفر محمد بن حسن بن زین‌الدین عاملی (د ۱۰۳۰ق) و آقابزرگ (همان، ۲/۳۰-۳۱) نسخی چند از آن را معرفی کرده است؛ ۵. حاشیه‌ای از سیدیوسف خراسانی (در نیمۀ نخست سدۀ ۱۱ق؛ برای نسخۀ آن، نک: همان، ۶/۱۹)؛ ۶. *مناهج الاخبار*، که شرحی است از کمال‌الدین (یا نظام‌الدین) احمد بن زین‌العابدین عاملی (زنده در ۱۰۳۹ق؛ برای نسخۀ بخشی از آن، نک: آستان قدس، ۵/۱۸۲)؛ ۷. شرحی از مولا محمدامین استرابادی (د ۱۰۳۶ق؛ برای بررسی، نک: آقابزرگ، همان، ۱۳/۸۳؛ نیز نسخۀ متن به خط او، نک: مرعشی، ۱۳/۵۱)؛ ۸. تعلیقه‌ای از میرمحمدباقر استرابادی، معروف به میرداماد (د ۱۰۴۰ یا ۱۰۴۱ق)، که گاه از آن به شرح نیز تعبیر شده است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانۀ سپهسالار تهران (نک: ابن یوسف، ۱/۲۴۴، ۳۴۵) و کتابخانۀ چستربیتی در دوبلین (*آربری*، شم (2)3112) موجود است (نیز نک: آقابزرگ، همان، ۱۳/۸۳؛ GAL,S,I/707؛ برای وصفی از نسخۀ سپهسالار، نک: موسوی، ۷۴۰)؛ ۹. *جامع الاخبار*، که شرحی است از عبداللطیف بن علی ابن ابی جامع (د ۱۰۵۰ق؛ برای بررسی آن، نک: آقابزرگ، همان، ۵/۳۷-۳۸؛ نیز نسخۀ متن به خط او در پاریس، نک: بلوشه، شم 6661)؛ ۱۰. حاشیه‌ای از محمود بن غلامعلی طبسی (زنده در ۱۰۸۴ق) که نسخۀ خطی آن در کتابخانۀ مرعشی نگهداری می‌شود (نک: مرعشی، ۱۷/۳۱۳)؛ ۱۱. *کشف الاسرار*، که شرحی است از نعمت‌الله جزایری (د ۱۱۱۲ق) و نسخه‌های خطی متعددی از آن را آقابزرگ (همان، ۱۸/۱۷) نشان داده است (نیز نک: همان، ۶/۱۹، ۱۳/۸۷)؛ ۱۲. شرحی از محسن بن حسن اعرجی (د ۱۲۲۷ق) که آقابزرگ (همان، ۱۳/۸۶-۸۷) نسخه‌ای از آن را در کاظمین دیده بوده است (برای دیگر شروح و حواشی، نک: آقابزرگ، همان، ۶/۱۸-۱۹، ۱۳/۸۴-۸۶، نیز نک: مقدمه، «ص»؛ دانش‌پژوه، ۴۵۱/۱).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آصفیه، خطی؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، مقدمه بر *التبیان* طوسی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن یوسف شیرازی، *فهرست کتابخانۀ مدرسۀ عالی سپهسالار*، تهران، ۱۳۱۳-۱۳۱۵ش؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به‌کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ حجتی، محمدباقر، «بررسی آثار شیخ طوسی و گزارش نسخه‌های خطی آنها...»، *یادنامۀ شیخ طوسی*، مشهد، ۱۳۵۴ش، ج ۳؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، *نشریۀ کتابخانۀ مرکزی دانشگاه تهران*، ۱۳۴۴ش؛ روضاتی، محمدعلی، «فهرست نسخه‌های مصنفات شیخ طوسی موجود در کتابخانۀ روضاتی»، *یادنامۀ شیخ طوسی*، مشهد، ۱۳۵۴ش، ج ۳؛ طوسی، محمد، *الاستبصار*، به‌کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۵-۱۳۷۶ق؛ همو، *الفهرست*، به‌کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ علامۀ حلی، حسن، *رجال*، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ فاضل، محمود، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانۀ جامع گوهرشاد*، مشهد، ۱۳۶۳ش؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ ملک، خطی؛ موسوی بهبهانی، علی، «تعلیقۀ میرداماد بر *استبصار* طوسی»، *یادنامۀ شیخ طوسی*، مشهد، ۱۳۵۴ش، ج ۳؛ نجاشی، احمد، *الرجال*، به‌کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نیز:

Arberry; Blochet; GAL,S; Nallino, M., «Abū Ğa'far... aṭ-Ṭūsī e un nuovo manoscritto del suo Kitāb *al-Istibṣār*», RSO, 1947, vol. XXII.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِسْتِپاناکِرْت[1]، مرکز قراباغ علیا که در دوران حاکمیت شوروی با عنوان ولایت خود مختار قراباغ کوهستانی (ترکی: داغلی قراباغ

1. Stepanakert

مختار ولایتی، و روسی: ناگورنو کاراباخسکایا آوتونومنایا اوبلاست[۱]) شهرت داشته است(«دائرة المعارف آذربایجان شوروی[۲]»، IX/34؛ BSE[3], XXIV(2)/527).

دربارهٔ نام پیشین این شهر نظرهای متفاوتی وجود دارد. در «دائرة المعارف آذربایجان شوروی» و «دائرة المعارف بزرگ شوروی» آمده است که این شهر تا ۱۹۲۳م خان کندی بوده، و پس از آن استپاناکرت نامیده شده است (همانجاها؛ BSE[2], XI/604). ولی در «دائرة المعارف ارمنستان شوروی[۳]» چنین ذکر شده است که این شهر تا ۱۸۴۷م واراراکن[۴] نام داشته، و در این سال خان کند نام گرفته است (XI/124). دربارهٔ سابقهٔ تاریخی این نامها آگاهی روشنی در دست نیست. حمدالله مستوفی که از سرزمین قراباغ یاد کرده، هیچ اشاره‌ای به این نامها نداشته است (ص ۵۶، ۱۸۱، ۱۸۲). میرزا جمال جوانشیر قراباغی مؤلف *تاریخ قراباغ* که نگارش آن را به دستور شاه امیرخان قراباغی (بیگلروف) در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م آغاز کرده، و بخش عمدهٔ آن را در ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م به پایان رسانیده، هیچ اشاره‌ای به نامهای واراراکن و خان کندی نکرده است (ص ۱ ، ۵۶). حال آنکه مآخذ ارمنی، سال تبدیل نام واراراکن به خان کندی را در ۱۸۴۷م نوشته‌اند که سال آغاز نگارش کتاب *تاریخ قراباغ* است. تنها عباسقلی آقا باکیخانوف مؤلف کتاب *گلستان ارم* که در فاصلهٔ سالهای ۱۲۰۸- ۱۲۶۳ق/۱۷۹۴- ۱۸۴۷م می‌زیسته، ضمن بیان سخنی افواهی و عامیانه از خان کندی نام برده است. وی ضمن شرح خرابه‌های قلعه و بناهای قریهٔ رمانه (رمانه روستای خان کندی است) به نقل از «افواه ناس» آورده است که «امیر حاجان بلبله رمانه خان کندی در» (ص ۱۳۶). معلوم نیست این همان خان کندی موردنظر باشد، زیرا در برخی مناطق به‌نامهای خان کندی برمی‌خوریم(نک: *لغت‌نامه*). چنین می‌نماید که خان کندی قراباغ تا زمان تغییر نام، روستایی بیش نبوده است (*بریتانیکا*).

تبدیل نام خان کندی به استپاناکرت با نام استپان شائومیان[۵] مرتبط است. وی یکی از فعالان برجستهٔ حزب بلشویک بود که پس از سقوط دولت مساوات در آوریل ۱۹۱۸م، ریاست شورای کمیسرهای ملی باکو را برعهده داشت. پس از حملهٔ نیروهای انگلیس به قفقاز، استپان شائومیان به همراه ۲۵ کمیسر باکو دستگیر شد؛ آنان به ناحیه‌ای در ماوراء خزر فرستاده، و سرانجام در ۱۹ سپتامبر ۱۹۱۸م تیرباران شدند (BSE[2], XLVII/547؛ BSE[3], XXIX/299). بدین‌مناسبت پس از تأسیس ولایت خودمختار قراباغ کوهستانی در ۷ ژوئیهٔ ۱۹۲۳، خان کندی به یاد استپان شائومیان، استپاناکرت نام گرفت («دائرة المعارف ارمنستان شوروی»، XI/124).

استپاناکرت در دامنهٔ شرقی کوهستان قراباغ، در جلگهٔ رود گارگار، ۲۶ کیلومتری جنوب ایستگاه راه‌آهن آق‌دام بر سر راه شوسهٔ یولاخ[۶]- نخجوان (BSE[3], XXIV(1)/488)، در ارتفاع ۸۳۷ متری از سطح دریا واقع است (BSE[2], XL/604). راه شوسه‌ای که از این شهر می‌گذرد، باکو و تفلیس (مراکز جمهوریهای آذربایجان و گرجستان) را به یکدیگر مرتبط می‌سازد. فاصلهٔ استپاناکرت تا باکو ۳۲۹ کم است («دائرة المعارف آذربایجان شوروی»، IX/34). میانگین دمای هوای شهر در زمستان (ژانویه) ۰/۵°- و در تابستان (ژوئیه) ۲۲/۶° سانتی‌گراد است («دائرة المعارف ارمنستان شوروی»، همانجا). مقدار متوسط بارندگی سالانه ۵۶۰ میلی‌متر گزارش شده است (نک: همانجاها). در ۱۹۳۹م جمعیت استپاناکرت ۱۰ هزار، در ۱۹۵۹م، ۲۰ هزار، در ۱۹۷۰م، ۳۰ هزار، در ۱۹۷۱م، ۳۱ هزار و در ۱۹۷۴ و ۱۹۷۵م، ۳۳ هزار نفر بوده است (BSE[3]، همانجا؛ *بروکهاوس؛ بریتانیکا*). با شروع جنگهای اخیر قراباغ، شماری از اهالی، این شهر را ترک گفتند، از این‌رو اکنون آمار درستی از جمعیت در دست نیست.

تاریخچهٔ شهر بسیار اندک و ناچیز است. در جریان اختلاف میان دولتهای ارمنستان و آذربایجان قفقاز، حکومت مساواتیان که خود را دولت جمهوری آذربایجان می‌نامید، پس از ۲۴ فوریهٔ ۱۹۱۹ نیروی نظامی به آنجا (خان کندی) که یکی از مناطق سوق‌الجیشی قراباغ است، گسیل داشت (هوانسیان، ۶۷- ۶۸). در ۱۵ اوت ۱۹۱۹ مجمع هفتم ارامنهٔ قراباغ موافقت‌نامه‌ای در ۲۶ ماده به تصویب رسانید که طبق مادهٔ ۱۵ آن، نیروهای جمهوری آذربایجان بر پایهٔ زمان صلح در خان‌کندی مستقر می‌شدند، ولی این توافق مشکل اختلاف میان دو دولت را بر سر قراباغ حل نکرد (همو، ۹۱، ۹۳)، چنانکه تاکنون نیز حل نشده باقی مانده است.

بیش از نیمی از محصولات صنعتی قراباغ علیا در استپاناکرت تولید می‌شود. رشته‌های صنعتی عمدهٔ شهر اینهاست: بافندگی و بافت پارچه‌های ابریشمی، تولید روغن و جز آنها. یکی از صادرات عمدهٔ استپاناکرت، ابریشم طبیعی است. در ۱۹۵۴م تولید ابریشم نسبت به ۱۹۴۰م دو برابر شد. در شهر محصولات صنایع سبک همچون کفش، قالی، صنایع مواد خوراکی، لبنیات، الکتروتکنیک، مبل‌سازی، مصالح ساختمانی، بتن‌ریزی و آسفالت سازی وجود دارد (BSE[2],BSE[3]، نیز «دائرة المعارف آذربایجان شوروی»، همانجاها؛ «دائرة المعارف ارمنستان شوروی»، XI/124, 125).

این شهر دارای دانشکدهٔ تربیت معلم، آموزشگاههای کشاورزی و پزشکی، هنرستان موسیقی، موزهٔ تاریخ، تئاتر و نیز پارک بزرگ، سالن کنسرت و جز آنهاست. استپاناکرت دارای روزنامهٔ محلی، ماهنامه و ایستگاه فرستندهٔ رادیویی است . در ۱۹۸۳م در این شهر ۸ بیمارستان، جمعاً دارای ۸۰۰ تختخواب، ۳۵ مرکز پرستاری ـ مامایی و بهداشتی، ۲۱۰ پزشک و ۵۴۰ بهیار وجود داشت («دائرة المعارف آذربایجان شوروی»، «دائرة‌المعارف ارمنستان شوروی»، نیز BSE[2]، همانجاها).

در مرکز استپاناکرت آثاری از عهد باستان تا اواخر سده‌های میانه

1. Nagorno-Karabakhskaya Avtonomnaya Oblast 2. *Azarbaijan ...* 3. *Armyanskaya ...* 4. Vararakn
5. Stepan Shaumyan 6. Ievlakh

کشف شده است که از آن جمله‌اند: ابزار آلات، سلاحها، سکه‌ها، زیورآلات، جامها، سرستونها و صلیبهای سنگی («دائرة المعارف ارمنستان شوروی»، همانجاها).

مآخذ: باکیخانوف، عباسقلی، گلستان ارم، به‌کوشش عبدالکریم علی‌زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰م؛ جوانشیر قراباغی، میرزا جمال، تاریخ قراباغ، باکو، ۱۹۵۹م؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به‌کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق؛ لغت‌نامهٔ دهخدا؛ هوانسیان، ریچارد جی، «درگیریهای ارمنستان و آذربایجان بر سر مسألهٔ قراباغ»، قفقاز در تاریخ معاصر، ترجمهٔ کاوهٔ بیات و بهنام جعفری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز:
Armyanskaya sovetskaya entsiklopediya, Erevan, 1985; *Azarbaijan sovet ensiklopediasi* , Baku , 1986 ; *Britannica ; Brockhaus;* BSE[2] ; BSE[3].
عنایت‌الله رضا

اِستِجه، یا آستجه، اِستجّه، یا اثیخا[1]، شهری کهن در جنوب غربی اسپانیا، در مرکز اندلس دورهٔ اسلامی و در جنوب غربی قرطبه، در استان اشبیلیه، در °۵ و َ۵ طول غربی و °۳۷ و َ۳۲ عرض شمالی (اصطخری، ۴۱؛ ابن فرضی، *تاریخ علماء...*، ۳۰۵؛ ابن عبدالمنعم، *صفة...*، ۱۴۲؛ بریتانیکا، چ ۱۹۷۸م، III/774؛ *آمریکانا*، IX/544؛ لاروس بزرگ؛ WNGD).

این شهر بر ساحل رودخانهٔ شنیل[2]، شاخه‌ای از وادی الکبیر، واقع شده است (یاقوت، ۲۴۲/۱؛ ادریسی، ۵۷۲/۲؛ «اطلس بزرگ[3]») و در ۳۵ میلی جنوب قرطبه (ادریسی، ۵۷۲/۲، ۵۷۳) و ۵۴ میلی شرق اشبیلیه (ابن حیان، چ حجی، ۵۷، حاشیهٔ ۱) و ۲۰ میلی مرشانه و ۴۵ میلی قرمونه (ابن عبدالمنعم، *الروض...*، ۵۳، *صفة*، ۱۵۸) قرار دارد. در برخی منابع از رود سوس (شوش) که از کوههای شقوره سرچشمه گرفته، و از روستایی به همین نام در نزدیکی استجه می‌گذرد، یاد شده است (ابوالفدا، ۴۷؛ قلقشندی، ۲۳۵/۵؛ ابن سعید، ۱۲۳/۲). یاقوت از مناطق اُشبوره، اُشونه، اُلیه، طَلیاطه، لُحُنیاته و مَتانه به عنوان نواحی ولایت استجه یاد می‌کند (۲۷۴/۱، ۲۸۵، ۳۵۵، ۵۴۴/۳ ـ ۵۴۵، ۳۵۱/۴، ۵۲۳؛ نیز نک: ابن عبد المنعم، *الروض*، ۶۰).

بر اساس آمارهای اخیر، جمعیت استجه تدریجاً کاهش یافته است (نک: لوی پرووانسال، III/166)، چنانکه تا پیش از ۱۹۷۰م، ۵۰٬۵۰۰ نفر جمعیت داشت (لاروس بزرگ؛ نیز نک: بستانی) و در ۱۹۷۰م، به ۳۶٬۰۵۶ نفر کاهش یافت (*بریتانیکا*، چ ۱۹۷۸م، همانجا؛ WNGD) و در ۱۹۸۱م به ۳۴٬۶۱۹ نفر رسید (*بریتانیکا*، چ ۱۹۸۶م، IV/350).

امروزه شهر استجه مرکز حوزهٔ اداری و قضایی شهرستان استجه است و بیش از ۲۴٬۳۷۲ نفر جمعیت دارد (آمار تا پیش از ۱۹۸۶م) و جمعیت کل شهرستان بیش از ۳۳٬۶۵۲ نفر است و مساحت آن ۱٬۱۹۲ کم۲ برآورد شده است (EUE,XVIII(2)/2765).

نام گذاری: نام ایبریایی باستانی این شهر در دورهٔ گوتها آستیجی بوده‌است (بستانی؛ EI[1]) و در دورهٔ تسلط رومیها کولونیا آوگوستافیرما[4] نامیده شد (*بریتانیکا*، همانجا). همچنین به سبب گرمای بیش از حد به «تابهٔ اسپانیا[5]» شهرت داشت (همانجا؛ EI[1]) و سرانجام، پس از فتوحات طارق بن زیاد، با توجه به نام باستانی آن استجه خوانده شد (عنان، *الآثار...*، ۷۶؛ لوی پرووانسال، III/326).

مردمانِ استجه این واژه را به معنی گرد آورندهٔ سودها و بهره‌ها دانسته‌اند، اما چون این شهر همواره پایگاه شورشیان طرفدار ابن حفصون (هم) و مرکز آشوبهای ضد حکومت اسلامی به شمار می‌رفت، مسلمانان آن را شوم می‌دانستند و با لعن و نفرین از آن یاد می‌کردند. چندانکه به استجهٔ بَغْی (= گمراهی) و «جایی که نیکان آن می‌روند و اشرار آن می‌مانند»، شهرت یافت (ابن عبدالمنعم، همان، ۵۳؛ لوی ـ پرووانسال، II/7).

پیشینهٔ تاریخی: در تقسیمات پیشینیان، اندلس به ۳ بخش شرقی، غربی و مرکزی تقسیم می‌شد. قسمت مرکزی، خود شامل ۶ منطقه بود که قرطبه یکی از آن مناطق، و استجه از جمله نواحی قرطبه محسوب می‌شد (مقری، ۱۶۵/۱؛ قلقشندی، ۲۲۶/۵، ۲۲۷؛ ابن سعید، ۱۰/۱، ۳۵) که در اقلیم کَنبانیه واقع شده بود (ادریسی، ۵۳۷/۲؛ شکیب ارسلان، ۷۴/۱؛ مونس، ۲۵۸).

استجه پیش از فتوحات اسلامی یکی از ۴ ناحیهٔ ایالت بایتیکا[6] به شمار می‌رفت (*پاولی*، II(2)/1790؛ EI[1]). شکیب ارسلان استجه را یکی از ۴۱ شهرستان اندلس به شمار آورده است (۴۰/۱، به نقل از رازی اندلسی). حال آنکه مونس از تقسیم دیگری یاد می‌کند که در آن استجه یکی از ۱۷ شهر تابع ایالت اشبیلیه به شمار رفته است (ص ۵۴۲ـ۵۴۳).

این شهر به دست ایبریان بنا شد و مدتی مستعمرهٔ یونانیها، پس از آن کارتاژیها و سپس رومیها بود، و در دورهٔ رومیها به مرکز مذهبی ـ قضایی تبدیل شد (بستانی؛ EUE, VI/773; WNGD; EI[2]). از آنجا که در گذشته استجه منزلگاهی مهم در میان قرطبه و اشبیلیه محسوب می‌شد، اهمیتی بیش از امروز داشت (همانجا). آثار کلیساهای کهن، و نیز کلیساهایی از سده‌های ۱۴ـ۱۸م در استجه بر جای مانده، و برخی از آنها بازسازی شده است (EUE، همانجا، نیز XVIII(2)/2765-2766؛ *بریتانیکا*، چ ۱۹۸۶م، IV/350؛ *پاولی*؛ WNGD). همچنین آثاری از دورهٔ اسلامی در استجه به چشم می‌خورد، چنانکه ناقوس کلیسای «صلیب مقدس» بر بقایای منارهٔ مسجد جامع آن نصب شده است (نک: عنان، همان، ۷۶ـ۷۸).

در آغاز سدهٔ ۸م سپاه مسلمانان به فرماندهی طارق بن زیاد به استجه روی آورد. رودریگ فرمانروای استجه در ۹۲ق/۷۱۱م از طارق شکست خورد و کشته شد. طارق به تعقیب فراریان به سوی شهر تاخت. مردم استجه و فراریانِ سپاهِ رودریگ در برابر سپاه طارق سخت مقاومت کردند، چندانکه طارق یک ماه شهر را در محاصره داشت، تا موفق به فتح آن شد (ابن اثیر، ۵۶۳/۴؛ زرکلی، ۲۱۷/۳؛ بستانی؛ EI[1]).

---

1. Ecija 2. Genil 3. *Great World...* 4. Colonia Augusta Firma 5. El Sarten de España 6. Baetica

سپاهیان طارق در کنار چشمه‌ای که از آن پس به چشمهٔ طارق معروف شد، در ۴ میلی استجه اردو زدند. سپس طارق با مشورت یولیانوس رومی که به سبب بد رفتاری رودریگ کینهٔ او را در دل داشت، برای فتوحات بعدی روانهٔ قرطبه و غرناطه و مالقه شد (ابن قوطیه، ۳۳-۳۴؛ ابن عذاری، ۹/۲، ۱۱؛ لوی پرووانسال، I/22).

در زمان حکومت حکم بن هشام، میان وی و دو عمویش عبدالله و سلیمان که پسران عبدالرحمان اول بودند، جنگی درگرفت. سلیمان حدود دو سال برای تصرف قرطبه، مرکز حکومت جنگید و سرانجام در ۱۸۳ ق/۷۹۹م، در اطراف استجه در درهٔ رودخانهٔ شنیل شکست خورد (ابن اثیر، ۱۶۲/۶؛ نعنعی، ۱۸۵؛ لوی پرووانسال، I/152-153).

استجه همواره یکی از پایگاههای شورشیان بود و ابن حفصون ساکنان این شهر را بر ضد حکومت مرکزی در قرطبه می‌شورانید؛ چندانکه وی پس از جنگ و گریزها در ۸۸۹م، پس از تصرف اسطبه، استجه را نیز تصرف کرد و آنجا را پایگاه سپاهیان خود گردانید. از همین روی استجه همواره توجه حکام اندلس را به خود جلب می‌کرد و شاهد تغییر فرمانداران بسیاری بود (نک: ابن حیان، چ چالمتا، ۲۵۳/۵، ۲۸۴، ۲۸۷، ۳۱۵، ۳۵۵، ۳۷۷، ۳۹۱، جم).

عبدالله اموی که پس از برادرش منذر، امیر اندلس شد، از همان آغاز حکومت برای سرکوب شورش ابن حفصون و اخذ بیعت ازوی که نفوذ خود را بر استجه و ناحیهٔ ریّه گسترده بود، همت گماشت (آل علی، ۱۸۱؛ بستانی). ابن حفصون نیز که برای بازسازی نیروهای خود نیازمند فرصت بود، ابتدا نمایندهٔ عبدالله به نام عبدالوهاب بن عبدالرئوف را برای مشارکت در ادارهٔ قلمرو خود پذیرفت، اما دیری نگذشت که پیمان را شکست و نمایندهٔ عبدالله را بیرون راند و بار دیگر بر استجه و ارجذونه تسلط یافت، اما بر اثر حملات پیاپی سپاهیان عبدالله، عرصه بر او تنگ شد و وی چاره‌ای جز گریز نیافت. سپاهیان عبدالله یک بار در ۲۷۷ق و بار دیگر در ۲۸۷ق شهر استجه و دژ پلی را از دست نیروهای ابن حفصون درآوردند (ابن خطیب، ۳۱-۳۲؛ ابن عذاری، ۱۳۱/۲-۱۳۳، ۱۳۸؛ عنان، *تاریخ*...، ۳۴۹/۱-۳۵۲؛ دوزی، 359, 365؛ لوی‌پرووانسال، 376, I/370)، اما ابن حفصون بار دیگر استجه را تصرف کرد و بر استحکامات آنجا افزود (شحنه، 25-26؛ نعنعی، ۲۹۶-۲۹۷؛ نیز نک: ابن حیان، چ ملچور، ۵۰/۳-۵۱، ۹۷).

در ربیع‌الاول ۳۰۰ / اکتبر ۹۱۲ عبدالرحمان سوم، ملقب به الناصرلدین الله جانشین عبدالله شد. وی در ۱۹ جمادی الاول همان سال حاجب خود بدر بن احمد را با سپاهی گران روانهٔ استجه کرد. بدر پس از تصرف استجه به مردم آنجا امان داد، ولی به دستور او همهٔ استحکامات شهر ویران شد. او همچنین پل استجه را برای قطع ارتباط شهر با نیروهای ابن حفصون ویران کرد. این پل بعدها در زمان منصور ابن ابی عامر (د ۳۹۳ ق) بازسازی شد. بدین گونه استجه که بزرگ‌ترین پایگاه ابن حفصون در نزدیکی پایتخت بود، از دست نیروهای وی خارج شد (ابن حیان، چ چالمتا، ۵۳/۵ - ۵۵؛ عنان، *تراجم*...، ۱۶۸؛ لوی پرووانسال، II/6-7؛ بستانی، ۴۵۰/۲-۴۵۴، ۴۲۵/۱۱).

پس از سقوط دولت اموی اندلس در اوایل سدهٔ ۵ق/۱۱م و برپایی دورهٔ اول حکومت ملوک الطوایف، استجه مدتی به تصرف نخستین حاکم بنوزیری غرناطه، زاوی بن زیری بن مناد (حک ۴۰۳-۴۱۰ق) درآمد. سپس جهوریان به رهبری ابوالحزم جهور بن محمد (حک ۴۲۲-۴۳۵ق) در قرطبه قد برافراشتند و استیلای خود را در غرب تا نزدیکی استجه گسترش دادند (نک: شحنه، 65؛ عنان، همان، ۲۱۲، *تاریخ*، ۱۶/۲، ۱۲۱-۱۲۳).

استجه مدتی در قلمرو بنوبرزال، از امیران قرمونه بود (ابن عذاری، ۳۱۱/۳؛ عنان، همان، ۴۴/۲)، اما قاضی محمد بن عباد (حک ۴۱۴-۴۳۱ق)، حاکم اشبیلیه که با محمد برزالی پیمان دوستی داشت، پیمان شکست و با او جنگید و در ۴۲۷ق بخشی از سرزمینهای زیر فرمان او و از جمله استجه را به تصرف خود درآورد (حمیدی، ۶۲/۱-۶۳؛ ابن عذاری، ۱۹۹/۳؛ ابن خلدون، ۴(۲)/۳۳۳).

استجه سرانجام پس از جنگهای بسیار در ۶۳۴ق/۱۲۳۷م به دست فرناندو سوم، فرمانروای قشتاله، سقوط کرد (عنان، *الآثار*، ۷۹، *نهایة*...، ۴۸، حاشیهٔ ۲، نیز نک: *عصر*...، ۱۰۱/۲-۱۰۲، ۴۲۱-۴۲۲، ۴۲۶، ۵۹۷-۵۹۸). از آن پس استجه مانند بسیاری شهرهای دیگر که به دست قشتالیان افتاد و حاکمان مسلمانی که تحت حمایت پادشاه قشتاله بودند، آن را اداره می‌کردند (همو، *نهایة*، همانجا).

در ۶۶۲ق/۱۲۶۲م بار دیگر قشتالیها به رهبری دون خیل بر استجه حمله بردند. ابن یونس حاکم استجه، امان خواست و شهر را بدون هیچ مقاومتی تسلیم کرد، اما دون خیل بیشتر مسلمانان تسلیم شدهٔ استجه را از دم تیغ گذرانید و اموال آنان را به غارت برد (همو، *عصر*، ۴۸۹/۲، *نهایة*، ۴۸). سرانجام، هانری سوم در ۱۴۰۲م آنجا را شهر مستقل مسیحی نشین اعلام کرد و به یکی از دژهای نزدیک به مرکز حکومت قشتالیها تبدیل ساخت، چندانکه استجه همواره پایگاهی بر ضد حکومت مسلمان نشین غرناطه به شمار می‌رفت (مقریزی، ۲(۳)/۹۵۸؛ EI[1]).

وضع اقتصادی: استجه در سده‌های ۱۶ و ۱۷م به سبب تجارت با هند غربی که توسط اهالی اشبیلیه صورت می‌گرفت، از فراوانی نعمت بهره‌مند بود (*بریتانیکا*، چ ۱۹۸۶م، IV/350).

ناحیهٔ استجه دارای سرزمینهای حاصلخیز و کشتزارهای سرسبز است و از نظر محصولات کشاورزی همچون گندم، جو، زیتون، روغن نباتی، حبوبات، فرآورده‌های گوشتی و خشکبار غنی است (لوی - پرووانسال، III/272؛ *آمریکانا*، IX/544؛ *بریتانیکا*، همانجا). دامداری و پرورش اسب و گاو رزمی از جمله مشاغل رایج در این ناحیه به شمار می‌رود (*آمریکانا*، *بستانی*، همانجاها).

امروزه، استجه شهری صنعتی به شمار می‌رود و کارخانه‌های چوب‌بری، ذوب آهن و فلزات، سنگ معدن، آهک، برق، نساجی و

صابون سازی در این شهر دایر است. از جمله تولیدات آنجا چرم، پنبه، پشم، حریر و صنایع دستی را می‌توان نام برد (EUE، *بریتانیکا*، *آمریکانا*، *بستانی*، همانجاها).

خط آهنی از کنار شهر استجه می‌گذرد. همچنین رودخانهٔ شنیل که در نزدیکی این شهر جریان دارد، برای کشتیرانی مناسب است (EUE، نیز *آمریکانا*، همانجاها).

استجه با داشتن آب و هوای گرم، کشتزارهای سرسبز، باغ و بوستانهای خرم، مناظر طبیعی زیبا و نیز به سبب برپایی مراکز رفاهی و تفریحی، جهانگردان بسیاری را به خود جذب می‌کند (ابن عبدالمنعم، *الروض*، ۵۳؛ EUE، نیز EI[1]، *بستانی*، همانجاها).

شخصیتهای معروف: از افراد بنام استجه قاضی عمرو بن عبدالله بن لیث، معروف به القُبَعه را می‌توان یاد کرد (ابن فرضی، *تاریخ العلماء...*، ۳۶۳/۲؛ قروی، ۱۴۶؛ ابن قوطیه، ۸۶). همچنین علما، فقها، محدثان و ادبای بسیاری را به استجه نسبت داده‌اند: محمد بن لیث استجی (د ۳۲۸ ق)، محدث (حمیدی، ۱۴۵/۱؛ یاقوت، ۲۴۲/۱)؛ عثمان ابن مُحاسن (د ۳۵۶ ق)، عالم زاهد (حمیدی، ۴۸۵/۲؛ لوی پرووانسال، III/484، حاشیهٔ 2؛ *بستانی*، همانجا)؛ ابن ابی الفیاض (د ۴۵۹ ق) که آثاری در زمینهٔ تاریخ و جغرافیا تألیف کرده است (مونس، ۱۰۷، حاشیهٔ ۱)؛ ابوعبدالله محمد بن اسحاق بن مطرّف نصری (د ۳۶۳ ق)، شاعر و محدث؛ محمد بن عثمان بن سعید، شاعر و محدث؛ ابوالولید هشام بن طالوت ازدی (ابن فرضی، همان، ۷۶/۲، ۸۹، ۱۷۱).

مآخذ: آل علی، نورالدین، *اسلام در غرب*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ همو، همان، به کوشش ملچور آنتونیا، پاریس، ۱۹۳۷م؛ همو، همان، به کوشش عبدالرحمان علی حجی، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن سعید مغربی، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، مصر، ۱۹۵۳- ۱۹۵۵م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ همو، *صفة جزیرة الاندلس* (بخشی از *الروض المعطار*)، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۳۷م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش ج. س. کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۵۱م؛ ابن فرضی، عبدالله، *تاریخ علماء الاندلس*، مصر، ۱۹۶۶م؛ همو؛ *تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالاندلس*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ق/ ۱۹۵۴م؛ ابن قوطیه، محمد، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره/بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ *بستانی*؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ زرکلی، *اعلام*؛ شکیب ارسلان، *الحلل السندسیة*، بیروت، ۱۳۵۵ق؛ عنان، محمد عبدالله، *الآثار الاندلسیة الباقیة*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، *تاریخ دولت اسلامی در اندلس*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *تراجم اسلامیة شرقیة و اندلسیة*، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، *عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، *نهایة الاندلس و تاریخ العرب المتنصرین*، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ قروی، محمد، *قضاة قرطبه*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، بیروت، ۱۹۸۲م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۸م؛ مونس، حسین، *تاریخ الجغرافیة و الجغرافیین فی الاندلس*، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نعنعی، عبدالمجید، *تاریخ الدولة الامویة فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Americana; Britannica; Chejne, A., *Muslim Spain, its History and Culture*, Minneapolis, 1974; Dozy, R., *Spanish Islam*, tr. F.G. Stokes, London, 1913; EI[1]; EI[2]; EUE; *Grand Larousse; Great World Atlas*, London, 1981; Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris/Leiden, 1950-1953; *Pauly;* WNGD.

ناهده فوزی

اِسْتِحْسان، اصطلاحی برای روشی از روشهای اجتهادی در فقه اهل سنت که غالباً در عرض قیاس مطرح می‌شود. این واژه در لغت به معنی «نیکو شمردن» است و در فقه سدهٔ نخستین، نمودی از عنصر اجتهاد الرأی بود که در فقه سدهٔ ۲ق، به‌ویژه نزد ابوحنیفه و پیروان او مفهومی محدودتر و مشخص‌تر یافت. مؤلفان کتب اصول فقه که در سده‌های بعد درصدد ارائهٔ تعریفی روشن از استحسان بوده‌اند، از ماهیت آن نزد فقیهان سدهٔ ۲ق تصوری مبهم داشتند و همین امر موجب می‌شد تا تشتتی گسترده در تعاریف آنان رخ نماید. در نگرشی کلی و با لحاظ کردن مشترکات مطرح شده در این تعریفات، می‌توان به اجمال، استحسان را عدول از حکم قیاس به حکمی دیگر، یا به تعبیر دیگر عمل نکردن به قیاس، در مواردی خاص و به جهتی خاص انگاشت.

با قطع نظر از ابهام موجود در تعریف، مدافعانِ استحسان در جهت اثبات حجیت آن به ادلهٔ گوناگون تمسک جسته‌اند. مهم‌ترین مستند آنان، آیهٔ «فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذینَ یَسْتَمِعونَ القَوْلَ فَیَتَّبِعونَ اَحْسَنَه» (زمر/۳۹/۱۸) بود که مردمان را به پیروی «قول احسن» فراخوانده است (نیز اعراف/۷/۱۴۵؛ زمر/۳۹/۵۵). همچنین روایتی از زبان ابن مسعود با مضمون «مارآه المسلمون حسناً فهو عندالله حسن: آنچه را مسلمانان نیکو شمارند، همان نزد خداوند نیکوست»، مورد استناد قرار گرفته، و حتیٰ در این باره به دلیل اجماع نیز تمسک شده است (نک: ابن حزم، ۱۹۵/۶؛ سرخسی، *اصول*، ۲۰۰/۲، ۲۰۷؛ غزالی، ۲۷۵/۱ به بعد؛ آمدی، ۳۹۳/۳؛ برای حدیث یاد شده، نک: احمد بن حنبل، ۲۷۹/۱؛ حاکم، ۷۸/۳).

استحسان در دو سدهٔ نخستین: از مطالعه در عبارات نقل شده از صحابه و فقهای تابعین برمی‌آید که نزد ایشان بسیار مرسوم بود که گزینش اجتهادیِ خود را نه با تعبیری قاطع به عنوان حکمی مسلّم از شریعت، بلکه با تعبیرهای چون «اَحَبُّ اِلَیَّ» بیان کنند (برای نمونه‌هایی از ابن مسعود، ابراهیم نخعی، عطاء بن ابی رباح و سفیان ثوری، نک: صنعانی، ۵۵۸/۱، ۱۴/۲، ۲۶۶، ۲۷۸، جم). مقصود از کاربرد چنین تعبیرهایی نه بزرگ شماردن رأی خود، بلکه گونه‌ای از احتیاط در صدور حکم شرعی بود. دور نیست که نخستین کاربردهای تعبیر «اَستَحسِنُ» در لسان فقیهان، بیانی از رأی اجتهادی خود بر همین شیوه بوده باشد.

در مفهومی نزدیک‌تر به تعاریف اصولی از استحسان، یکی از کاربردهای قدیم این واژه در نقل بخاری از فقیهی از تابعین (گویا از اصحاب رأی) دیده می‌شود که «اقرار مریض را به سبب سوءظن او

نسبت به وارثان جایز ندانسته است، اما سپس استحسان کرده، گفته است که اقرار مریض به ودیعه، بضاعت و مضاربه جایز تواند بود» (بخاری، ۱۲۶/۲ـ۱۲۷). در این کاربرد عنصر عدول از یک اصل، به روشنی دیده می‌شود.

درمورد ابوحنیفه که به عنوان شاخص‌ترین فقیه در عمل به استحسان شهرت یافته است، مهم‌ترین گزارش کهن، گفتاری از سهل ابن مزاحم است، مبنی بر اینکه وی در موارد قبح قیاس، روی به استحسان می‌آورد. تنها توضیح افزوده در کلام سهل، این نکته است که ابوحنیفه درباره‌ای از مسائل به «تعامل مسلمین» (عُرف) رجوع می‌کرده است (نک: مکی، ۸۲/۱؛ نیز هـ د، ۳۹۸/۵ـ۳۹۹). محمد بن حسن شیبانی نیز اوج فقاهت ابوحنیفه را در استحسان و موارد ترک قیاس متجلی دانسته است (نک: ابوزهره، ۳۴۲). در جای جای کتب فقه حنفی نمونه‌هایی از عمل ابوحنیفه به استحسان یافت می‌شود که می‌توان در تحلیل کلی این موارد، عوامل اصلی مؤثر در عدول وی از قیاس را نکاتی چون ناسازگاری قیاس با روابط متعارف اجتماعی، جریان مرسوم معاملات و ایجاد عُسر و حرج دانست (نک: هـ د، ۳۹۸/۵). ابوحنیفه افراط در کاربرد قیاس را نکوهش می‌کرد (نک: ابن عدی، ۲۴۷۶/۷) و گاه چنین می‌نماید که چون به کارگیری قیاس عام را در برخی از موارد قبیح می‌شمرد، با تمسک به «اثری»، آن قیاس را تخصیص می‌داد و در آن موارد خاص از قیاس عدول می‌کرد، اثری که شاید به خودی خود نزد او دلیلی ضعیف شمرده می‌شد. این شیوه نیز در فقه ابوحنیفه استحسان خوانده شده است (نک: ابن عربی، ۷۵۵/۲). این دو گونه قیاس، بعدها از سوی تحلیل‌گران فقه ابوحنیفه استحسان به قیاس و استحسان به اثر خوانده می‌شد (نک: سطور بعد).

در تألیفات قاضی ابویوسف، به عنوان قدیم‌ترین آثار فقه حنفی، عدول از قیاس به اثر بارها دیده می‌شود، روشی که ابویوسف خود نیز آن را استحسان نامیده است (مثلاً نک: ص ۱۷۸). در این استحسانات، در جانب مخالف قیاس، یک اثر و حتیٰ در مواردی یک فتوا از فقیهی متقدم (مثلاً همو، ۱۸۹) وجود دارد که خود پایهٔ مستحکمی برای حکم فقیه نمی‌نماید، بلکه رأی در این استحسانات نقش غیرقابل اغماضی دارد که ضعف سندی اثر را جبران می‌کند (نک: هـ د، ابویوسف).

محمد بن حسن شیبانی در «کتاب الاستحسان» از مجموعهٔ *الاصل* (۴۸/۳ـ۱۶۶) به تبیین پاره‌ای از احکام فقهی پرداخته که ملاک حکم در تمامی آنها استحسان و عدول از قیاس، برای مراعات عرف و گریز از عسر و حرج بوده است (نیز برای عنوان این اثر شیبانی، نک: ابن ندیم، ۲۵۷). در مقایسه‌ای کلی میان فروع فقه ابوحنیفه و دو شاگرد او، موارد متعددی به چشم می‌خورند که در آنها ابوحنیفه بر قیاس عمل کرده، و ابویوسف و شیبانی به استحسان عدول کرده و قیاس را نامناسب شمرده‌اند (نک: هـ د، ابوحنیفه، نیز ابویوسف). شاید همین امر موجب شده است تا برخی از اصولیان حنفی در سده‌های بعد چنین تصور کنند که در موارد تردد بین قیاس و استحسان، عمل به هر دو جایز است، اما قول معتبر نزد اصولیان حنفی لزوم استحسان در صورت قبح قیاس است (نک: سرخسی، *اصول*، ۲۰۱/۲؛ علاءالدین بخاری، ۴/۴).

کاربرد استحسان نه‌تنها در فقه رأی گرایان کوفه، که در فقه حدیث گرایان حجاز و شام نیز دیده می‌شود. اوزاعی فقیه نامدار شام در بحثی دربارهٔ «جاریهٔ مغنّیه» سخن از بطلان بیع آورده، و سپس تصریح کرده که «این [حکم بر پایهٔ] استحسان است و قیاس صحت را اقتضا دارد» (نک: سبکی، ۱۹۱/۳). همچنین بر پایهٔ نقل ابن قاسم، مالک بن انس فقیه حجازیان بر آن بود که استحسان ۹ عشرِ علم (فقه) است (نک: ابن حزم، همانجا) و همو در کتاب *المدونه*، موارد متعددی از عدول مالک از قیاس با نام‌گذاری صریح این روش به استحسان (۴۲۸/۵، ۴۱۷/۶) آورده است. شافعی در اواخر سدهٔ ۲ق/۸م، ضمن تدوین کلیات اصول فقه، استحسان را با این تلقی که مبنایی جز پسند شخصی ندارد، به شدت مورد حمله قرار داده، و آن را نوعی بی‌قیدی در اجتهاد انگاشته است (نک: *الام*، ۲۷۰/۷ـ۲۷۷، *الرسالة*، ۵۰۳ـ۵۰۸). او در رد این شیوهٔ فقهی، علاوه بر بحثهای پراکنده در آثار مختلف خود، کتابی مستقل با عنوان *ابطال الاستحسان* پرداخته بود (نک: ابن ندیم، ۲۶۴؛ نیز مزنی، ۴۳۱). شافعی در تعبیرات کوتاه و تند خود، استحسان را «تعطیل قیاس» دانسته (همان، ۵۰۵)، و این جمله از او شهرت یافته است که «من استحسن فقد شرع: هر آن کس که استحسان کند، در واقع تشریع کرده است» (نک: غزالی، ۲۷۴/۱). از ناقدان و مدافعان شافعی اشاراتی بر این نکته دیده می‌شود که شافعی خود نیز در ۳ مسألهٔ فقهی، در ابواب متعهٔ طلاق، شفعه و مکاتبه به استحسان روی آورده، و عمل خود را نیز استحسان نامیده است (مثلاً نک: علاءالدین بخاری، ۱۳/۴؛ سبکی، همانجا؛ برای مسأله‌ای چهارم در باب حدّ سارق، نک: آمدی، ۳۹۱/۳).

استحسان در منابع اصولی: با شکل‌گیری مذاهب فقهی، اختلاف دربارهٔ استحسان که از مباحثات شافعی نشأت گرفته بود، استمرار یافت و دامنهٔ آن به آثار اصولی کشیده شد که موج تألیف آنها از سدهٔ ۴ق/۱۰م آغاز شد. با نگرشی تحلیلی باید گفت شافعی شیوه‌ای فقهی با عنوان «استحسان» را مورد حمله قرار داده بود که آن را ترک یک دلیل شرعی (قیاس) بدون در دست داشتن دلیلی معتبر می‌انگاشت، اما استحسان بدین معنا اگر پیش از شافعی وجود داشته است، به تحقیق پس از تدوین علم اصول، هرگز نمی‌توانست از سوی فقیهی معتبر از هر مذهب فقهی موردتأیید قرار گیرد. خوارزمی در گزارش خود دربارهٔ جایگاه استحسان نزد مذاهب سدهٔ ۴ق، آن را در زمرهٔ ادلهٔ مورداختلاف آورده، و از مختصات فقه حنفی شمرده است؛ درحالی که او عدول از تعمیم یک حکم عام در مواردی خاص به رعایت عرف و گریز از عسر و حرج نزد مالکیان را استصلاح، و نه استحسان نامیده است (ص ۷، ۹). گویا در این عصر حنفیان به عنوان تنها هواداران این شیوه، آن را با همین نام موردحمایت قرار می‌دادند و در برابر حملات شافعیان پاسخ‌گو بودند، در حالی که این اختلاف ثمرهٔ عملی چندانی نداشت.

برخلاف اقلیتی از حنفیان چون ابوجعفر طحاوی که بنابرآنچه بدو منسوب داشته‌اند، راه انکار استحسان را در پیش گرفت (نک: ابن حزم، ۱۹۵/۶؛ نیز برای نقدی بر استحسان منسوب به بشر مریسی، نک: سبکی، ۱۹۰/۳)، غالب اصولیان حنفی با پافشاری بر مشروعیت استحسان، در تعاریفی که از استحسان موردنظر خود به‌دست می‌دادند، شیوه‌ای را مطرح می‌ساختند که نمی‌توانست از سوی اصولیان دیگر مذاهب اهل سنت موردانکار قرار گیرد. ابوالحسن کرخی (د ۳۴۰ق) در تعریف استحسان، آن را عبارت از عدول مجتهد در یک مسأله از حکم کردن به مثلِ مواردِ نظیر (قیاس) به انگیزهٔ وجود وجهی قوی‌تر که عدول را اقتضا کند، دانسته است (نک: علاءالدین بخاری، ۳/۴؛ ابن حاجب، ۲۰۷؛ قس: ابوالحسین بصری، ۸۴۰/۲، که با پایه قرار دادن تعریف کرخی، دلیل ترک شده در استحسان را اعم از قیاس دانسته است). در تعاریف دیگرگاه آن وجه اقتضا کنندهٔ عدول، به‌طور روشن‌تری بازتاب یافته است: وجه مقتضی عدول گاه قیاسی دقیق‌تر یا قوی‌تر از قیاس نخست دانسته شده (مثلاً نک: پزدوی، ۳/۴؛ ابوالحسین بصری، ۸۳۹/۲؛ نیز ابن حزم، ۱۹۸/۶)، و گاه آن وجه، ناسازگاری نتیجهٔ قیاس با عرف و ایجاد عسر و حرج انگاشته شده است (مثلاً نک: سرخسی، *المبسوط*، ۱۴۵/۱؛ جرجانی، ۱۳). به عنوان نتیجه‌گیری، باید یادآور شد که تعریف ارائه شده از سوی کرخی و تعریفات ثانوی هماهنگ با آن، عملاً با نتایج یک مطالعهٔ تحلیلی دربارهٔ استحسانات موجود در فقه ابوحنیفه سازگاری دارد.

برپایهٔ آنچه یاد شد، در آثار اصولی حنفیان، استحسان به اعتبار وجهِ عدول بر دو قسم است: استحسان القیاس و آن استحسانی است که در آن عدول از یک قیاس جلی و ضعیف الاثر به قیاس دیگری است که خفی، اما قوی‌الاثر است؛ قسم دیگر استحسانی است که وجه عدول در آن عنایت به یک اثر، اجماع یا ضرورتی بوده باشد که ترک قیاس را اقتضا دارد (نک: سرخسی، *اصول*، ۲۰۲/۲-۲۰۳؛ پزدوی، ۵/۴-۶).

به هر تقدیر برپایهٔ چنین برداشتی از استحسان حنفی بود که عالمانی از حنفیه چون سرخسی و پزدوی و عالمانی از دیگر مذاهب چون ابن سمعانی شافعی و ابن حاجب مالکی، اختلاف دربارهٔ مشروعیت استحسان را نزاعی لفظی پنداشته‌اند (نک: سرخسی، همان، ۲۰۱/۲؛ پزدوی، ۱۳/۴؛ شوکانی، ۲۴۱، به نقل از ابن سمعانی؛ ابن حاجب، ۲۰۸).

در میان تعریفهای ارائه شده از سوی حنفیان، گاه تعاریف دیگری نیز دیده می‌شوند که با تعریفهای یاد شده تفاوت پایه‌ای دارند. برخی از حنفیان، استحسان را ترک عمل به قیاس در برخی از موارد شمول آن دانسته‌اند و آن را به‌گونه‌ای از تخصیص بازگردانیده‌اند (نک: ابواسحاق، ۳۳۱). اما تعریفی که آمدی (همانجا) از قول برخی از حنفیان نقل کرده، و برپایهٔ آن استحسان دلیلی دانسته شده است که در اندیشهٔ مجتهد خطور می‌کند و کلمات را یارای بیان آن نیست، برداشتی غریب است که راه را بر ناقدان می‌گشاید.

با وجود نمونه‌هایی از کاربرد تعبیر استحسان در فقه مالک و ستایشی که ابن قاسم، به نقل از مالک، دربارهٔ استحسان آورده است (نک: سطور پیشین)، در سده‌های بعد هرگز مالکیان همچون حنفیان به کاربرد استحسان شهرت نیافته‌اند. از پیشینیان مالکی، اصبغ بن فرج، کاربرد استحسان را در فقه غالب‌تر از قیاس دانسته است (نک: ابن حزم، ۱۹۵/۶؛ شاطبی، *الموافقات*، ۲۰۹/۴)، اما دربارهٔ ماهیت استحسان مالکی، باجی به اجمال آن را دلیلی قوی‌تر از دلیل دیگر شمرده (شوکانی، همانجا؛ نیز شاطبی، *الاعتصام*، ۱۳۸/۲)، و ابن انباری به روشنی آن را به کار گرفتن «مصلحت جزئیه» در برابر یک قیاس کلی دانسته است (نک: شوکانی، همانجا؛ نیز نک: شاطبی، *الموافقات*، ۲۰۵/۴-۲۰۶). ابن عربی در تفسیر استحسان مالکی، آن را برگزیدن «ترک مقتضای دلیل بر طریق استثنای ترخص»، به دلیل معارضهٔ وجهی معارض در برخی از مقتضیات آن دانسته است. وی استحسان را بر چند قسم تقسیم کرده است: ترک دلیل به جهت مراعات عرف، ترک آن به جهت مصلحت، ترک آن به جهت اجماع و ترک آن به جهت گریز از عسر و حرج (نک: شاطبی، همان، ۲۰۷/۴-۲۰۸؛ نیز برای تعریفی قریب به آن از ابن رشد، نک: همو، *الاعتصام*، ۱۳۹/۲). در یک مقایسهٔ کلی باید پذیرفت که استحسان در فقه مالکی دامنه‌ای محدودتر نسبت به فقه حنفی دارد و یکی از مبانی اصلی آن رعایت مصالح است که همواره از ممیزات فقه مالکی به‌شمار می‌رفته است (نک: ه د، مصالح مرسله). وجود محدودیتهایی در کاربرد استحسان نزد مالکیان و رواج نداشتن نام‌گذاری این روش به استحسان نزد آنان، موجب شده است تا برخی از اصولیان مالکی، با قاطعیت مالکیان را در کنار شافعیان از مخالفان استحسان به‌شمار آورند (مثلاً نک: ابن حاجب، ۲۰۷؛ شوکانی، ۲۴۰، به نقل از قرطبی؛ نیز نک: آمدی، ۳۹۰/۳).

در فقه حنبلی، نمونه‌هایی از عمل به استحسان و عدول از قیاس، با تصریح به اصطلاح استحسان در کتب *مسائل احمد*، نقل گردیده، و گاه نیز از دیگرسو نکوهش استحسانِ بی‌پایه از زبان احمد نقل شده است (برای توضیح، نک: ابن قدامه، ۱۴۷؛ ترکی، ۵۰۹-۵۱۰). از همین‌رو، گاه نام حنبلیان درشمار پذیرندگان استحسان (ابن حاجب، آمدی، همانجاها) و گاه در عداد مخالفان آن (نک: عطار، ۳۹۵/۲) آورده شده است.

دربارهٔ دیگر مذاهب فقهی، به‌اختصار باید بیان داشت که زیدیان در تأیید استحسان با حنفیان همراهند؛ امامیه و ظاهریه اساس مشروعیت قیاس و به تبع آن استحسان را انکار دارند؛ اما اباضیه، اگرچه استحسانِ بی‌پایه را به نقد می‌گیرند، در روشهای فقهی خود از عمل به استحسان روی‌گردان نبوده‌اند (نک: سیابی، ۳۵۵).

مآخذ: آمدی، علی، *الاحکام فی اصول الاحکام*، به‌کوشش ابراهیم عجوز، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حاجب، عثمان، *منتهی الوصول و الامل*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حزم، علی، *الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابن عربی، محمد، *احکام القرآن*، به‌کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، *المدونة الکبریٰ*، قاهره،

۱۳۲۴- ۱۳۲۵ق؛ ابن قدامهٔ مقدسی، عبدالله، *روضة الناظر*، به‌کوشش سیف‌الدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، «اللمع فی اصول الفقه»، همراه *تخریج الاحادیث* غماری، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابوالحسین بصری، محمد، *المعتمد*، به‌کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابوزهره، محمد، *ابوحنیفة*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، *صحیح*، همراه با حاشیهٔ سندی، قاهره؛ یزدوی، علی، «اصول الفقه»، در حاشیهٔ *کشف الاسرار* (نک: هم ، علاءالدین بخاری)؛ ترکی، عبدالله، *اصول مذهب احمد بن حنبل*، عین شمس، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ سبکی، عبدالوهاب، *الابهاج فی شرح المنهاج*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۴م؛ سرخسی، محمد، *اصول*، به‌کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ همو، *المبسوط* ، قاهره، مطبعة الاستقامه؛ سیابی، خلفان، *فصول الاصول*، مسقط ، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ شاطبی، ابراهیم، *الاعتصام*، قاهره، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ همو، *الموافقات*، قاهره، المکتبة التجاریه؛ شافعی، محمد، *الام*، بولاق، ۱۳۲۱-۱۳۲۶ق؛ همو، *الرسالة*، به‌کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شوکانی، محمد، *ارشاد الفحول*، قاهره، مکتبة مصطفی البابی الحلبی؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به‌کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ عطار، حسن، *حاشیة علی جمع الجوامع*، قاهره، المکتبة التجاریه؛ علاءالدین بخاری، عبدالعزیز، *کشف الاسرار*، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ غزالی، محمد، *المستصفی*، بولاق، ۱۳۲۲-۱۳۲۴ق؛ *قرآن کریم*؛ محمد بن حسن شیبانی، *الاصل*، به‌کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ق؛ مزنی، «المختصر»، همراه *الام* شافعی، بیروت، دارالمعرفه؛ مکی، موفق، *مناقب ابی حنیفة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ق .

احمد پاکتچی

اِستِخاره، عنوانی عام برای آنگونه از آداب دینی که با انجام دادن آنها، شخص انتخاب احسن را از خداوند می‌طلبد. استخاره در لغت، طلب و خواستن بهترین در امری است (نک: ابن‌منظور، ذیل خیر)، اما در اصطلاح دینی، واگذاردن انتخاب به خداوند در کاری است که انسان در انجام دادن آن درنگ و تأمل دارد. گاه در روایات، استخاره مشاوره‌ای با خداوند دانسته شده است (مثلاً نک: برقی، ۵۹۸؛ ابن بابویه، ۵۶۲/۱). در منابع دینی از دیرگاه دربارهٔ استخاره گفت و گو شده، و برای آن، آدابی از دعا، نماز و ذکر بیان گردیده است. استخاره کردن در امری که در شرع، حکمی روشن دارد، روا نیست و تنها در کارهای مباح یا در انتخاب میان دو مستحب، نیکو و پسندیده است (نک: ابن طاووس، ۱۶۷-۱۶۸، ۱۷۲ به بعد؛ ابن حجر، ۱۵۴/۱۱).

از برخی روایات چنین برمی‌آید که در دورهٔ پیش از اسلام، نوعی «استخاره از الله» در میان عرب معمول بوده است (نک: ابن سعد، ۱۷۱/۸؛ ابوالفرج، ۹۲/۱۹)، ولی دربارهٔ چگونگی آن شرحی داده نشده است. از نخستین نمونه‌های عمل به استخاره در دورهٔ اسلامی روایتی از حضرت علی (ع) است، مبنی بر اینکه چون پیامبر (ص) وی را به یمن فرستاد، او را بر به‌کارگیری استخاره، آنگاه که تصمیم‌گیری دشوار گردد، ترغیب کرد (طوسی، *امالی*، ۱۳۵/۱). همچنین به هنگام رحلت حضرت رسول (ص) و بروز اختلاف نظر میان صحابه در کیفیت دفن آن حضرت، به‌دنبال دو کس فرستادند که یکی به شیوهٔ مکیان زمین را می‌شکافت و یکی به‌روش مدنیان لحد می‌ساخت؛ آنگاه عبارت «اللهم خِرْلِرَسولِک» را بر زبان آوردند و امر را بر آن نهادند که هر یک زودتر رسد، روش او را به‌کار بندند (نک: ابن سعد، ۲(۲)/۷۴-۷۵؛ ابن ماجه، ۴۹۶/۱؛ نیز نک: مجلسی، ۵۱۸/۲۲، ۵۲۹). استخاره و طلب کردن بهترین از خداوند نزد مذاهب گوناگون اسلامی امری پسندیده شمرده شده، و در این باره احادیثی چند از پیامبر (ص) و ائمهٔ اطهار (ع) نقل شده است (نک: احمد بن حنبل، ۱۶۸/۱؛ برقی، ۵۹۸-۵۹۹).

در حدیثی نبوی به روایت جابر به چگونگی نماز استخاره پرداخته شده است. در این حدیث که از منابع اساسی در مباحث فقهی مربوط به نماز استخاره به‌شمار می‌آید، دعای ویژه‌ای نیز برای تعقیب این نماز آمده است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۳۴۴/۳؛ بخاری، ۱۶۲/۷؛ ترمذی، ۳۴۵/۲-۳۴۶). در منابع امامیه به علاوه، احادیث دیگری به نقل از ائمه(ع) در آداب نماز استخاره آمده است (نک: کلینی، ۴۷۰/۳ به بعد؛ ابن بابویه، ۵۶۲/۱ -۵۶۳؛ طوسی، *تهذیب*...، ۱۷۹/۳ به بعد). نماز استخاره نزد فقیهان از نمازهای مستحب یا مسنون شمرده شده است (مثلاً نک: ابن ادریس، ۳۱۳/۱؛ سید بکری، ۲۵۷/۱). به‌اتفاق مذاهب فقهی، نماز استخاره دو رکعت است و بنا بر قول مشهور نزد مذاهب گوناگون، بهتر آن است که در قرائت این نماز پس از فاتحة الکتاب، در رکعت نخست سورهٔ کافرون و در رکعت دوم سورهٔ اخلاص خوانده شود (مثلاً نک: غزالی، ۱۸۵/۱؛ نووی، «الاذکار»، ۳۵۴/۳؛ ابن عابدین، ۵۰۶/۱؛ بدون تصریح به ترتیب: کلینی، ۴۷۲/۳؛ ابن بابویه، ۵۶۲/۱). در یک روایت امامی نیز قرائت سوره های حشر و رحمن در رکعت نخست و سوره‌های معوذتین و اخلاص در رکعت دوم توصیه شده است (نک: کلینی، ۴۷۰/۳؛ طوسی، همان، ۱۸۰/۳). افضل آن است که نماز استخاره در اماکن مقدس چون مساجد و مشاهد گزارده شود (نک: شهید اول، ذیل نماز استخاره؛ نیز نک: عوفی، ۲۱۰/۱). در روایات امامیه، نمونه‌هایی از توصیه به اقامهٔ این نماز در مسجد النبی(ص) (کلینی، ۴۷۱/۳) و نیز به‌جای آوردن آداب استخاره در مشهد امام حسین (ع) (حمیری، ۲۸) وارد شده است.

علاوه بر استخاره با گزاردن نماز، استخاره به معنی دعا به درگاه خداوند و طلب بهترین، در فرهنگ اسلامی جایگاه ویژه‌ای داشته است؛ گفتنی است که ابن ادریس (۳۱۴/۱) با یاد کردن این نکته که استخاره در زبان عرب اساساً به معنای دعاست ،بر این جایگاه تأکیدی ویژه داشته، و بر لزوم پیراستن سنت استخاره از زوائد توصیهٔ اکید کرده است (نیز نک: سطور بعد). دعای ۳۳ از *صحیفهٔ سجادیه* نیایشی برای استخاره است و در آن از خداوند درخواست می‌شود تا آنچه مشیت و خواستهٔ حق است، الهام فرماید. در جوامع روایی به آداب و سنن استخاره پرداخته شده، و روایاتی در این باب به نقل از پیامبر اکرم و ائمهٔ اطهار گردآوری شده است (نک: شوکانی، ۱۸۹-۱۹۰؛ حرعاملی، ۲۰۴/۳-۲۲۱؛ مجلسی، ۲۲۲/۸۸-۲۴۲). آثار مستقلی نیز به‌خصوص از سوی عالمان امامی در موضوع استخاره تألیف شده است که از آن میان می توان به طور خاص کتاب *فتح الابواب* از ابن طاووس را یاد

کرد (برای کتاب‌شناسی این آثار، نک: خفاف، ۴۷- ۵۵؛ نیز برای یک تألیف کهن با عنوان *الاستخارة و الاستشارة*، نک: نووی، *تهذیب...*، ۱(۲)/۲۵۶).

گفتنی است که در برخی منابع علاوه بر نماز استخاره و دعا، به روشهای خاصی نیز در این مورد اشاره شده که گاه سندیت آنها مورد بحث و تأمل بوده است:

۱. استخاره به *قرآن*: نخست باید به روایت الیسع قمی از امام صادق (ع) اشاره کرد که به موجب آن شخص استخاره کننده به هنگام آماده شدن و قیام برای نماز، مصحف را می گشاید و به نخستین امری که در آن می بیند، عمل می‌کند (طوسی، *تهذیب*، ۳/۳۱۰؛ کفعمی، ۳۹۱، بدون اشاره به نماز). در شیوه‌ای دیگر که طبرسی بدون ذکر مستند، آن را آورده است، شخص پس از به‌جای آوردن نماز مخصوص و دعا، مصحف را می گشاید و ۷ برگ را شمرده، پاسخ خود را در برگ هفتم و سطر یازدهم می جوید (نک: طبرسی، حسن، ۳۲۴؛ نیز ابن طاووس، ۲۷۷). از اشارات جسته و گریخته در منابع برمی‌آید که چنین روشهایی نزد گروههایی از اهل سنت نیز تداول داشته است (مثلاً نک: همو، ۱۵۶، به نقل از *دعوات* مستغفری؛ ابن حاج، ۱/۲۷۸؛ زبیدی، ۲/۲۸۵-۲۸۶).

در حدیثی از امام صادق (ع) از تفأل به *قرآن* کریم نهی شده است (کلینی، ۲/۶۲۹) و گاه در بیان وجه آن چنین گفته‌اند که مراد از تفألِ منهی ، استفسار و پیش بینی حوادث آینده به *قرآن* است، یا اینکه در نهی نظر به تشبه به مردم جاهلیت در تفأل و تطیر بوده است. ملاک نهی هرچه باشد، برخی از علما سعی داشته‌اند تا فرقهایی را میان تفأل به *قرآن* و استخاره به آن قائل شوند (مثلاً نک: فیض، ۵/۱۴۱۶-۱۴۱۷). گفتنی است که برخی از عالمان اهل سنت نیز با پرداختن به مسألهٔ تفأل به *قرآن*، آن را به دور از سنت دانسته، و مورد نقد قرار داده‌اند (ابن حاج، زبیدی، همانجاها).

۲. استخاره با رقاع: در یکی از روشهای استخاره با رقاع دو دستور «إفْعَل» و «لا تَفْعَل» بر دو رقعه نوشته می‌شود و استخاره کننده با به‌جای آوردن آدابی خاص یکی از آن دو را بر می دارد و به مقتضای آن عمل می کند (نک: کلینی، ۳/۴۷۳؛ طوسی، همان، ۳/۱۸۲؛ نیز نک: طبرسی،احمد،۳۱۴). در روشی دیگر ۶ رقعه به‌کار می‌رود و آنچه در ۳ رقعه متفقاً دستور «افعل» آید، بدان عمل می‌شود (نک: کلینی، ۳/۴۷۰؛ طوسی، همان، ۳/۱۸۱؛ نیز نک: طبرسی، حسن، ۲۵۶). روایت نخست بدون ضبط اسناد به یکی از ائمه(ع) منسوب گردیده، و روایت دوم از امام صادق(ع) نقل شده است. ابن ادریس (۱/۳۱۳-۳۱۴) و محقق حلی (ص ۳۰۴) استخاره با رقاع را مورد انتقاد قرار داده، و برگرفته از اخبار غیرمعتبر دانسته‌اند. شیخ مفید نیز بر شذوذ این اخبار و ضعف اسناد آن اشاره نموده است (نک: ص ۲۱۹). برخی نیز چون علامهٔ حلی (۱/۱۲۸) و شهید اول (همانجا) این انتقاد را وارد ندانسته اند .

۳. استخاره با سبحه (تسبیح): در این نوع استخاره، پس از خواندن دعایی مخصوص، به اندازهٔ یک قبضه از تسبیح را جدا کرده، دانه ها را دو دو می‌شمارند؛ در صورتی که بازمانده یک باشد، امر مورد نظر را خوب می‌انگارند. برپایهٔ آنچه شهید اول (همانجا) یادآور شده، این نوع «استخاره به عدد» در سده‌های نخستین اسلامی رواج نداشته است؛ تنها ابن طاووس (۲۷۲-۲۷۳) بر پایهٔ روایتی که از امام غایب (ع) نقل کرده، استناد این سنت را به ائمه (ع) باز گردانیده است (نیز نک: کفعمی، ۳۹۱-۳۹۲؛ صاحب جواهر، ۱۲/۱۷۲-۱۷۳).

مآخذ: ابن ادریس، محمد، *السرائر*، قم، ۱۴۱۰ق؛ ابن بابویه، محمد، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ ابن حاج، محمد، *المدخل*، قاهره، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمد، *فتح‌الباری*، بولاق، ۱۳۰۱ق؛ ابن‌سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به‌کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۳۲۱ق؛ ابن طاووس، *فتح الابواب*، به‌کوشش حامد خفاف، قم، ۱۴۰۹ق؛ ابن عابدین، محمد، *ردالمحتار*، بولاق، ۱۲۷۲ق؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به‌کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ق؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به‌کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ حمیری، عبدالله، *قرب الاسناد*، تهران، ۱۳۶۹ق؛ خفاف، حامد، مقدمه بر *فتح‌الابواب* (نک: هم ، ابن طاووس)؛ زبیدی، محمد، *اتحاف السادة المتقین*، قاهره، ۱۳۱۱ق؛ سیدبکری، ابوبکر، *اعانة الطالبین*، قاهره، ۱۳۵۶ق؛ شوکانی، محمد، *تحفة الذاکرین*، بیروت، عالم‌الکتب؛ شهید اول، محمد، *الذکری*، چ سنگی، ۱۲۷۱ق؛ صاحب جواهر، محمدحسن، *جواهر الکلام*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ *صحیفهٔ سجادیه*؛ طبرسی، احمد، *الاحتجاج*، به‌کوشش محمدباقر خرسان، نجف، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ طبرسی، حسن، *مکارم الاخلاق*، به‌کوشش محمد حسین اعلمی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ طوسی، محمد، *امالی*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به‌کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۹ق؛ علامهٔ حلی، حسن، *مختلف الشیعة*، تهران، ۱۳۲۳ق؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، قاهره، ۱۲۸۹ق؛ فیض کاشانی، محمدمحسن، *الوافی*، اصفهان، ۱۴۰۶ق؛ کفعمی، ابراهیم، *المصباح*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت،۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ محقق حلی، جعفر، *المعتبر*، چ سنگی، ۱۳۱۸ق؛ مفید، محمد، *المقنعة*، قم، ۱۴۱۰ق؛ نووی، یحیی، «الاذکار»، همراه *الفتوحات الربانیهٔ* ابن علان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ۱۹۲۷م.

عبدالامیر سلیم

اِسْتَخْر، یا اصطخر، اسطخر، شهری ساسانی و یکی از تقسیمات اداری پنجگانهٔ اوایل دورهٔ اسلامی در استان فارس. واژهٔ استخر که به معنای سخت و نیرومند است (بارتولمه، 1591؛ رایشلت، 269)، در کتیبهٔ پهلوی شاپور و کرتیر در بنای کعبهٔ زردشت (بک، 259,342,410؛ برونر، 105؛ نیبرگ، 180) و سنگ نبشتهٔ پهلوی شاپور سکانشاه بر جرز سنگی ایوان جنوبی کاخ تچر تخت جمشید (فرای، «کتیبه‌ها...»[1]، 84,85)، همچنین در *اوستا* (بارتولمه، رایشلت، همانجاها)، کتاب *ارداویرافنامه*[2] (ص 76,77)، *کارنامهٔ اردشیر بابکان* (ص ۴) و رسالهٔ «شهرستانهای ایران» (ص ۱۳۱) آمده است. اگر چه سبب اطلاق این

1. *The Persepolis...* 2. *Ardā Wirāz Nāmag.*

نام به یک منطقهٔ خاص به درستی دانسته نیست، اما برخی برآنند که واژهٔ استخر به معنای قلعهٔ نظامی بوده باشد (هرتسفلد، «تاریخ...[1]»، 45؛ فرای، «عصر زرین...[2]»، 10). افراد محلی ویرانه‌های شهر استخر را تخت طاووس می‌نامند (مصطفوی، ۲۱).

استخر پیش از اسلام: ویرانه‌های شهر استخر در درهٔ عریضی بین جلگه‌های خضرک و مرودشت (فرهنگ...، ۱۶۹؛ مصطفوی، همانجا) و در ۶۵ کیلومتری جنوب پاسارگاد و ۵ کیلومتری شمال تخت جمشید واقع است (واندن‌برگ، 23). جانب شمالی این دره ــ شمال باختری شهر مرودشت ــ به کوهستان حاجی آباد و جنوب آن به دامنه‌های شمالی کوه رحمت تخت‌جمشید محدود می‌شود (فرهنگ، نیز مصطفوی،همانجاها؛ اشمیت، 108؛ گوچ، 162). فلاندن محیط این شهر را ۸ تا ۹ کم تخمین زده است (ص ۲۹۱). از سوی دیگر گستردگی شهر استخر را می‌توان با انتخاب محلهایی برای به تصویر کشیدن نقوش شاهان ساسانی که بی‌تردید جزو استخر محسوب می‌شد، یعنی نقش رجب در فاصلهٔ ۱/۵ کیلومتری جنوب شهر و نقش رستم در ۲/۵ کیلومتری غرب آن به روشنی دریافت (اشمیت، 106؛ واندن برگ، همانجا). هر چند در منابع پیش از اسلام به محدودهٔ جغرافیایی این شهر اشاره‌ای نشده، اما به نظر می‌رسد که تقسیمات کشوری ایران در سده‌های نخستین اسلامی ادامهٔ همان تقسیمات اداری پایان دورهٔ ساسانی بوده باشد. از این رو می‌توان احتمال داد تسوجهایی که در منابع جغرافیایی اسلامی به کورهٔ استخر نسبت داده شده، بر اساس تقسیمات پیش از اسلام این منطقه بوده باشد (نک: ابن‌خردادبه، ۴۵ـ۴۶). یگانه رودی که شهر را سیراب می‌ساخته، رودخانهٔ فرواب یا پرواب (پُلوار کنونی یا سیوند) است که از شمال‌غربی شهر گذشته، سپس به جلگهٔ مرودشت می‌ریخته است (اصطخری، *مسالک الممالک*، ۱۲۱؛ ابن بلخی، ۱۲۷).

پیشینهٔ تاریخی: در منابع دورهٔ اسلامی دربارهٔ سابقهٔ تاریخی شهر استخر از دوره‌های پیشدادی و کیانی سخن به میان آمده است. بنابر آن روایات کی‌کواد(کیقباد) پس از شکست‌دادن‌افراسیاب رهسپار استخر می‌شود (فردوسی، ۷۳/۲)، گیومرث این شهر را بنا می‌نهد و هوشنگ در استخر بر تخت می‌نشیند (نک: طبری، ۵۷۰/۱؛ حمزه، ۲۳؛ ابن بلخی، ۱۲۱؛ *مجمل التواریخ*...، ۳۹). اشمیت با استفاده از خرده‌سفالهای منقوش به دست آمده از شهر باستانی استخر، زمان نخستین استقرار در محل را به هزارهٔ چهارم ق م می‌رساند (ص 105). همچنین وی امکان وجود استقراری را در دورهٔ عیلامی یعنی هزارهٔ دوم ق م در این منطقه بعید نمی‌داند. وجود نقش برجستهٔ عیلامی در زیر یکی از نقوش برجستهٔ ساسانی (نقش بهرام دوم) در مقابر نقش رستم مؤید این نظریه است (همانجا؛ هرتسفلد، «کشفیات...[3]»، 228،«تاریخ»، 5).

در میان‌بسیاری از مآخذ یونانی و اسلامی خلطی در بیان مشخصات پرسپولیس و استخر صورت گرفته، چه هنگامی که از ویرانه‌های پرسپولیس سخن به میان می‌آید، مشخصات آن مربوط به شهر نوبنیاد استخر است و در برخی موارد نام پارسه مترادف نام استخر ذکر می‌شود (ابن بلخی، ۱۲۶ـ۱۲۷؛ حمدالله، ۱۲۰؛ مسعودی، مروج...، ۷۶/۴ـ۷۷؛ نیز نک: هرتسفلد، همان، 45).

آگاهی ما از شهر استخر در عهد هخامنشی بسیار اندک است و به نظر می‌رسد که این شهر در کنار پرسپولیس شهری معمولی بوده (اشمیت، همانجا)، و ظاهراً پس از ویرانی تخت جمشید جانشین آن شده است (هرتسفلد، همانجا). در رویدادنامه‌های سریانی در بارهٔ شهر استخر و نقل مکان خاندانهای ایرانی به شهر کرخ بیت سلوق یا کرکوک کنونی در روزگار داریوش (۵۲۲ـ۴۸۶ ق م) سخن به میان آمده است و در اینگونه متون به روشنی گفته شده که آنها ۵ خاندان از استان استخر بودند (پیگولوسکایا، ۶۱). در زمان سلوکوس اول(۳۱۲ـ۲۸۱ ق م) نیز برخی از خاندانهایِ اشراف استخر را به کرکه (بین النهرین بالا) کوچ دادند (بیکرمان، 17). اما ترسیم مشخصات تاریخی شهر استخر در عهد سلوکیان مبتنی بر سکه‌هایی است که طی کاوشهای باستان‌شناسی یافت شده‌اند (اشمیت، 107؛ بالسر، 86).

با توجه به طرح و ساختمان سکه‌های به دست آمده، تاریخ شهر را به ۳ دوره می‌توان تقسیم کرد: نخست دوره‌ای که سبک و ساختمان سکه‌ها شباهت بسیار نزدیکی به سکه‌های شاهان سلوکی دارد. سلوود احتمال داده که تاریخ ضرب نخستین سکه‌های پارس در حدود ۲۵۰ق‌م بوده، و در ۲۰۵ ق م نیز ضرب آنها احتمالاً متوقف شده است (ص 302؛ قس: هیل، مقدمه، 161؛ هرتسفلد ، همان، 49). دورهٔ دوم مربوط به دوره‌ای است که شاهان محلی پارس از سلوکیان تبعیت نمی‌کردند. این گروه از سکه‌های پارس که در سبک و ساختمان متمایز از سکه‌های پیشین است، به صورت مستقل ضرب می‌شدند و شاید اندکی پس از ۱۹۰ ق م ضرب شده باشند (سلوود، 303). در دورهٔ سوم ظاهراً ضرب سکه‌های محلی به سبب چیرگی اشکانیان بر بین النهرین و فشار آنان برای به تصرف در آوردن کامل پارس در حدود ۱۴۰ ق م متوقف گردید، اما با از سرگیری ضرب این سکه‌ها از سوی پادشاهان فارس در حدود ۹۰ ق م که نشانه‌ای از آزادی بیشتر در این دوره است، می‌توان پس از یک دورهٔ فترت از تاریخ شهر سخن گفت. به هر روی، استخر کرسی پارس و شهری که فاصلهٔ چندانی با تخت جمشید نداشت، محل ضرب این سکه‌ها بود (هرتسفلد، همان، 47؛ سلوود، 304،302).

در دورهٔ اشکانی آتش مقدس در آتشکدهٔ آناهیتا در استخر فروزان بود و ساسان یکی از روحانیان آن عصر ریاست این پرستشگاه را بر عهده داشت (طبری، ۳۷/۲؛ کریستن سن، ۱۰۶؛ اشمیت، 105). شورشها و دگرگونیهایی که در آغاز سدهٔ ۳ م در ایالت پارس به وقوع پیوست، موجب زوال اشکانیان و خاندان حاکم در شهر استخر شد. در

---

1. *Archaeological...* 2. *The Golden Age...* 3. «Recent Discoveries...»

این تاریخ، استخر به دست گوچیهر بازرنگی افتاد (طبری، ۳۸/۲). ظاهراً پس از ۲۱۲م پابک پدر اردشیر بر حاکم استخر شورید و گوچیهر را کشته، امور شهر را در دست گرفت (همو، ۳۷/۲- ۳۸؛ کریستن‌سن، همانجا). پس از روی کار آمدن ساسانیان، هرچند اردشیر پایتختی جدید به نام اردشیرخره (ه م) نزدیک فیروزآباد فعلی بنا کرد و تیسفون مرکز اداری امپراتوری ساسانیان شد، اما استخر به مثابهٔ محل سنتی خاندان ساسانی باقی ماند و از اهمیت بسیاری برخوردار شد (اشمیت، 106). ظاهراً در عهد شاپور ذوالاکتاف (۳۱۰- ۳۷۹م) جمعیت شهر تقلیل یافت، زیرا وی ۱۲ هزار تن از مردم استخر و دیگر شهرها را به نصیبین کوچاند (طبری، ۶۰/۲).

با آنکه بیشتر پادشاهان ساسانی در تیسفون تاج گذاری می‌کردند، احتمالاً آداب و تشریفات دیگری نیز در استخر که موطن اصلی ساسانیان در ولایت فارس بود، برپا می‌شد (فرای، «تاریخ...[1]»، 121). این امر علاوه بر اهمیت سنتی شهر، قدرت کافی بزرگان استخر را در ادارهٔ امور دولت ساسانی و همچنین نقش خاستگاه ساسانیان را در تغییرات سیاسی و کار دولتمردان روشن می‌سازد. به روایت طبری کتاب *اوستا* نیز در محلی به نام دژنپشت در استخر باقی بود (۵۶۱/۱) و چنانکه مسعودی در ۳۰۳ ق از شهر دیدن کرده، آن را مرکز علوم و اخبار ملوک وصف کرده است (*التنبیه*...، ۱۰۶). افزون بر وجود آتش مقدس در استخر، نشان امپراتوری و گنجینهٔ سلطنتی نیز احتمالاً در آنجا نگهداری می‌شد (اشمیت، همانجا).

در اواخر دورهٔ ساسانیان، استخر همچنان جایگاه خود را حفظ کرد، چنانکه پس از سقوط تیسفون در سال ۱۴ هجری یزدگرد به این شهر درآمد و بر اساس سکه‌های یافت شده، به نظر می‌رسد که او دربار دوم خود را در آنجا برپا کرد (حصوری، ۵۰-۵۱؛ نیز قس: واکر، 3-1، لوحهٔ I، شم 1، «a»). ازاین‌رو، ظاهراً مردم در فارس به تحریک یزدگرد و یا دست کم به سبب حضور کوتاه وی در آن دیار بر اعراب شوریدند (نک: طبری، ۲۶۵/۴؛ بلاذری، ۳۸۸- ۳۸۹). برپایهٔ روایات، شهر استخر در ۲۹ق/۶۵۰م به همراه شهر باستانی اردشیرخره توسط والی بصره، عبدالله بن کریز، به تصرف درآمد (همانجا؛ *تاریخ سیستان*، ۷۹-۸۰).

آثار تاریخی: در منابع اسلامی ساختن برخی از بناها و قلعه‌ها در شهر استخر به شاهان پیشدادی و کیانی نسبت داده شده است (نک: دینوری، ۲۷؛ طبری، ۵۷۰/۱؛ حمدالله، ۱۲۰؛ نیز نک: مقدسی، محمد، ۴۴۶-۴۴۷؛ ابن بلخی، ۱۲۶).

نخستین حفاریهای باستان شناسی در استخر در ۱۹۳۲م توسط ارنست هرتسفلد انجام گرفت و بعدها این کاوشها از سوی اریش اشمیت طی سالهای ۱۹۳۵-۱۹۳۹م ادامه یافت (شیپمان، 178؛ اشمیت، 107). از جمله آثار به دست آمده، از بخشی از یک درگاه سنگی که درگاه اصلی شهر بوده است و نیز یک ستون با سرستونهایی از سر دوگاو و شماری ستونهای شیاردار می‌توان یاد کرد که سبک معماری آنها مربوط به عصر هخامنشی است. در ویرانه‌های استخر ستونهای بی‌شیاری نیز به چشم می‌خورد که از ظرافت هنری لازم برخوردار نیست و به طور قطع مربوط به دورهٔ هخامنشی نبوده، و احتمالاً متعلق به دورهٔ پس از غلبهٔ یونانیان، یعنی دورهٔ سلوکیهاست (هرتسفلد، *ایران*...، 276, 278؛ اشمیت، 106). سرستونهای سبک کُرنتی[2] با حلزونیها (پیچکها)ی جانبی حاکی از تأثیر هنر یونانی است، جز آنکه این حلزونیها از ظرافت اصلی برخوردار نیستند و تاریخ ساخت این ستونها احتمالاً مربوط به اوایل سدهٔ ۳ ق م است (هرتسفلد، همانجا). همچنین ستون و ته ستون و تخته سنگهایی از دورهٔ هخامنشی از بقایای بناهای استخر وجود دارد که در دورهٔ اسلامی برای ساختمان یک مسجد از آنها استفاده شده است (همو، نیز اشمیت، همانجاها؛ بیر، 307). طی این کاوشها همچنین قطعه سنگ حجاری شده‌ای مربوط به دورهٔ ساسانیان به دست آمد (همو، 307,309).

در دورهٔ ساسانی شهر به وسیلهٔ حصاری محکم با برجهایی در اطراف محافظت می‌شده، و دور تا دور حصار را نیز خندقی در بر می‌گرفته است. در جنوب شرقی شهر بقایای این خندق به چشم می‌خورد (اشمیت، 107). برای ساختن استحکامات شهر استخر از خشت خام استفاده کرده‌اند و نیز به نظر می‌رسد که حصارهای یاد شده، پیش از عهد ساسانیان ساخته شده باشد (همو، 121؛ گیرشمن، ۳۸۹).

مآخذ: درپایان مقاله. جواد نیستانی

استخر در دورهٔ اسلامی: جغرافی‌نگاران مسلمان استخر را که مرکز «کوره»ای به همین نام در فارس بود، از اقلیم سوم شمرده‌اند (ابن رسته، ۹۷). برخی مکانی را که بعدها جلگهٔ مرودشت ــ از قریهٔ جلوگیر تا جلودر ــ نام گرفته، تمام یا بخشی از شهر استخر دانسته‌اند (حمدالله، ۱۲۱؛ فرصت، ۱۳۲؛ سامی، ۲). به نوشتهٔ محمد مقدسی، استخر موقع سوق الجیشی ویژه‌ای داشته، و در میانهٔ دره بنا شده بوده است (ص ۷۱). در این دره، چنانکه گفته شد، رود پرواب جریان دارد که به رود کر می‌ریزد و در سمت دروازهٔ خراسان در بیرون شهر پلی شگفت به نام «پل خراسان» بر آن بسته بوده‌اند. در کنار آن ساختمانها و خانه‌هایی بنا شده بود که مربوط به عهد اسلامی است (اصطخری، *مسالک الممالک*، ۱۲۳؛ ابن حوقل، ۲۷۶/۲، ۲۷۸؛ مقدسی، محمد، ۴۳۶؛ ابن بلخی، ۱۲۷). شهر در هر دو کرانهٔ رود پرواب امتداد داشته که قسمت عمدهٔ آن در سمت غربی بوده است (بارتولد، ۱۷۳). اشمیت گزارشی از وضع بنای این خانه‌ها در دورهٔ اسلامی به دست داده است. به گفتهٔ وی احتمالاً بخشی از شهر استخر بر یک بنیاد ماقبل تاریخی، و دیگر بخشها بر شالودهٔ یکی از دوره‌های پیشین برپا شده است (ص 111؛ نیز نک: دیاکونوف، ۹۶).

راههای مواصلاتی، استخر را به دیگر شهرها پیوند می‌داد. راهی از استخر به سیرجان می‌رفته، و هم این شهر در مسیر شیراز به نیشابور بوده است (ابن خردادبه، ۵۰-۵۲، ۵۳؛ اصطخری، *مسالک و ممالک*،

1. «The Political...» 2. Corinthian

۱۱۴ـ۱۱۵؛ ابن حوقل، ۲۶۳/۲، ۲۸۳، ۲۸۴). از استخر تا شیراز ۵ منزل یا ۱۲ فرسنگ راه بوده است (ابن خردادبه، ۴۲، ۴۷، ۲۲۶؛ اصطخری، همان، ۱۱۴، ۱۱۷).

طبق برخی روایات نخستین پیشرویها در فارس به سوی استخر در خلافت عمر از طریق ولایت بحرین صورت گرفته است. در ۱۷ق علاء ابن حضرمی والی بحرین، سپاهیان مسلمان را از دریا گذراند و به سوی فارس راند. چون به طرف استخر پیش رفتند، مردمان فارس در برابر آنان ایستادند و میان مسلمانان و کشتیهایشان حایل شدند. در محلی به نام طاووس جنگی سخت درگرفت و بسیاری از ایرانیان کشته شدند. مسلمانان آهنگ بازگشت به بصره کردند، اما کشتیهایشان غرق شد. از سوی دیگر مردم استخر به سرکردگی «شهریگ» فارس راه را بر آنان بستند. از این رو عمر بر علاء خشم گرفت و او را عزل نمود و عتبة بن غزوان را از بصره مأمور بسیج نیرو برای کمک به مسلمانان کرد (نک: طبری، ۷۹/۴ـ۸۲؛ ابن اثیر، ۵۳۸/۲ ـ ۵۳۹). از پی علاء، عثمان بن ابی العاص ثقفی از سوی عمر ولایت بحرین و عمان یافت (دینوری، ۱۳۳؛ قس: ابن حجر، ۲۲۱/۲، ۲۵۹، که سال ولایت یافتن عثمان بن ابی العاص را ۱۵ق ذکر کرده است).

به روایت طبری (۹۴/۴) عمر در ۱۷ق اجازهٔ پیشروی در سرزمین ایران را داد و امیران و لشکریان را به هر سوی بپراکند. از این میان عثمان بن ابی العاص لوای کورهٔ استخر گرفت. اینان در ۱۷ق دست به تجهیز وتدارک نظامی زدند و سال بعد پیشروی خود را آغاز کردند. به گفتهٔ ابن اسحاق (نک: خلیفه، ۱۵۱/۱)، ابومعشر و واقدی (نک: طبری، ۱۷۴/۴)، نخستین فتح شهر استخر در ۲۳ق صورت گرفته است. در این سال عثمان بن ابی العاص ــ که ظاهراً تحت امر ابوموسیٰ عمل می‌کرده است (نک: قدامه، ۳۸۹) ــ چون خبر فتح کورهٔ اهواز را شنید، در فارس پیشروی کرد و بر بخشی از نواحی آنجا از جمله شهر استخر دست یافت (دینوری، همانجا؛ نیز نک: یعقوبی، ۱۵۷/۲). گویند او در «گور» با مردم استخر نبردی سخت کرد. گور گشوده شد و مسلمانان استخر را فتح کردند و پس از رفت و آمدهایی، سرانجام مردم آنجا تن به جزیه دادند (طبری، ۱۷۵/۴؛ ابن اثیر، ۴۰/۳). لیکن در اواخر خلافت عمر و آغاز خلافت عثمان (۲۳ق) شهریگ فارس، از شاهزادگان، به مخالفت برخاست و جمع بسیاری از مردم فارس را برگرد خود فراهم آورد. ابوموسیٰ اشعری که از فتح اصفهان آسوده بود، مسلمانان را بسیج کرد و راهی استخر شد. از بصره نیز مدد رسید و بار دیگر عثمان بن ابی العاص به همراه نیروهای کمکی با فارسیان مصاف داد. سپاه شهریگ شکسته شد و او و پسرش در نبردی سخت، کشته شدند (طبری، ۱۷۶/۴؛ ابن اثیر، ۴۰/۳؛ نیز نک: ابن اعثم، ۳۱۵/۲ـ۳۱۷؛ قس: خلیفه، ۱۳۵/۱، که قتل شهریگ را ضمن حوادث ۱۹ق یاد کرده است). در پی آن ابوموسیٰ یک ماه استخر را در حصار گرفت و آن را در قبال گرفتن ۲۰۰ هزار درهم نقد به صلح گشود و بر آنان جزیه بست (ابن اعثم، ۳۱۹/۲؛ قس: طبری، ۱۷۷/۴؛ ابن اثیر، ۴۱/۳).

به نظر می‌رسد آنچه توجه مسلمانان را به فتح استخر برانگیخته بود، حضور یزدگرد آخرین پادشاه ساسانی در این شهر بوده است. روایتها از این حکایت دارد که او در گیرودار فتح نخستین استخر میان شهرهای فارس چون گور و استخر در گریز بوده، و دست به تحریک و شوراندن مردم می‌زده است (نک: طبری، ۱۷۶/۴؛ ابن اعثم، ۳۱۵/۲). وی پس از پیروزی مسلمانان در نهاوند (۲۱ یا ۲۲ق)، به استخر که جایگاه خاندان پادشاهی بود، گریخت تا سپاهیانی در آنجا فراهم آورد (بلاذری، ۳۱۵؛ طبری، ۸۹/۴ـ۹۰). هنگامی که یزدگرد در اصفهان بود، «سیاه» را با ۳۰۰ مرد جنگی که ۷۰ تن آنان از بزرگ زادگان پارس بودند، به سوی استخر فرستاد و بدو فرمان داد تا نیروهای رزمی را از شهرها بسیج کند. خود نیز مردی از مرزبانان را که عنوان پاذگوسپان (پادکوست پان) داشت، بر اصفهان گمارد و به دنبال سیاه به استخر درآمد (بلاذری، ۳۷۴؛ ابن اعثم، ۳۱۳/۲).

روایتهایی در دست است مبنی بر اینکه استخر در روزگار خلافت عثمان به صورت کامل فتح شده است. به گفتهٔ بلاذری کوشش ابوموسیٰ و عثمان بن ابی العاص در فتح استخر نافرجام ماند (ص ۳۱۵). چه در زمان عثمان، باز یزدگرد با گروهی از پارسیان در استخر گرد آمدند و شهر سر از طاعت پیچید. در پی آن رشتهٔ کار در فارس پریشان شد و اسپهبد ماهک بن شاهک که یزدگرد او را به جای خود گماشته، و از بیم سپاهیان مسلمان، به داراب‌گرد رفته بود (نک: مقدسی، مطهر، ۱۹۴/۵ـ۱۹۵)، با گروهی بسیار شورش کرد و منطقه را از دست مسلمانان بازپس گرفت (ابن اعثم، ۳۳۶/۲؛ نیز نک: دینوری، ۱۳۹). از این رو، چون عبدالله بن عامر بن کریز پس از ابوموسیٰ اشعری از جانب عثمان ولایت بصره یافت، در ۲۸ق به سوی استخر روان شد. ماهک از جانب اهل شهر با او پیمان صلح بست. اما چون عبدالله بن عامر از استخر روانهٔ شهر گور شد، مردم باز شوریدند (۲۹ق) و عامل وی [عبیدالله بن معمر تیمی] را به قتل رساندند. عبدالله پس از فراغت از فتح گور، استخر را گشود (بلاذری، ۳۸۹؛ قدامه، همانجا). گفته می‌شود که او در این فتح منجنیق به کار انداخت و در نبردی سخت بسیاری از فارسیان را کشت و بیشتر اهل بیوتات (هـ م) و بزرگان اسواران را که بدانجا پناه آورده بودند، نابود کرد. گزارشها دربارهٔ شمار کشتگان نبرد استخر متفاوت و مبالغه آمیز است (نک: بلاذری، ۳۸۹ـ۳۹۰؛ قدامه، همانجا). مطابق روایت ابومعشر (نک: طبری، ۱۷۶/۴؛ نیز ابن اثیر، همانجا) و واقدی (نک: طبری، ۲۶۳/۴)، آخرین نبرد استخر در ۲۸ق بوده است (اما واقدی فرمانده این جنگ را هشام بن عامر خوانده است) که ظاهراً به رویارویی نخستین ابن عامر با اهل استخر و صلح با ماهک اشاره دارد.

به روایت دیگر عبدالله بن عامر در ۲۹ق به ولایت بصره رسید (طبری، ۲۶۴/۴؛ بلاذری، ۳۱۵). او عبیدالله بن معمر را برای سرکوب شورش استخر بدانجا فرستاد، اما وی در این نبرد جان باخت. از این رو ابن عامر با سپاهیان خود حرکت کرد و در همان سال استخر را گشود

(نک: همو، ۳۹۰؛ خلیفه، ۱۶۸/۱؛ یعقوبی، ۱۶۶/۲؛ قس: طبری، ۲۶۵/۴)، اما هنگامی که به سوی شهر گور حرکت کرد، استخر باز شورید. ابن عامر پس از فتح گور دوباره (۲۹ق) متوجه استخر شد و پس از جنگی شدید و کشتاری بسیار شهر را فتح کرد (نک: ابن اثیر، ۱۰۱/۳)، مسلمانان به شهر درآمدند و غنایم بی شمار گرفتند. ماهک نیز پیکی فرستاد و امان خواست و عبدالله بن عامر به شرط اقامت در استخر و پرداخت جزیه، امان داد (ابن اعثم، ۳۳۶/۲-۳۳۷). گفته می‌شود که در این حمله عثمان بن ابی العاص نیز از سرداران سپاه بوده است (طبری، ۲۶۵/۴، قس: ۲۵۷/۴، به روایتی از واقدی که «دومین فتح» استخر به دست عثمان بن ابی العاص در ۲۷ق گزارش شده است؛ نیز نک: ابن اثیر، ۹۴/۳).

در زمان فتح استخر، شهرهایی چون بیضا (اصطخری، *مسالک و ممالک*، ۱۱۲؛ یاقوت، ۷۹۱/۱) و شیراز (اصطخری، همان، ۱۱۱؛ ابن حوقل، ۲۷۹/۲) لشکرگاه مسلمانان بود.

در پی استقرار حکومت اسلامی در ایران به تدریج مردمان برخی ولایات و شهرها از جمله استخر (۳۹ق) سر به شورش برداشتند (طبری، ۱۳۷/۵-۱۳۸؛ نیز نک: بلاذری، همانجا؛ قدامه، ۳۸۹-۳۹۰؛ ابن حوقل، ۲۷۲/۲-۲۷۳). در زمان امویان نیز شهرهای ایران خاستگاه قیامهای ضد اموی بود و از فرقه‌های خوارج، ازارقه، بارها در استان فارس ــ از جمله در سالهای ۶۸ و ۷۷ق ــ با سپاهیان اموی درگیر شدند (نک: طبری، ۱۱۹/۶-۱۲۰، ۳۰۱؛ دینوری، ۲۷۶؛ ابن اعثم، ۲۶/۷-۲۷، ۳۱؛ مسعودی، *مروج...*، ۱۰۱/۳، ۱۹۳؛ ابن اثیر، ۲۸۲/۴؛ ابن‌ابی الحدید، ۱۶۷/۴ به بعد، نیز ۲۰۱). استخر در کشاکش این نبردها آسیب بسیار دید و رو به خرابی نهاد، از جمله اینکه قَطَریّ بن فجاءه (۷۸ق) از سران و دلاوران ازارقه که بارها سپاهیان حجاج را به هزیمت رانده بود، شهر استخر را بدان سبب که مردمانش اخبار و اطلاعات او را به مهلب گزارش می‌کردند، ویران کرد (مبرد، ۱۳۳۱/۳؛ ابن ابی الحدید، ۲۰۱/۴). افزون بر این، در پی بازسازی شیراز در ۷۴ق، استخر رونق دیرین خود را از دست داد (نک: فسایی، ۹۰۱/۲؛ نیز نک: حمدالله، ۱۱۴).

با این حال، استخر چه در زمان امویان و چه به دوران عباسیان هنوز هم مرکز مقاومتها و جنبشهایی از سوی سران مخالفان چون ابن اشعث در ۸۱ق (مسعودی، *التنبیه...*، ۳۱۴-۳۱۶)، عبدالله بن معاویهٔ طالبی در ۱۲۹ق (نک: طبری، ۳۷۱/۷-۳۷۳؛ خلیفه، ۵۸۶/۲؛ ابوالفرج، ۱۶۵-۱۶۹؛ ابن اثیر، ۳۷۰/۵-۳۷۱)، ابن قریش در ۲۴۹ق (یعقوبی، ۴۹۷/۲-۴۹۸) و محمدبن لیث در ۲۶۸ق (نک: طبری، ۶۰۱/۹؛ ابن اثیر، ۳۷۰/۷) بود. حتیٰ گاه سکه‌هایی از سوی دشمنان قدرت مرکزی در استخر ضرب می‌شده است، برای مثال نام عبدالله بن زبیر به خط فارسی میانه (پهلوی) بر سکهٔ نقره نقش شده که مربوط به ۶۳ق است (نک: اشپولر، ۳۲/۱، ۲۴۱/۲، ۲۴۲).

به علاوه، هنگامی که در نیمهٔ اول سدهٔ ۴ق آل بویه قدرت خود را در فارس گسترش دادند (۳۲۱ق به بعد)، استخر مقر علی عمادالدوله بود (ابن اثیر، ۳۲۶/۸). با اینهمه، استخر نتوانست جایگاه پیشین را بازیابد. به گفتهٔ اصطخری (نک: *مسالک الممالک*، ۱۲۳، نیز *مسالک و ممالک*، ۱۱۰) و ابن حوقل (۲۷۷/۲-۲۷۸) که در این دوره می‌زیسته‌اند، استخر در حدود نیمهٔ سدهٔ ۴ق شهر متوسطی بوده، و یک میل مساحت داشته است و در آن روزگار باروهای شهر خراب بوده است. محمد مقدسی پس از وصف این شهر گوید: امروزه گمنام و برکنار است و مردمانش کاهش یافته‌اند (ص ۴۳۶). چندی بعد استخر در جنگی که اواخر عهد ابوکالیجار صمصام الدولهٔ دیلمی (حک ۳۸۰-۳۸۸ق) روی داد، دستخوش ویرانی شد (ابن بلخی، ۱۲۷؛ *مجمل التواریخ*، ۳۹؛ حمدالله، ۱۲۱؛ زرکوب، ۲۵؛ قس: شروانی، *بستان...*، ۹۴؛ EI^2, IV/220)، به طوری که در آغاز سدهٔ ۶ق دیهکی بوده است با ۱۰۰ مرد (ابن بلخی، ۱۲۷-۱۲۸). چندی بعد در محل استخر روستاهایی بنیاد گرفت و آن منطقه «بلوک مرودشت» نامیده شد (شروانی، *حدائق...*، ۵۹). بدینگونه، استخر که زمانی مرکز بزرگ‌ترین، آبادترین و توانگرترین کورهٔ فارس بود (ابن حوقل، ۲۶۴/۲، ۲۷۸) وبه دوران پیشین جایگاه اداری والا و شکوه و جلالی خاص داشت (مقدسی، محمد، همانجا؛ ادریسی، ۴۰۶/۱)، رو به اضمحلال و نابودی گذارد. ظاهراً برخی خاندانهای سرشناس و مهم ایرانی تا سدهٔ ۴ق هنوز در استخر نامور بوده‌اند و توانسته‌اند پاره‌ای از میراث فرهنگی دورهٔ ساسانی را محفوظ نگاه دارند (نک: مسعودی، *التنبیه*، ۱۰۶). غالب مردم استخر و دیگر مناطق سردسیر (صرود) فارس چونان مردم بغداد بر مذهب اهل سنت، و در فتوا تابع مذهب اهل حدیث بوده‌اند (اصطخری، همان، ۱۲۱؛ ابن حوقل، همانجا). از استخر بزرگان و دانشمندان بسیاری برخاسته‌اند. از مشاهیر آنان می‌توان از جغرافی نگار مشهور ابراهیم بن محمد اصطخری یاد کرد.

گفته‌اند که هوای درون شهر ناسالم و هوای بیرون آن سالم بوده است (یاقوت، ۲۹۹/۱؛ ادریسی، همانجا). از نهر پرواب جویهایی در شهر جریان داشته است. وضع کشاورزی آن ظاهراً خوب بوده است، چه، غله و حبوبات و برخی میوه‌ها در آنجا به وفور به دست می‌آمده است (مقدسی، محمد، همانجا؛ حمدالله، ۷۴، ۱۲۱؛ قس: ابن حوقل، ۲۷۸/۲، ۲۸۸). گفته شده که در کوههای استخر معدن آهن وجود داشته است (*حدود العالم*، ۴۰۳؛ ابن حوقل، ۳۰۰/۲).

در نیمهٔ سدهٔ ۴ق خراج استخر با خراج شهرهای پر رونقی چون شیراز قابل قیاس بوده است (اصطخری، همان، ۱۳۷؛ ابن حوقل، ۳۰۲/۲) و مالیاتهای گرانی که برخی خاندانهای متمول این شهر پرداخت می‌کرده‌اند، حکایت از وضع نسبتاً خوب اقتصادی آنجا داشته است (نک: اصطخری، همان، ۱۲۳-۱۲۴). در استخر کرباسها و جامه‌های استخری نیکو به عمل می‌آمده، و به دیگر شهرها صادر می‌شده است (ابن عبدربه، ۲۵۳/۶؛ اصطخری، همان، ۱۳۵).

در دورهٔ اسلامی تا چندی سکه‌های پهلوی با حروف مخفف «س ت» (استخر) در جریان بوده است. همچنین بعداً سکه‌هایی مشابه، به

نـام خلیفه یا والیـان ضرب گـردید که تـاریخ آنها بـه ۷۸ق بـاز می‌گـردد (EI[2]؛ نیز نک: مایلز، 366). پس از ۷۷ق که ضرب نوع جدیدی از سکه با نوشته‌های عربی در قلمرو اسلامی آغاز شد، مسکوکات نقره‌ای در شهرهای مختلف ایران ضرب گردید. نمونه‌هایی از این دست که در استخر ضرب شده، تاریخ ۸۸ـ۱۲۹ق را دارد (اشپولر، ۲/۲۴۴ـ۲۴۵). ظاهراً در سالهای ۱۲۷ـ۱۳۲ق نیز در شهرهای ایران از جمله استخر شماری درهم و اندکی سکه‌های مسین زده بودند که شعار عباسی «قُلْ لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلاّ الْمَوَدَّةَ فِی الْقُرْبیٰ» (شوریٰ/۴۲/۲۳) بر آن نقش شده است (مایلز، 368). همچنین در عصر عباسیان، استخر از اماکن مشهور ضرب نقره در ایران بوده است. سکه‌هایی از این دوره وجود دارد که تاریخ ضرب آنها ۱۳۸ تا ۱۶۷ق است (اشپولر، ۲/۲۵۰). در زمان اصطخـری دارالضرب استخـر دیگر برپا نـبوده است (نک: اصطخری، همان، ۱۳۷).

طی کاوشهایی که اشمیت در خرابه‌های استخر انجام داد، نمونه‌هایی از سفال دورهٔ اولیهٔ اسلام شامل ظروف بدون لعاب و کوزه‌های لعابدار و نقاشی شده به دست آمد (ص 112, 113, 115).

در میان ویرانه‌های استخر چند ستون شیاردار بدون پایه و چند نیم ستون که آثار نخستین مسجد شهر بوده، در وسط شهر هنوز پا برجاست. گفته‌اند که این مسجد در محل یک آتشکدهٔ قدیمی برپا شده بود. بر یکی از آنها قسمتی از سرستونی به شکل سر دو گاو، دیده می‌شود. سنگهای بزرگ این ستونها ظاهراً از بقایای بناهای هخامنشی در استخر بوده است (هرتسفلد، *ایران*، 276، «تاریخ»، 48؛ اشمیت، 106؛ ماتسون، 221-222؛ واندن برگ، ۲۳). به روایت طبری (۴/۳۰۱) مسجد مذکور را شریک بن اعور حارثی عامل عبدالله بن عامر در استخر در ۳۱ق بنیان گذارد. وصفی که محمد مقدسی از این مسجد کرده، با تحقیقات جدید سازگار است. وی گوید: «جامع استخر مانند جامعهای شام در بازار است. ستونهای گرد دارد و سرستونش همانند سرگاو است و گویند در قدیم آتشکده بوده است. بازارها از سه سو آن را فرا گرفته‌اند» (ص ۴۳۶). یک بنای عمومی عظیم دیگر که دانسته نیست برای چه منظور بوده، به همین شیوه در دورهٔ اول اسلامی مورد استفاده قرار گرفته است (هرتسفلد، *ایران*، 278).

همچنین در آثار جغرافی‌نویسان مسلمان از قلعهٔ بزرگ استخر ساختهٔ عهد ساسانیان (واندن برگ، ۲۷ـ۲۸) سخن رفته است (نک: ابن حوقل، ۲/۲۷۲). این قلعهٔ سخت مستحکم و کهن موسوم به استخریار (نک: ابن بلخی، ۱۵۶، ۱۵۹) یک فرسنگ وسعت داشته، و آب انبارها در آن بوده است و در دورهٔ اسلامی امیری بر آن حکم می‌رانده است (مقدسی، محمد، ۴۴۶ـ۴۴۷). این قلعه در شمال باختری استخر بود (لسترنج، ۲۹۷) و همراه قلاع پیرامون آن «شکسته» و «شکنوان» (اشکنوان)، در قدیم سه گنبدان نام داشتند، اما در زمان ابن بلخی شکسته و شکنوان ویران بوده‌اند (ص ۱۲۶، ۱۵۶؛ قس: وصاف، ۲/۱۵۴). میان دره‌ای که در استخریار بوده، آب باران جمع می‌شده، و از سوی دیگر به صحرا جریان می‌یافته است. گویند عضدالدولهٔ دیلمی در آن سوی بندی بست و آبگیری بزرگ با ساروج و سنگ و گچ برآورد و در میانهٔ آن ستونهایی تعبیه نمود و آنجا را مسقف گردانید و بر بالای آن کوشکی عظیم برافراخت (حمدالله، ۱۲۰، ۱۳۲؛ زرکوب، ۲۳، ۵۰ـ۵۱). این قلعه مدتها برپا بود، تا اینکه اتابک جلال‌الدین چاولی، حاکم فارس، آن را به همراه دیگر قلاع فارس ویران کرد (همو، ۲۳). با این حال، گفتنی است که در جنگ و گریزهایی که در ادوار مختلف میان جناحهای رقیب و متخاصم صورت می‌گرفته، این قلعه به عنوان پناهگاهی مستحکم و گاه زندانی استوار دست به دست می‌گشته است (نک: وصاف، همانجا؛ زرکوب، ۸۸؛ فصیح، ۱(۲)/۲۷۹؛ میرخواند، ۴/۶۱۶؛ روملو، ۲۶۷، ۶۱۹؛ افوشته‌ای، ۳۶۰ـ۳۶۱؛ اسکندربیک، ۲۲ـ۲۳، جم؛ فسایی، ۱/۲۶۴، ۴۳۳ـ ۴۳۵، جم). دلاواله در ۱۶۲۱م (کرزن، ۲/۱۶۵، ۱۶۷) و دو قرن پس از او شروانی (*حدائق*، ۵۹) از آن دیدن کرده، و آنجا را مخروبه یافته‌اند. سامی وصفی از ویرانه‌های این قلعه و آبگیرهای درون آن به دست داده است (نک: ص ۱۱ـ۱۲).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش گ. لسترنج و نیکلسون، لندن، ۱۹۲۱م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن‌خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن‌عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اسکندر بیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ج ۱، ترجمهٔ جواد فلاطوری، تهران، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ترجمهٔ مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ همو، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ افوشته‌ای نطنزی، محمود، *نقاوة الآثار*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بارتولد، و.، *تذکرهٔ جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمهٔ حمزهٔ سردادور، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ پیگولوسکایا، ن.، *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمهٔ عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *حدود العالم*، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ حصوری، علی، *آخرین شاه*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷ـ ۱۳۸۸ق/۱۹۶۷ـ ۱۹۶۸م؛ دیاکونوف، ا.م.، *تاریخ ماد*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۷ش؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ زرکوب شیرازی، احمد، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ سامی، علی، «ویرانه‌های شهر باستانی استخر»، هنر و مردم، ۱۳۵۴ش، س ۱۴، شم ۱۵۸؛ شروانی، زین العابدین، *بستان السیاحة*، تهران، کتابخانهٔ سنایی؛ همو، *حدائق السیاحة*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ «شهرستانهای ایران»، ترجمهٔ صادق هدایت، مهر، ۱۳۲۱ش، س ۷، شم ۲؛ طبری، *تاریخ*؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش برتلس، مسکو، ۱۹۶۶م؛ فرصت شیرازی، محمد نصیر، *آثار عجم*، بمبئی،

۱۳۱۴ق؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱۰۳؛ فسایی، حسن، *فارسنامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ فلاندن، اوژن، *سفرنامه*، ترجمهٔ حسین نورصادقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ قدامة بن جعفر، *الخراج و صناعة الکتابة*، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ *قرآن مجید*؛ *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، ترجمهٔ بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ کرزن، جرج ن.، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ گیرشمن، رمان، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمهٔ محمد معین، تهران، ۱۳۵۵ش؛ لسترنج، گ.، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، ج ۳، بیروت، ۱۳۸۵ق، ج ۴، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ مصطفوی، محمد تقی، *اقلیم پارس*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، پاریس، ۱۹۱۶م؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ واندنبرگ، لوئی، *باستان شناسی ایران باستان*، ترجمهٔ عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۸ش؛ وصاف، *تاریخ*، بمبئی، ۱۲۶۹ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Ardā Wirāz Nāmag, ed. F. Vahman, London, 1986; Back, M., «Die sassanidischen Staatsinschriften», *Acta Iranica*, Leiden, 1978, vol. XVIII; Balcer, M., «Parthian and Sasanian Coins and Burials», *Iran*, London,1978,vol.XVI;Bartholomae,Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Bickerman, E., «The Seleucid Period», *The Cambridge History of Iran*, London, 1983, vol. III(1); Bier, L., «A Sculpted Building Block from Istakhr», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Berlin, 1983, vol. XVI; Brunner, Ch. J., « The Middle Persian Inscription of the Priest Kirdēr at Naqš-i Rustam», *Near Eastern Numismatics Iconography,Epigraphy andHistory*,Beirut,1974; EI[2]; Frye, R. N., «The Political History of Iran under the Sasanians», *The Cambridge History of Iran*, London, 1983, vol. III(1); id , *The Golden Age of Persia*, London, 1977; id, «The Persepolis Middle Persian Inscriptions from the Time of Shapur II», *Acta Orientalia*, Copenhagen, 1966, vol. XXX; Gotch, P., «The Imamzadeh High Altar and Subsidiary Monuments», *Iran*, London, 1971, vol. IX; Herzfeld, E. E., *Archaeological History of Iran*, London, 1935; id, *Iran in the Ancient East*, Tehran, 1976; id, «Recent Discoveries at Persepolis», JRAS, 1934; Hill, G.F., *Catalogue of the Greek Coins of Arabia Mesopotamia and Persia*, Bologna, 1965; Matheson, S., *Persia: An Archaeological Guide*, London, 1976; Miles, G.C., «Numismatics», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV; Nyberg, H., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974, vol. II; Reichelt, Hans, *Avesta Reader*, Strassburg, 1911; Schippmann, K., *Die iranischen Feuerheiligtümer*, Berlin, 1971; Schmidt, E., *The Treasury of Persepolis and Other Discoveries in the Homeland of the Achaemenians*, Chicago, 1939; Sellwood, D., «Minor States in Southern Iran», *The Cambridge History of Iran*, London, 1983, vol. III (1); Vanden Berghe, L., *Archéologie de l'Īrān ancien*, Leiden, 1959; Walker, J., *A Catalogue of the Arab - Sassanian Coins*, London, 1941-1967.

محمدرضا ناجی

اِستِخراجُ الأوتار، نک: بیرونی.

اِستَراباد، یا آستَراباد، نام کهن شهرستان کنونی گرگان (هـ م) در سده‌های نخستین اسلامی و مرکز ایالتی به همین نام در دورهٔ صفویه، قاجار و اندکی پس از آن.

نام گذاری: نام شهر در منابع به صورتهای استاراباد (خوارزمی، ۲۷؛ ابن حوقل، ۳۸۴/۲؛ بیهقی، ۶۷۶/۲؛ سمعانی، ۱۹۹/۱؛ ابوالفدا، ۴۳۹)، ستار آباد (بیهقی، ۱۸۵/۱؛ رشیدالدین، ۵۰۸/۱)، استراباد بدون حرکت‌گذاری (بیرونی، ۵۷۰/۲؛ ابن اسفندیار، قسم اول، ۷۴) و اَستَراباد (یاقوت، *بلدان*، ۲۴۲/۱؛ شیروانی، ۷۳) آمده است. ابوالفدا با نقل تمامی ضبطهای یاد شده، صورت استاراباد را مشهورتر دانسته است (ص ۴۳۸-۴۳۹). برخی بر اساس روایت مورخان یونانی شهر زدرکرته[1] در دورهٔ هخامنشی(آرین، III/116) را با شهر استراباد تطبیق‌داده‌اند (فرای، «تاریخ...[2]»، 112؛ دیاکونف، ۴۳؛ هوار، ۱۰۴؛ بیوار، 24؛ قس: درن، 138).

درباب وجه تسمیهٔ این شهر روایتهای متعددی وجود دارد. به گفتهٔ برخی چون خربندگان گرگین بن میلاد در موضعی که چراخور اسبان و استرانشان بود، مقام گرفتند، آن محل را استراباد به معنی جایگاه استران نامیدند (ابن اسفندیار، همانجا؛ مرعشی، ۳۰؛ قس: درن، همانجا). برخی دیگر جزء اول نام این شهر را «استر» دانسته‌اند که به زعم آنان نام بانی شهر بوده است (یاقوت، *المشترک*، ۲۱؛ ابوالفدا، ۴۳۹؛ انصاری، ۳۸۲) و به نظر می‌رسد که اشاره‌ای به استر ــ برادر زادهٔ مردخای یهودی ــ همسر خشایارشا پادشاه هخامنشی باشد (نیز نک: اعتمادالسلطنه، ۶۲). شماری دیگر نیز واژهٔ استر را مخفف استاره و به معنی کوکب و ستاره گرفته‌اند (حکیم، ۵۵؛ اعتمادالسلطنه، همانجا؛ دمرگان، ۱۵۱/۱؛ نیز نک: درن، 124 ,74). این شهر از دورهٔ صفوی با القاب دارالفتح، دارالملک و سپس دارالمؤمنین خوانده شده است (نک: روملو، ۴۱۴؛ خواندمیر، *حبیب السیر*، ۳۴۶/۲، *مآثرالملوک*، ۱۱۹؛ اسکندربیک، ۱۰۶، ۱۴۵؛ واله، ۱۳۵؛ مروی، ۶۴/۱؛ ساروی، ۱۰۵).

موقعیت جغرافیایی: شهر کهن استراباد در شمال سلسله جبال البرز و در جنوب شرقی دریای خزر و بر ساحل یکی از شعبه‌های رودخانهٔ قره‌سو بنا شده بود. در نخستین سدهٔ اسلامی و هنگامی که جرجان‌ناحیه‌و شهری‌بزرگ‌و شکوهمند بود، ظاهراًاستراباد قصبه‌ای کوچک محسوب می‌گردید (نک: *حدود العالم*، ۱۴۴؛ اصطخری، ۲۰۶، ۲۱۲؛ مقدسی، ۳۵۴؛ بیرونی، همانجا). بر پایهٔ اطلاعات موجود، حد غربی استراباد در سدهٔ ۴ق شهر کهن تمیشه در یک منزلی طبرستان (نزدیک کردکوی کنونی) بوده است (ابن حوقل، همانجا؛ اصطخری، ۲۱۶-۲۱۷؛ مقدسی، ۳۷۲؛ مرعشی، ۲۴۱، ۲۴۴). استراباد به تدریج از دورهٔ صفویه اهمیت یافت و به صورت ایالت درآمد و دامغان، بسطام و جز آن نیز گاه از توابع آنجا شمرده می‌شد (نک: اسکندربیک، ۲۹۰، ۸۳۵).

استراباد پیش از سدهٔ ۱۱ق به ۷ تومان تقسیم می‌شد و در زمان امین احمد رازی (د ۱۰۱۰ق) ۹ بلوک بوده است (۹۵/۳). شمار این بلوکها در دوره‌های مختلف تفاوت داشته، و بر طبق آمار ۱۲۷۴-۱۲۸۰ق در دورهٔ قاجار بین ۶ تا ۸ بلوک (نک: «نفوس استراباد»، ۱۹۳؛ مک‌کنزی، ۱۸۳؛ میرزا ابراهیم، ۵۳؛ ملگونف، ۵۸)، و در اواخر این دوره در ۱۳۲۴-۱۳۴۳ق نخست ۷ و نیم و سپس ۷ بلوک بوده است (قورخانچی،

1.Zadracarta 2. *The History...*

۲۸؛ رابینو، ۱۲۶).

پیشینۀ تاریخی: تاریخ و وقایع شهر استراباد در نخستین سده‌های اسلامی با تاریخ شهر کهن گرگان (جرجان) در آمیخته، و از همین روست که آگاهی ما از وقایع تاریخی استراباد بسیار اندک است. از استراباد در دورۀ عباسیان و به هنگام خلافت هارون‌الرشید و در جریان نبرد حمزۀ خارجی با نمایندگان خلیفه در خراسان و گریختن وی به آن شهر، یاد می‌شود (نک: گردیزی، ۲۸۹-۲۹۰). بنابر بعضی روایات در دورۀ طاهریان، سلیمان بن عبدالله طاهر در استراباد ساکن بود و پایگاه نظامی وی برای نبرد با حسن بن زید علوی در آن شهر قرار داشت (نک: ابن اسفندیار، قسم اول، ۲۳۲-۲۳۶؛ اولیاءالله، ۹۲؛ مرعشی، ۲۸۶، ۲۸۸؛ خواندمیر، *حبیب السیر*، ۴۰۸/۲). از این رو، به نظر می‌رسد که شهر در ۲۵۶ق/۸۷۰م بخشی از ایالت طبرستان به شمار می‌آمده، و در نبردهای حکام طاهری با علویان همواره پناهگاه امنی برای آنان بوده است (نک: مادلونگ، 205-206).

یعقوب لیث در ۲۶۰ق استراباد را از سیطرۀ حسن بن زید علوی بیرون کرد (ابن اسفندیار، همان، ۲۴۵؛ نیز نک: طبری، ۵۰۸/۹ - ۵۰۹؛ *تاریخ سیستان*، ۲۲۳-۲۲۴؛ گردیزی، ۳۰۹- ۳۱۰). در زمان حکومت عمرولیث و در نبرد رافع بن هرثمه با محمد بن زید، محمد در جرجان شکست یافت و به استراباد پناه برد و رافع شهر را به مدت دو سال به محاصره گرفت و بنابر روایت ابن اثیر در این ایام نرخ خواربار در آن دیار چنان افزایش یافت که مردم به شدت در مضیقه افتادند (۴۳۴/۷؛ نیز نک: ابن اسفندیار، همان، ۲۵۵-۲۵۶). استراباد بعدها نیز با بروز خصومت میان عمرو و رافع و نزدیکی این یک با محمد بن زید به تصرف علویان درآمد (*تاریخ سیستان*، ۲۵۱-۲۵۲؛ اولیاءالله، ۱۰۰؛ مرعشی، ۲۰۸-۲۰۹، ۲۹۷-۲۹۸). با قدرت گرفتن سامانیان، محمد بن زید توسط لشکریان محمد بن هارون، حاکم جدید اسماعیل سامانی، در نزدیکی استراباد به قتل رسید (ابن اسفندیار، همان، ۲۵۶-۲۵۷؛ گیلانی، ۶۷؛ خواندمیر، همان، ۴۱۰/۲-۴۱۱). این شهر در هنگام حکومت سامانیان یکی از مراکز مهم ضرب سکه بود (مایلز، 374؛ فرای، «سامانیان[1]»، 138-140).

در زمان حکومت احمدبن اسماعیل سامانی، استراباد بار دیگر زیر نفوذ علویان درآمد (گردیزی، ۳۲۸-۳۲۹؛ ابن اسفندیار، همان، ۲۷۱-۲۷۲؛ فرای، همان، 141؛ مادلونگ، 209). و از آن پس استراباد میان امرای سامانی و علویان دست به دست می‌گشت، تا آنگاه که ماکان ابن کاکی از سوی علویان حکومت استراباد یافت (ابن اثیر، ۱۳۱/۸-۱۳۲). استراباد در نبرد اسفار بن شیرویه حاکم ساری در ۳۱۵ق با ماکان‌بن‌کاکی همچنان در تصرف دست نشاندۀ علوی باقی ماند (مرعشی، ۱۷۲-۱۷۴). در زمان حکومت وشمگیر و در درگیریهای او با ماکان و سپس حسن فیروزان حاکم ساری، بارها به تصرف طرفین درآمد (ابن اسفندیار، همان، ۲۹۲- ۲۹۹). پس از مرگ وشمگیر در ۳۵۷ق حکومت آل بویه دست اندازی به متصرفات آل زیار را گسترش داد و با آنکه قابوس از امیر سامانی کمک طلبید و سردار وی حسام‌الدوله ابوالعباس تاش، شهر را به مدت دو ماه به محاصره گرفت، اما با مقاومت مؤیدالدوله، استراباد همچنان در تصرف حکام آل بویه باقی ماند (عتبی، ۵۱-۵۲؛ قسم دوم، ۵؛ خواندمیر، همان، ۳۶۴/۲). استراباد تا ۳۸۷ق در تصرف حکومت آل بویه بود، تا آنکه قابوس با یاری شهریار بن قارن قدرتی به هم رساند و حسن فیروزان نیز در ۳۸۸ق در حفظ استراباد برای فرمانروایان آل بویه توفیق نیافت (عتبی، ۲۲۷-۲۲۹؛ قسم دوم، ۷-۸).

مسعود غزنوی به‌بهانۀ خودداری مردم گرگان و طبرستان از پرداختن خراج در حدود سال ۴۲۵ق به آن نواحی لشکر کشید و حاکم استراباد نیز (شهراگیم بن سوریل) با لشکریان غزنوی جنگید و مغلوب شد (گردیزی، ۴۲۷-۴۲۸؛ نیز نک: بیهقی، ۶۲۲/۲-۶۷۵؛ قسم دوم، ۱۷-۱۸). پس از آن سلطان مسعود به استراباد آمد و چند روزی در آنجا اردو زد (بیهقی، ۶۷۸/۲).

پس از مرگ سنجر در ۵۵۳ق/۱۱۵۸م و آشفته شدن اوضاع خراسان و نزاع سرداران وی بر سر قدرت (ابن اثیر، ۲۲۵/۱۱-۲۲۶)، آشوب و فرقه‌گرایی مذهبی در استراباد روی داد (همو، ۲۵۰/۱۱؛ بازورث، 286). پس از مرگ سلطان ایل‌ارسلان خوارزمشاه در ۵۶۵ق ناحیۀ استراباد محل درگیریهای خانوادگی خوارزمشاهیان بر سر قدرت شد (نک: جوینی، ۱۸/۲-۱۹؛ ابن اسفندیار، قسم سوم، ۱۱۴-۱۱۷؛ ابن‌اثیر، ۳۷۷/۱۱-۳۷۸؛ میرخواند، ۷۰۶). در همین سال مؤیدالدین ای‌ابه سردار خوارزمشاهی به استراباد حمله برد و ناموفق ماند، اما در یورش دیگر توانست شهر را تصرف کند و امور آن ولایت را به اختیارالدین قوشتم برادر خود واگذارد (ابن اسفندیار، همان، ۱۱۶-۱۱۷، ۱۲۸- ۱۲۹؛ مرعشی، ۲۵۲). استراباد پس از قدرت یافتن تکش و کشته شدن ای‌ابه بار دیگر در اختیار خاندان باوندی قرار گرفت (ابن اسفندیار، همان، ۱۲۹-۱۳۰، ۱۳۸؛ مرعشی، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۹)، اما با بروز اختلاف میان تکش و حسام الدوله، حاکم استراباد، تکش به این شهر لشکر کشید و ویرانی بسیاری به بار آورد (ابن اسفندیار، همان، ۱۴۹-۱۵۰، ۱۵۸؛ مرعشی، ۲۵۶- ۲۵۹). باوندیان پس از ترک استراباد (ابن اسفندیار، همان، ۱۵۹-۱۶۰؛ مرعشی، ۲۶۰- ۲۶۱؛ قفس اوغلی، ۱۷۸- ۱۷۹)، بار دیگر آنجا را پس از مرگ تکش (۵۹۶ق) و در سالهای نخست حکومت سلطان محمد خوارزمشاه به تصرف خود در آوردند (ابن اسفندیار، همان، ۱۶۶-۱۶۷)؛ اما محمد خوارزمشاه با راندن غوریان از خراسان (جوینی، ۴۹/۲، ۶۴) و با استفاده از چند دستگی در خاندان باوندی در ۶۰۴ق بدانجا دست یافت (ابن اثیر، ۲۶۰/۱۲؛ رشیدالدین، ۴۲۸/۱-۴۲۹؛ مرعشی، ۲۶۳-۲۶۴).

استراباد در هجوم مغول آسیب بسیار دید (رشیدالدین، ۵۰۸/۱) و جنتمور حاکم خراسان و مازندران (جوینی، ۲۱۸/۲) در ۶۳۰ق

1. «The Sāmānids»

نصرت‌الدین کبود جامه را حاکم نواحی کبودجامه و استراباد قرار داد (همو، ۲۲۲/۲ـ۲۲۳). به گفتهٔ عطاملک جوینی، استراباد و شهرهای دیگر آن حدود، در این ایام به دست پیروان فرقهٔ اسماعیلیه ویران شده بود (۲۷۸/۲). استراباد در دورهٔ ایلخانان محل درگیری امیران و پسران ارغون خان بود (نک: رشیدالدین، ۱۲۳۰/۲ـ۱۲۳۱). با گسترش نهضت سربداران در جنگی که در ۷۴۳ق میان امیر وجیه‌الدین مسعود سربدار و برادر طغاتیمور (حاکم ایلخان جرجان) روی داد، استراباد مدتی کوتاه به دست امیر مسعود افتاد (اولیاءالله، ۱۸۳؛ مرعشی، ۱۰۲ـ۱۰۶؛ خواندمیر، *حبیب السیر*، ۳۵۸/۳).

در دورهٔ خواجه یحییٰ کرابی (۷۵۳ـ ۷۵۹ق) بود که سربداران روی به استراباد آوردند (شبانکاره‌ای، ۳۲۹ـ۳۳۰) و طغاتیمور که به ترفند می‌خواست سران سربدار را در مجلسی به قتل برساند، خود به نیرنگ دچار آمد و در ۷۵۳ یا ۷۵۴ق در نزدیکی استراباد کشته شد (شرف‌الدین، ۱۶۷ـ ۱۶۸؛ غفاری، ۲۱۸؛ میرخواند، ۹۹۱ـ۹۹۲؛ زامباور، 256). پس از مرگ طغاتیمور، امیر ولی پسر شیخ علی هندو حاکم استراباد به شهر نسا گریخت و پس از گرد آوری سپاه بر پهلوان علی بلقندر، حاکم سربداری استراباد هجوم آورد و شهر را تصرف کرد (حافظ ابرو، پنج *رساله*...، ۹ ـ۱۱؛ عبدالرزاق، ۳۰۶ـ۳۰۷؛ خواندمیر، همان، ۳۶۶/۳ـ ۳۶۷). با آغاز منازعه میان مرعشیان و امیرولی در ۷۸۱ق در کشمکشی شهر به تصرف مرعشیان درآمد (مرعشی، ۴۱۶ـ ۴۱۸)، اما با قدرت گرفتن تیمور در ماوراءالنهر آنان با امیرولی صلح کردند و استراباد را به او واگذاردند (همو، ۴۱۹).

امیرتیمور در ۷۸۶ق استراباد را به تصرف درآورد و لقمان پسر طغاتیمور را که پیش‌تر از سوی امیرولی برکنار شده بود، بار دیگر به حکومت استراباد نشاند (نظام الدین، ۹۴ ـ ۹۵؛ شرف الدین، ۳۷۵؛ غفاری، ۲۲۷؛ میرخواند، ۱۰۴۲ـ۱۰۴۳؛ مرعشی، ۴۲۰ـ۴۲۱). این حکومت سپس به پسر لقمان، یعنی پیرک (پیر پادشاه) رسید (نظام‌الدین، ۱۲۷؛ میرخواند، ۱۰۶۰). تمردهای پیرک سبب شد تا شاهرخ در ۸۰۹ یا ۸۱۰ق به استراباد هجوم برد و حکمرانی آنجا را به میرزا عمر بسپارد (حافظ ابرو، *زبدة التواریخ*، ۱۹۵/۱؛ میرخواند، ۱۱۳۳ـ۱۱۳۴). میرزا عمر، و پس از او سلطان علی بیک پسر پیرک که هر یک از سوی شاهرخ به حکومت استراباد رسیده بودند، بر ضد وی شوریدند و سرانجام سرکوب شدند (میرخواند، ۱۱۳۲ـ۱۱۳۴؛ حافظ ابرو، همان، ۳۲۴/۱ـ ۳۲۵)، تا آنکه شاهرخ یکی از نزدیکان خود به نام میرزا الغ بیک را به حکومت استراباد گماشت (خواندمیر، همان، ۵۶۶/۳؛ روملو، ۵۰). در نزاعهای خانوادگی پس از مرگ شاهرخ، بارها استراباد محل کشمکش بوده است (ابوبکر طهرانی، ۳۰۳، ۳۱۶؛ میرخواند، ۱۱۷۵). در ۸۵۵ق میان دو فرزند بایسنقر، یعنی میرزا سلطان محمد و میرزا ابوالقاسم بابر بر سر حاکمیت استراباد در نزدیکی آن شهر جنگی درگرفت که به کشته شدن سلطان محمد انجامید و شهر به تصرف بابر درآمد (ابوبکر طهرانی، ۳۲۱، ۳۲۴ـ ۳۲۵؛ میرخواند، ۱۱۸۲، ۱۱۸۵؛ روملو، ۳۰۵ـ۳۰۷). درگیری شاهزادگان تیموری پس از مرگ بابر بر سر حاکمیت استراباد ادامه یافت (میرخواند، ۱۱۹۰ـ۱۱۹۱، ۱۱۹۳؛ روملو، ۳۷۵) و منجر به مداخلهٔ نظامی جهانشاه قراقویونلو شد که به روایتی به تحریک امرای مازندران (میرخواند، همانجا)، و به قولی به خواستهٔ باباحسن حاکم استراباد بوده است (روملو، ۳۷۵ـ۳۷۶).

در ۸۶۲ق میان جهانشاه قراقویونلو و سلطان ابوسعید پیمان صلحی منعقد شد و حکومت استراباد به خاندان تیموری بازگردانده شد (نک: همو، ۳۹۳). پس از مرگ ابوسعید (۸۷۳ق)، استراباد نیز در ۸۷۴ق به تصرف سلطان حسین بایقرا درآمد (همو، ۴۸۸ـ ۴۸۹، ۴۹۱ـ۴۹۲). وی مدتی حکومت استراباد را به امیر علیشیر نوایی واگذارد (همو، ۶۱۵؛ خواندمیر، *حبیب السیر*، ۱۷۹/۴) و اندکی بعد پسر خود بدیع‌الزمان را به حکومت آن شهر گماشت (همان، ۱۸۶/۴ـ۱۸۷). پس از برکناری بدیع‌الزمان درگیریهای خشونت آمیزی میان بازماندگان سلطان حسین بر سر حکومت استراباد درگرفت (نک: همان، ۲۰۷/۴، ۲۱۰، ۲۱۳ـ۲۱۴، ۲۳۸ـ ۲۳۹، ۲۴۶ـ۲۴۷، ۲۵۱ـ۲۵۲؛ *عالم آرای شاه اسماعیل*، ۲۶۵، ۲۶۷؛ *عالم آرای صفوی*، ۲۰۳ـ۲۰۴).

با پایان یافتن حکومت امیران تیموری در خراسان، استراباد نیز به تصرف لشکریان شیبک خان ازبک درآمد (*عالم آرای شاه اسماعیل*، ۳۱۱). پس از پیروزی شاه اسماعیل صفوی بر سپاهیان ازبک در ۹۱۶ق (*عالم آرای صفوی*، ۲۶۰ـ۲۶۴؛ *عالم آرای شاه اسماعیل*، ۳۶۸ـ ۳۶۹؛ قمی، ۱۰۱/۱، ۱۰۹، ۱۱۲ـ۱۱۳؛ زامباور، 270)، استراباد نیز حاکمی از سوی دولت صفوی یافت (*عالم آرای شاه اسماعیل*، ۳۱۷ـ۳۱۹).

در آغاز سلطنت شاه طهماسب اول (سل ۹۳۰ ـ۹۸۴ق) عبیدخان ازبک در ۹۳۴ق رو به استراباد نهاد (رومر، 236) و شهر را تصرف کرد و پسر خود عبدالعزیز سلطان را حاکم آن قرار داد (اسکندربیک، ۵۱؛ واله، ۳۴۲). نبرد میان لشکریان صفوی و ازبک در سالهای ۹۳۵ تا ۹۴۳ق ادامه داشت و شهر گاه در تصرف ازبکها بود و گاه در دست صفویان (نک: اسکندربیک، ۵۱ ـ۵۲، ۵۹ ـ۶۱). استراباد در ۹۴۴ق شاهد شورش جماعتی به نام سیاه پوش بر ضد دولت مرکزی بود که توسط لشکریان شاه طهماسب سرکوب شد و شهر از تصرف شورشیان به در آمد (همو، ۱۰۶ـ۱۰۷؛ *عالم آرای شاه طهماسب*، ۲۹۱ـ۲۹۲). حملات ازبکان به استراباد در ۹۵۰ق نیز ادامه یافت، تا آنکه شاه علی سلطان استاجلو حاکم استراباد در ۹۵۵ق بر آنان فائق آمد و شهر را از ویرانی بیشتر نجات داد (اسکندربیک، ۱۰۵ـ۱۰۷).

استراباد نخستین بار در عهد شاه عباس اول (سل ۹۸۶ ـ ۱۰۳۸ق) ایالت خوانده شد (نک: دلا واله، ۱۵۸؛ تاورنیه، ۳۵۹). در دورهٔ شاه‌صفی (سل ۱۰۳۸ـ۱۰۵۲ق)، شاه عباس دوم (سل ۱۰۵۲ـ۱۰۷۷ق) و شاه سلیمان صفوی (سل ۱۰۷۷ـ ۱۱۰۵ق)، آشوبهای استراباد به سبب طغیان قبایل ترکمن ادامه یافت (نک: محمد معصوم، ۷۵؛ وحید، ۲۰۱؛ هدایت، *ملحقات*...، ۴۸۵/۸ـ۴۸۶). با راه یافتن ضعف در حکومت

صفوی هرج و مرج در ناحیهٔ استراباد نیز بیشتر شد (نک: مروی، ۵۲/۱؛ استرابادی، ۸) و پس از سقوط اصفهان در ۱۱۳۵ق به دست لشکریان افغان، طهماسب میرزا جانشین سلطان حسین صفوی از دولت روسیه استمداد کرد و با انعقاد قرارداد ۱۱۳۵ق/۱۷۲۳م ایالت استراباد نیز در اختیار روسیه قرار گرفت (مجموعه...، ۸۲-۸۳؛ لمتون، ۱۷۶).

نادر پس‌از راندن‌افغانها،قرارداد طهماسب‌میرزا را باروسیه‌فسخ کرد و استراباد را در ۱۱۴۴ق/۱۷۳۲م از روسیه پس گرفت (مجموعه، ۸۳-۸۶؛ لمتون، ۱۷۷). پس از کشته شدن نادر در ۱۱۶۰ق، محمدحسن خان قاجار توانست استراباد و نواحی مازندران و گیلان را به تصرف خود درآورد (ابوالحسن گلستانه، ۲۰۴-۲۰۵؛ هدایت، *فهرس*...، ۲۶۱). کریم خان زند در اواخر سال ۱۱۶۵ق قلعهٔ استراباد را مدتها محاصره کرد، ولی طرفی نبست (ابوالحسن گلستانه، ۲۱۳-۲۱۴؛ نامی، ۲۸-۲۹؛ هدایت، همانجا؛ سپهر، ۱۷/۱-۱۸). با کشته شدن محمدحسن خان قاجار در ۱۱۷۲ق استراباد به تصرف کریم‌خان زند درآمد و محمدحسین‌خان‌قاجار نیز حکومت‌استراباد یافت(ابوالحسن‌گلستانه، ۳۲۱؛ نامی، ۸۷-۸۸؛ ابوالحسن مستوفی، ۱۰۷-۱۰۸؛ هدایت، همان، ۲۶۷-۲۶۹).

پس از مرگ کریم‌خان در ۱۱۹۳ق، آقا محمدخان از شیراز رو به مازندران و استراباد نهاد و به رغم مخالفت برادرانش، استراباد را در ۱۱۹۶ق تصرف کرد و رحیم‌خان دولو را منصب بیگلربیگی استراباد داد (نامی، ۲۴۶-۲۴۷، ۲۶۲، ۳۳۰؛ هدایت، همان، ۲۸۶-۲۸۷، ۲۸۹؛ ساروی، ۷۷، ۹۱-۹۲، ۱۰۵-۱۰۸؛ سپهر، ۴۰/۱).

با تغییر نظام سلطنتی در روسیه و تمرد سربازان روسی در استراباد و بسته شدن گمرک آنجا، قحط و گرانی در شهر پدید آمد و بر اساس گزارش وزارت داخله در ۷ رمضان ۱۳۳۵ کنسول سابق روسیه در استراباد به اتهام ایجاد اغتشاش و بلوا عنصر نامطلوب شناخته شد و اخراج گردید (*ایران*...، ۲۴۶-۲۴۹؛ مقصودلو، ۵۴۴/۲، ۵۶۱-۵۶۲). از ۱۳۱۶ش که نام شهر رسماً به گرگان تغییر یافت، شهر و نواحی آن رونق اقتصادی شایان توجهی پیدا کرد (نک: هد، گرگان).

معماری شهر: از معماری استراباد در نخستین سده‌های اسلامی، آگاهی دقیقی در دست نیست. به گفتهٔ ابن جوزی، در ۲۴۲ق زلزله‌ای در آنجا روی داد و سبب ویرانی بسیاری گردید (۲۹۴/۱۱-۲۹۵). استراباد در سدهٔ ۴ق دژی ویران داشته (نک: مقدسی، ۳۵۷) که به نظر می‌رسد سبب ویرانی آن نبردهای پی در پی آل بویه و زیاریان برای تصاحب این شهر بوده است (نک: گردیزی، ۳۳۷-۳۳۸؛ ابن اسفندیار، قسم اول، ۲۹۲-۲۹۷). در دورهٔ سربداران از قلعه‌ای یاد می‌شود که خارج از حصار استراباد قرار داشت (حافظ ابرو، *پنج رساله*، ۹؛ عبدالرزاق، ۳۰۶). قلعه و حصار استراباد در نبردهای تیمور و پیر پادشاه آسیب بسیاری دید که به گفتهٔ حافظ ابرو، شاهرخ آن را در ۸۱۰ق مستحکم ساخت (*زبدة التواریخ*، ۲۰۲/۱-۲۰۳). این حصار در نبردهای اوایل دورهٔ صفویه آسیب دید و در ۱۰۰۷ق مرمت شد (منجم، ۱۸۹) و به فرمان شاه عباس قلعه‌های مختلفی که در اطراف شهر از سوی صاحبان قدرت و گردن‌کشان ساخته شده‌بود، ویران گردید (همانجا؛ اسکندربیک، ۵۸۳). بنابر فرمانی از شاه سلیمان صفوی در ۱۰۸۶ق مبلغی برای تعمیر حصار شهر معین شده بود (نک: ذبیحی، ۴۵/۶-۴۶). در دورهٔ نادرشاه عمارت چهار باغ شاهی، از بناهای شاه عباس و نیز ارگ و قلعهٔ شهر باقی بود (مروی، ۹۰/۱، ۹۱۴/۳؛ آرونوا، ۱۸۷)، اما به گفتهٔ هنوی شهر در نبرد نادر با محمدحسن‌خان قاجار ویران شد (ص ۲۹۵؛ نیز نک: رابینو، ۱۱۸؛ آرونوا، ۲۷۶). قلعهٔ شهر در دورهٔ زندیه نیز آباد و بسیار مستحکم بود (نامی، ۲۷-۲۸؛ ابوالحسن گلستانه، ۲۱۱، ۲۱۲). به فرمان آقامحمدخان قاجار قلعه‌هایی را که طاغیان در حوالی شهر ساخته بودند، ویران کردند (ساروی، ۱۰۸) و بناهایی چون عمارت دارالحکومه ساخته شد و در ۱۲۰۶ق وقف گردید (رابینو، ۲۷۸-۲۷۹). در این دوره حصار شهر کنگره‌دار، و از خشت خام و گل بود و برجهایی با تزیین کاشی‌کاری داشت (بارنز، ۸۵؛ میرزا ابراهیم، ۴۸؛ مک کنزی، ۱۹۰؛ دمرگان، ۱۵۵/۱).

سیاحان دورهٔ قاجار با اندکی اختلاف محیط باروی شهر را ۵ کم دانسته‌اند (بارنز، مک کنزی، میرزا ابراهیم، همانجاها؛ دمرگان، ۱۵۴/۱؛ بیت، ۲۵۶) که در درگیریهای ترکمنها و سربازان دولتی و یا به سبب زلزله آسیب بسیاری دیده بود (بروگش، ۷۰۳/۲؛ فریزر، 11-5 ,2؛ ملگونف، ۶۲؛ مک گرگور، 162-161؛ کرزن، ۴۷۰/۱؛ امبرسز، ۱۹۴). پشت حصار، خندق قرار داشت که در این دوره پر از خار و بوته و خاکروبه بوده است (نک: بارنز، ۸۵؛ مک‌کنزی، ملگونف، مک گرگور، کرزن، همانجاها؛ بیت، ۲۶۰؛ قورخانچی، ۲۲). شهر دارای ۴ دروازه بود («نفوس استراباد»، ۱۹۳؛ مک‌کنزی، ۱۹۱؛ میرزاابراهیم، همانجا؛ ملگونف، ۶۳؛ قورخانچی، ۲۳؛ قس: مک گرگور، 162: ۳ باب؛ رابینو، ۱۱۸-۱۱۹: که علاوه بر ۴ دروازه از یکی دیگر با نام دنکوان یاد کرده است). دروازهٔ بسطام در شرق شهر، دروازهٔ سبزه مشهد در شمال که فوجرد نیز نامیده می‌شد، دروازهٔ چهل دختران در جنوب و دروازهٔ مازندران یا میدان در غرب واقع بود (میرزاابراهیم، ملگونف، قورخانچی، رابینو، همانجاها). شهر دارای کوچه‌های سنگ فرش بود. خانه‌ها با دیوارهایی از خشت خام یا گل، و سقف آن غالباً از سفال قرمز رنگ بود. بازار شهر نسبتاً بزرگ، و با مغازه‌های بسیار بود. مقر حاکم در ارگ واقع در جنوب شرقی شهر قرار داشت (برای آگاهی بیشتر، نک: فریزر، همانجاها؛ بارنز، ۸۵-۸۶؛ بروگش، همانجا؛ کرزن، ۴۷۰/۱-۴۷۲؛ بیت، ۲۵۶). بر پایهٔ کتیبه‌ها و وقف نامه‌های موجود، آب آشامیدنی استراباد از آب انبارها و قنات تأمین می‌شد (رابینو، ۲۷۵-۲۷۷، ۲۸۱-۲۸۴؛ دربارهٔ بناهای شهر در ۱۳۲۱ق، نک: قورخانچی، ۲۲-۲۶؛ دربارهٔ خیابانها، تلگرافخانه، کنسولگریها، نک: مقصودلو، ۳۴۵/۱، ۳۶۳، ۳۸۹). در آغاز سدهٔ ۱۴ش هنوز خندق و حصار شهر برجای بود، اما اندکی بعد خندق پر، و حصار تخریب شد (شوقی، ۱۳۵).

مآخذ: آرونوا، م.ر. و اشرافیان، دولت نادرشاه افشار، ترجمهٔ حمید امین، تهران،

۱۳۵۲ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و دیگران، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابوبکر طهرانی، کتاب دیار بکریه، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ ابوالحسن گلستانه، مجمل التواریخ، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ ابوالحسن مستوفی، گلشن مراد، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس ۱۸۴۰م؛ استرابادی، میرزا محمدمهدی، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اسکندربیک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، المسالک و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ امبرسز، ن. ن. و دیگران، تاریخ زمین لرزه‌های ایران، ترجمهٔ ابوالحسن رده، تهران، ۱۳۷۰ش؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ اولیاءالله آملی، محمد، تاریخ رویان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ایران و جنگ جهانی اول، به کوشش کاوه بیات، تهران، سازمان اسناد ملی ایران؛ بارنز، الکس، سفرنامه، ترجمهٔ حسن سلطانی‌فر، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ بروگش، هاینریش، سفری به دربار سلطان صاحبقران، ترجمهٔ کردبچه، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بیرونی، ابوریحان، قانون مسعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تاورنیه، ژان باتیست، سفرنامه، ترجمهٔ ابوتراب نوری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ جوینی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حافظ ابرو، عبدالله، پنج رسالهٔ تاریخی، به کوشش فلیکس تاور، پراگ، ۱۹۵۸م؛ همو، زبدة التواریخ، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حکیم، محمدتقی، گنج دانش، جغرافیای تاریخی شهرهای ایران، به کوشش محمدعلی صوتی و دیگران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خوارزمی، محمد، صورة الارض، به کوشش هانس فون مژیک، وین، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۶م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، مآثر الملوک، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ دلاواله، پیترو، سفرنامه، ترجمهٔ شعاع الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ دمرگان، ژاک، هیأت علمی فرانسه در ایران، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۸ش؛ دیاکونف، م.، تاریخ ماد، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵ش؛ ذبیحی، مسیح و منوچهر ستوده، از آستارا تا استارباد، تهران، ۱۳۵۴ش؛ رابینو، هـ.ل.، سفرنامهٔ مازندران و استراباد، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفیٰ موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ ساروی، فتح‌الله، تاریخ محمدی، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۱ش؛ سپهر، محمدتقی، ناسخ التواریخ، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ شرقی، عباس، «گرگان (استراباد)»، جهان نو، تهران، ۱۳۲۵ش، س ۱، شم ۴؛ شیروانی، زین العابدین، بستان السیاحه، تهران، ۱۳۱۵ش؛ طبری، تاریخ؛ عالم آرای شاه اسماعیل، به کوشش اصغر منتظر صاحب، تهران، ۱۳۴۹ش؛ عالم آرای شاه طهماسب، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۰ش؛ عالم آرای صفوی، به کوشش یدالله شکری، تهران، ۱۳۵۰ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ عتبی، محمد، تاریخ یمینی، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ قسم دوم تاریخ طبرستان (نک‌: هم‌، ابن اسفندیار)؛ قفس اوغلی، ابراهیم، تاریخ دولت خوارزمشاهیان، ترجمهٔ داوود اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قمی، احمد، خلاصة التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قورخانچی، محمدعلی، «نخبهٔ سیفیه»، همراه استراباد نامه، به کوشش مسیح ذبیحی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ کرزن، جرج ن.، ایران و قضیهٔ ایران، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گیلانی، شیخ علی، تاریخ مازندران، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۲ش؛ لمتون، ا.ک.س.، سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مجموعهٔ عهدنامه‌های تاریخی ایران، به کوشش غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ محمد معصوم اصفهانی، خلاصة السیر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش برنارد دارن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مروی، محمد کاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقصودلو، حسینقلی، مخابرات استراباد، به کوشش ایرج افشار و محمدرسول دریاگشت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مک‌کنزی، چ. ف.، سفرنامهٔ شمال، ترجمهٔ منصوره اتحادیه، تهران، ۱۳۵۹ش؛ ملگونف، سفرنامه به سواحل جنوبی دریای خزر، ترجمهٔ مسعود گلزاری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ منجم، جلال‌الدین، تاریخ عباسی، به کوشش سیف الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ میرخواند، روضة الصفا، تهذیب و تلخیص عباس زریاب خویی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ میرزا ابراهیم، سفرنامهٔ استراباد و مازندران و گیلان...، به کوشش مسعود گلزاری، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نامی اصفهانی، محمدصادق، تاریخ گیتی‌گشا، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نظام الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ «نفوس استراباد»، گرگان نامه، به کوشش مسیح ذبیحی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ واله، محمدیوسف، خلد برین، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ وحیدقزوینی، محمدطاهر، عباس‌نامه، به کوشش ابراهیم دهگان، اراک، ۱۳۲۹ش؛ هدایت، رضاقلی، فهرس التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۳ش؛ همو، ملحقات روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هنوی، ج.، زندگی نادرشاه، ترجمهٔ اسماعیل دولتشاهی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ هوار، کلمان، ایران و تمدن ایرانی، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یاقوت، بلدان؛ همو، المشترک، به کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶م؛ یت، چ. ا.، خراسان و سیستان، ترجمهٔ قدرت الله روشنی زعفرانلو و مهرداد رهبری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Arrian, *The Life of Alexander the Great*, tr. A. de Sélincourt, London, Penguin Books; Bivar, A. D.H., «The Political History of Iran Under the Arsacids», *The Cambridge History of Iran*, London, 1983, vol. III(1); Bosworth, C.E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World», ibid, 1968, vol. V; Dorn, B., *Caspia*, Bandar- Anzali, 1980; Fraser, J. B. *Travels and Adventures in the Persian Provinces*, London, 1826; Frye, R.N., «The Sāmānids», *The Cambridge History of Iran*, London, 1975, vol. IV; id, *The History of Ancient Iran*, München, 1984; MacGregor, C. M., *Narrative of a Journey Through the Province of Khorassan*, London, 1879, vol. II; Madelung, W., «The Minor Dynasties of Northern Iran», *The Cambridge History of Iran*, London, 1995, vol. IV; Miles, G. C., «Numismatics», ibid, 1975, vol. IV; Roemer, H. R., «The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadārs», ibid, 1986, vol. IV; Zambaur, E., *Manuel de généalogie et de chronologie*, Hanover, 1927.

جواد نیستانی

اِستَراباد، جامِع، نک: گرگان، جامع.

اِستَرابادی، رضی‌الدین محمد بن حسن، معروف به رضی (د اندکی پس از ۶۸۸ق/۱۲۸۹م)، ادیب و نحوی شیعی. آگاهی از زندگانی او چندان اندک است که جلال‌الدین سیوطی (د ۹۱۱ق) می‌گوید به هیچ نکته‌ای از شرح حال او دست نیافته، و حتیٰ نامش را نیز نمی‌داند (۵۶۷/۱). این سخن البته مایهٔ شگفتی و تردید برخی منابع متأخر شیعی شده است (نک: افندی، ۵۴/۵؛ خوانساری، ۳۴۶/۳). با اینهمه، نامی که در آغاز مقاله آمده، از عصر حاجی‌خلیفه کهن‌تر نیست (قس: فلایش،

I/42، حاشیه).

از نسبت او به استراباد چنین برمی‌آید که او در این شهر زاده شده، یا در آنجا زیسته است؛ اما بی شک بخشی از عمر وی در نجف گذشته است، زیرا خود در *شرح الکافیهٔ* خویش تصریح کرده که کتاب را در آستان غَرَوی (مرقد حضرت امیر(ع) در نجف) به پایان آورده است (۱۸/۱، ۴۹۷/۴؛ بغدادی، عبدالقادر، ۲۸/۱؛ شوشتری، ۵۶۹/۱). با اینهمه، برخی احتمال داده‌اند که مراد از آستان غروی، شهر مدینه باشد (نک: عمر، ۱۸/۱؛ قس: امین، ۱۵۲/۹؛ نیز نک: EI²). تاریخ ولادت او دانسته نیست و در تاریخ وفاتش نیز اختلاف است؛ برخی آن را ۶۸۴ ق و برخی دیگر ۶۸۶ ق نوشته‌اند، اما در آخر نسخهٔ *شافیه*، مورخ ۷۵۷ق (چ قاهره، ۱۳۵۶ق)، تصریح شده که کتاب در ۶۸۸ق به پایان رسیده است. همین نکته ثابت می‌کند که شیخ رضی لااقل تا این زمان حیات داشته است (نیز نک: فلایش، I/41، حاشیه). از میان منابع متأخر اهل سنت فقط طاش کوپری زاده به تشیع او اشاره کرده، و نکته‌ای از عقاید کلامی منسوب به او را نقل کرده است (۱۷۱/۱؛ نیز نک: عمر، ۸/۱).

آوازهٔ استرابادی اساساً مدیون دو شرحی است که وی بر دو کتاب *الکافیه* و *الشافیهٔ* ابن حاجب (هم) نوشته است.

آثار:

۱. *شرح الکافیة*، یا *شرح الرضی*. این اثر که در میان ۳۰ شرح (GAL, I/304)، بهترین آنها شمرده می‌شود، ظاهراً در اواخر عمر مؤلف (شاید در ۶۸۳ ق) تألیف شده است (سیوطی، ۵۶۷/۱ ـ ۵۶۸؛ بغدادی، عبدالقادر، نیز شوشتری، همانجاها؛ افندی، ۵۳/۵). مؤلف چنانکه خود می‌گوید، در آغاز به درخواست یکی از شاگردانش می‌خواسته است تا تعلیقاتی بر *الکافیهٔ* ابن حاجب بنویسد، اما سپس به شرح جزئیات پرداخته، و مطالب آن را گسترش داده است (۱۷/۱). کتاب شرح مبسوطی است بر مسائل نحوی که در آن به همهٔ آراء و نظریات مختلف پرداخته شده است، اما مؤلف همچون ابن حاجب بیشتر گرد آورنده و مفسر آراء است تا صاحب نظریه‌ای خاص. با اینهمه، وی در جای جای کتاب از خود استقلال رأی نشان می‌دهد و در بحث از مسائل نحوی نظریات خود را نیز در پیش می‌نهد، یا از دیدگاهی خاص دفاع می‌کند. کتاب از لحاظ استشهاد به آیات *قرآن* و احادیث نبوی و اشعار عرب بسیار غنی است و به خصوص اشعاری که در این کتاب مورد استشهاد قرار گرفته، و شمار آنها نزدیک به هزار بیت است، دست‌مایهٔ عبدالقادر بغدادی در تألیف کتاب بزرگ *خزانة الادب* شده است که خود در واقع شرح گسترده‌ای است بر شواهد شعری استرابادی. پاره‌ای از عبارات *نهج البلاغه* نیز در شرح استرابادی مورد استشهاد قرار گرفته است (عمر، ۷/۱ـ۸). همین جامعیت و شیوهٔ بیان کتاب سبب شده است که *شرح الکافیه* از دیرباز مورد توجه و ستایش ادیبان و نحویان قرار گیرد و به‌صورت کتابی درسی درآید (سیوطی، ۵۶۷/۱؛ طاش کوپری‌زاده، ۱۷۰/۱ـ۱۷۱؛ بغدادی، عبدالقادر، ۳/۱). میر سید شریف جرجانی (د ۸۱۶ ق) که خود بر این شرح تعلیقاتی نوشته است، در اجازه‌ای به یکی از شاگردانش که عبدالقادر بغدادی آن را نقل کرده (۲۹/۱ـ۳۰)، این شرح و مؤلف آن را سخت ستوده، و در ضمن از تغییرات و خللهای راه یافته به متن کتاب و کوشش خود برای تصحیح و رفع نقایص آن یاد کرده است. هموست که به استرابادی لقب نجم‌الائمه داده است. *شرح الکافیه* بارها در تهران (۱۲۷۱ق)، تبریز (۱۲۷۴ق)، استانبول (۱۲۷۵ق)، بولاق (۱۲۹۹ق)، لکهنو (۱۳۰۲ق)، قازان (۱۳۰۵ق) و قاهره (۱۳۰۵ق) به چاپ رسیده است (فضلی، ۱۲۳ـ۱۲۴؛ GAL,I/367;GAL,S,I/532). در ۱۹۷۵م نیز چاپ تازه و منقحی از این کتاب به کوشش یوسف حسن عمر در ۴ جلد با نام *شرح الرضی علی الکافیة* در بنغازی منتشر شده است.

۲. *شرح الشافیة*، دومین کتاب مهم استرابادی است که آن هم چنانکه از نامش برمی‌آید، شرحی است بر *الشافیهٔ* ابن حاجب در صرف که پس از تألیف *شرح الکافیه* نگارش یافته است (نک: بغدادی، عبدالقادر، ۲۹/۱). مؤلف در این کتاب نیز به تفصیل به بحث از مسائل صرفی و بیان دیدگاههای مختلف دربارهٔ آنها پرداخته، و شواهد بسیاری نیز در تأیید سخنان خویش آورده است. با اینهمه، *شرح الشافیه* شهرت و رواج کتاب نخستین را نیافته است (شوشتری، ۵۶۹/۱؛ خوانساری، ۳۴۷/۳). این اثر نیز بارها در لکهنو (۱۲۶۲ ق)، تهران (۱۲۸۰ق)، دهلی (۱۲۸۳ق)، لاهور (۱۳۱۵ق) و قاهره (۱۳۴۵ق) به چاپ رسیده است (GAL,I/370 ; GAL, S, I/535-536). در ۱۳۵۶ ق نیز چاپ منقحی از آن با حواشی و تعلیقات، همراه شرح شواهد آن تألیف عبدالقادر بغدادی، به کوشش محمد نورالحسن، محمد زفزاف و محمد محیی‌الدین عبدالحمید در دو مجلد با نام *شرح شافیة ابن الحاجب* در قاهره منتشر شده است.

۳. *نظم اللآلی المبدعة فی صفة الکتابة المخترعة*، منظومه‌ای است در صناعت کتابت. نسخه‌ای از این اثر در دارالکتب قاهره موجود است (سید، ۱۷۰/۳).

آثار یافت نشده: آثاری دیگر نیز به استرابادی نسبت داده شده است که جز نامی از آنها در دست نیست: ۱. *حاشیة علی شرح تجرید العقائد الجدیدة و الحاشیة القدیمة* (بغدادی، هدیه، ۱۳۴/۲)؛ ۲. *شرح القصائد السبع العلویات* از ابن ابی الحدید (حر عاملی، ۲۵۵/۲؛ آقا بزرگ، ۳۹۱/۱۳).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ استرابادی، محمد، *شرح الرضی علی الکافیة*، به کوشش یوسف حسن عمر، بنغازی، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بغدادی، هدیه؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۷۹م؛ حر عاملی، محمد، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۹۱ق؛ سید، خطی؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *مفتاح السعادة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ عمر، یوسف حسن، مقدمه و تعلیقات بر *شرح الرضی* (نک‌هم، استرابادی)؛ فضلی، عبدالهادی، *فهرست الکتب النحویة المطبوعة*، اردن، مکتبة المنار؛ نیز:

EI²; Fleisch , H ., *Traité de philologie arabe* , Beirut , 1990 ; GAL; GAL, S.

مهران ارزنده

اِستَرابادی، رکن‌الدین، نک: ابن شرفشاه.

اِستَرابادی، شرف‌الدین علی حسینی استرابادی نجفی، از علمای امامیه در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م. اصل او از استراباد بوده است و شاید همانجا نیز متولد شده باشد. در نجف سکنیٰ داشت و از شاگردان محقق کرکی (د ۹۴۰ق) بود (مجلسی، ۱۳/۱۰؛ افندی، ۶۶/۴-۶۷). مجلسی (همانجا) از وی با تعبیر «الفاضل العلامة الزکی» یاد کرده است و حر عاملی (*امل*...، ۱۳۱/۲) و افندی (همانجا) نیز او را ستوده‌اند.

از تألیفات وی کتاب *تأویل الآیات الظاهرة* (یا *الآیات الباهرة*) *فی فضائل العترة الطاهرة* است که مشتمل بر احادیثی دربارهٔ نزول آیاتی از قرآن کریم ویژهٔ اهل بیت پیامبر (ص) است (دربارهٔ انتساب آن به اشتباه به کراجکی، نک: حر عاملی، همان، ۱۳۱/۲، *اثبات*...، ۲۸/۱؛ افندی، ۶۸/۴ ـ ۶۹). این کتاب که دو بار، یک نوبت به کوشش مؤسسهٔ امام مهدی (ع) در قم در ۲ جلد، و دیگر بار به کوشش حسین استاد ولی در ۱۴۰۹ق در همانجا، به چاپ رسیده است، کتابی است که بر سعهٔ اطلاعـات حدیثی مؤلف آن گواهی دارد. بخش عمـدهٔ تفسیر ابن جحـام (ه م) که از منابع مهم تفسیری امامیه است، در جای جای کتاب نقل شده است. مؤلف همچنین از دیگر منابع مهم حدیثی امامیه در جمع و تدوین این کتاب بهره برده است. خلاصه‌ای از این کتاب که به *جامع* (*کنز*) *الفوائد و دافع المعاند*، یا *کنز جامع الفوائد* معروف است، به شخصی به نام علم (یا علی) بن سیف بن منصور نجفی حلی منسوب است (مجلسی، ۱۳/۱) که نسخه‌هایی از آن بر جای مانده است. این کتاب در ۹۳۷ق در مشهد صورت تألیف یافته است (آقابزرگ، *الذریعة*، ۶۶/۵ ـ۶۷، ۱۴۹/۱۸-۱۵۰). دربارهٔ مؤلف کتاب اخیر میان علمای امامیه تردیدهایی وجود دارد (نک: مجلسی، همانجا؛ افندی، ۳۲۲/۳-۳۲۴).

تألیف دیگر استرابادی، شرحی بر *الجعفریة* محقق کرکی، معروف به *الفوائد الغرویة* است (نک: افندی، ۶۷/۴؛ آقابزرگ، *طبقات*...، ۱۴۵). این کتاب، گویا در محرم ۹۳۳ و در زمان حیات مؤلفِ متن به رشتهٔ تحریر درآمده است (همو، *الذریعة*، ۴۵/۱۶). نسخه‌ای از آن در آستان قدس مشهد، به شمارهٔ ۲۴۹۹ موجود است (آستان، ۴۱۹).

مآخذ: آستان قدس ف، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۰، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ حر عاملی، محمد، *اثبات الهداة*، به کوشش ابوطالب تجلیل تبریزی، قم، ۱۳۹۹ق؛ همو، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِستَرابادی، محمدامین، نک: امین استرابادی.

اِستَرابادی، میرزا محمدبن علی بن ابراهیم (د ۱۳ ذیقعدهٔ ۱۰۲۸ق/ ۱۲ اکتبر ۱۶۱۹م)، عالم و رجالیِ امامی. نام جدش را تفرشی (ص ۳۲۴) «کیل» ضبط کرده است.

از جزئیات زندگی وی اطلاعی در دست نیست. می‌دانیم که نخست در نجف می‌زیست و در آنجا نزد مقدس اردبیلی، فقیه مشهور امامی و نیز ابراهیم بن علی بن عبدالعالی میسی کسب دانش کرد (افندی، ۲۷۷). پس از مرگ استادش مقدس اردبیلی (د ۹۹۳ق) نجف را به سوی مکه ترک گفت و تا پایان عمر در مکه مجاورت گزید. افندی علت ترک نجف را چنین نقل کرده که چون مقدس وی را به عنوان جانشین خویش معرفی نکرد، او آنجا را جای مناسبی برای خویش نیافت و رهسپار مکه شد (همانجا؛ نیز نک: علی‌خان، ۴۹۱). وی از محضر ابومحمد محسن بن غیاث الدین منصور نیز بهره برد (آقابزرگ، *طبقات*...، ۴۹۷). در علم رجال دستی چیره داشت و در این باره ۳ کتاب به رشتهٔ تحریر درآورد.

به گفتهٔ محبی، وی به بسیاری فضل و دانش مشهور بوده است (۴۷/۴). مجلسی وی را به فضل و تقوا ستوده (۴۱/۱؛ نیز نک: حرعاملی، ۲۸۱/۲؛ تفرشی، همانجا) و امین استرابادی، پیشوای اخباریه، بر دانش و تحقیق وی در حدیث و رجال تأکید کرده است (ص ۱۷). امین استرابادی در مکه نزد وی حدود ۱۰ سال فقه، حدیث و رجال آموخت و از وی اجازهٔ نقل حدیث داشت (همو، ۱۷ـ ۱۸). گویا امین در تبیین طریقهٔ اخباریه تحت تأثیر تعالیم استاد خود بوده است (همو، ۱۸). دیگر شاگرد وی شیخ محمد نوادهٔ شهید ثانی بوده (حر عاملی، همانجا)، و علی بن حجت‌الله شولستانی نیز از وی روایت حدیث می‌کرده است (آقا بزرگ، همانجا).

آثار: ۱. *منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال*، که همان *رجال کبیر* اوست، همراه *تعلیقهٔ* وحید بهبهانی در تهران (۱۳۰۲ق) به چاپ رسیده است. وی تألیف این کتاب را در ۹۸۶ق در نجف به پایان برده است (همو، *الذریعة*، ۱۹۸/۲۳). ۲. *تلخیص الاقوال*، یا *رجال وسیط* وی به چاپ نرسیده، و نسخه‌های متعدد آن در کتابخانه‌های مرکزی دانشگاه تهران، آستان قدس مشهد، بانکیپور، موزهٔ لندن و کتابخانهٔ شخصی براون معرفی شده است (مرکزی، ۴۴۱/۸؛ آستان، ۱۴۵، ۶۲۹؛ بانکیپور، XII/78؛ ریو، شم 634؛ براون، 17). ۳. *رجال صغیر* وی که گویا *توضیح المقال* نام داشته (آقابزرگ، همان، ۴۹۸/۴)، در مکه به سال ۱۰۱۶ق تألیف شده بوده، و بنابر گفتهٔ آقابزرگ نسخه‌ای از آن به خط مـؤلف در آستان قدس و نسخه‌ای دیگـر در تبـریز موجود بوده است (*مصفی المقال*، ۴۲۹). ۴. *آیات الاحکام*، که نسخ آن در کتابخانه‌های آستان قدس (آستان، ۱۳) و مدرسهٔ عالی شهید مطهری (ابن یوسف، ۸۵/۱ ـ۸۶) یافت می‌شود. مجلد اول این کتاب تا پایان بحث زکات به کوشش محمد باقر شریف زاده در ۱۳۹۴ق به چاپ رسیده است. همچنین استرابادی حاشیه‌ای بر *تهذیب الاحکام* طوسی و نیز رسائلی دیگر داشته است (علی خان، حرعاملی، همانجاها).

مآخذ: آستان قدس ف، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۱، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، *مصفی المقال*، به کوشش احمد

منزوی، تهران، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن یوسف شیرازی، *فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار*، تهران، ۱۳۱۳-۱۳۱۵ش؛ استرابادی، امین، *الفوائد المدنیة*، چ سنگی، ۱۳۲۱ق؛ افندی، عبدالله، *تعلیقة امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۰ق؛ تفرشی، مصطفیٰ، *نقد الرجال*، قم، انتشارات الرسول المصطفیٰ (ص)؛ حر عاملی، محمد، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ علی‌خان مدنی، *سلافة العصر*، تهران، کتابخانهٔ مرتضویه؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ محبی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ مرکزی، خطی؛ نیز:
Bankipore; Browne, E. G., *A Descriptive Catalogue of the Oriental Manuscripts...*, ed. R. A. Nicholson, Cambridge, 1932; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894.
بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِستَرابادی، میرزا محمد مهدی خان (د ح ۱۱۷۳ق/۱۷۶۰م) فرزند محمدنصیر، منشی و وقایع نگار نادرشاه افشار. استرابادی، به گفتهٔ برخی از نویسندگان معاصرش، در شعر کوکب تخلص می‌کرده است (کشمیری، ۱۰، ۱۱۱). واله داغستانی (نک: ذیل کوکب) نیز شرح حال او را با نام میرزا مهدی کوکب آورده است (نیز نک: علی‌حسن خان، ۳۴۴، ۳۷۹). از این رو، جمعی از محققان معاصر، میرزا مهدی استرابادی و میرزا مهدی کوکب را دو نفر دانسته‌اند (آقابزرگ، ۹(۳)/۹۲۴-۹۲۵؛ مرکزی، ۲۷۲/۲؛ صفا، ۱۸۰۶/۵؛ انوار، ۳-۵)، اما اثبات این نکته که میرزا مهدی کوکب همان استرابادی نیست، به دلایل و شواهد قاطع نیازمند است.

استرابادی به روزگار شاه سلطان حسین صفوی (سل ۱۱۰۵-۱۱۳۵ق) منصب باغبانباشی‌گری داشت (نک: همو، ۳؛ شعبانی، ۱۶۱/۲-۱۶۲) و پس از به قدرت رسیدن اشرف افغان در شعبان ۱۱۳۷ برای او شعری گفت که بر سکه زدند (کشمیری، ۱۰). لاکهارت (ص 293) بر اساس نسبت استرابادی حدس زده که میرزا مهدی در این ایام در خدمت فتحعلی خان قاجار (د ۱۱۳۹ق/۱۷۲۷م) حاکم این ولایت بوده است. وی پس از ورود نادر به اصفهان در ۱۱۴۲ق/۱۷۲۹م از سوی خود و اهالی استراباد تهنیت نامه‌ای برای او نگاشت (نک: *منشآت*، ۴۳؛ شعبانی، ۱۶۳/۲-۱۶۴)، ولی از متن بر نمی‌آید که آیا میرزا مهدی در این زمان خود همراه نادر بوده است، یا نه؟ در نوروز (ماه رمضان) همان سال که نادر به فرمانروایی خراسان رسید (استرابادی، *جهانگشا...*، ۱۱۸)، میرزامهدی حکومت او را تهنیت گفت (همو، *منشآت*، ۴۶-۴۸؛ شعبانی، ۱۶۴/۲؛ نوایی، ۱۸۸) و ظاهراً از همین زمان به بعد ملازم او بوده، و سمت وقایع نگاری و منشیگری وی را بر عهده داشته است (نک: استرابادی، *مبانی اللغة*، ۲).

استرابادی خود تصریح کرده که در ذیقعدهٔ ۱۱۴۶ در سفر نادرشاه به اصفهان در ملازمت وی بوده است (*جهانگشا*، ۲۲۸) و نیز در محاصرهٔ گنجه در ۱۱۴۷ق شرکت داشت و از او به عنوان منشی یاد شده است (مروی، ۳۸۶/۱-۳۸۷). از این پس، بر تقرب و منزلت استرابادی نزد نادر افزوده شد؛ چنانکه در رمضان ۱۱۴۸/ژانویهٔ ۱۷۳۶ مأمور شد تا با کالوشکین نمایندهٔ دائمی روسیه در ایران، دربارهٔ روابط خارجی مذاکره کند (آرونوا، ۲۳۳). نمایندگان کمپانی هند شرقی انگلستان در ایران نیز که با او ارتباط بسیار داشتند، وی را مردی امین و کارگشا می‌دانستند (لاکهارت، همانجا). هنگامی که نادر در شوال ۱۱۴۸ در دشت مغان تاج شاهی بر سر نهاد، استرابادی «منشی دیوان اعلیٰ» بود (مروی، ۴۴۷/۲). نادرشاه دو سه ماه پس از به تخت نشستن، چون ۴ مستوفی الممالک برای فارس، عراق، خراسان و آذربایجان برگزید، میرزامهدی را نیز به مقام منشی الممالکی منصوب کرد (همو، ۴۵۷/۲). گزارش آبراهام گاتوغیگوس ارمنی که در مراسم تاج‌گذاری نادرشاه در دشت مغان حاضر بوده، حاکی از آن است که استرابادی در دشت مغان از منشی الممالکی بر کنار و مقام او به میرزا مؤمن [ابیوردی] سپرده شد و تنها منصب وقایع‌نگاری برای او باقی ماند (نک: فلسفی، ۵۲؛ لاکهارت، 104). اما در این گزارش، باید به‌دیدهٔ تردید نگریست، چه افزون بر تصریح محمدکاظم مروی مبنی بر اینکه استرابادی پس از به سلطنت رسیدن نادرشاه به منشی الممالکی انتخاب شد، نیز بارها ــ و تا اواخر حیات نادرشاه ــ از وی با لقب منشی‌الممالکی یاد کرده است (نک: ۶۷۸/۲، ۱۱۸۰/۳-۱۱۸۱؛ نیز نک: کشمیری، ۴۲، ۷۳). حتیٰ نمایندگان سیاسی روسیه در ایران او را نخست وزیر ایران می‌دانستند (آرونوا، ۵).

استرابادی در لشکرکشی نادرشاه به هندوستان در ۱۱۵۲ق/۱۷۳۹م همراه وی بود و در مذاکرات خصوصی او و محمدشاه گورکانی حضور داشت و محمدشاه الماس درخشانی به وی هدیه داد که بعدها نادر آن را از او ستاند (جونز، ۶۱). به روایت عبدالکریم کشمیری (ص ۱۱۱-۱۱۲)، در ۱۱۵۴ق میرزا مهدی از سوی نادرشاه مأمور ترجمهٔ کتب مقدس یهودیان و مسیحیان به فارسی شد (نک: هنوی، ۲۶۴-۲۶۵؛ لاکهارت، 281-280؛ *ایرانیکا*، IV/211؛ دوکلوستر، ۱۷۸-۱۷۹؛ اوتر، ۲۳۰-۲۳۱؛ آرونوا، ۱۵۶). اگر همانگونه که پیش از این یاد شد، روایت کشمیری درست باشد، مراد از این میرزامهدی کسی جز میرزا مهدی‌خان استرابادی نیست؛ شگفت آنکه استرابادی خود اشاره‌ای به این موضوع نکرده است. در ۱۱۵۶ق که نادرشاه در نجف علما را گرد آورد تا مذهب شیعهٔ جعفری را به عنوان مذهب پنجم اسلامی تثبیت کند، میرزامهدی حاضر بود و وثیقه‌نامهٔ آن را خود نوشت (استرابادی، *جهانگشا*، ۳۸۸؛ مروی، ۹۸۳/۳-۹۸۴).

در شعبان ۱۱۵۹/اوت ۱۷۴۶ هنگامی که نظیف مصطفیٰ افندی از سوی دولت عثمانی برای مذاکره و مصالحه با دولت ایران در ساوجبلاغ کرج به خدمت نادرشاه رسید، استرابادی یکی از اعضای هیأت ۵ نفره‌ای بود که از سوی نادر مأمور مذاکره با او شدند. این مذاکرات به صلح انجامید و متن فارسی صلح‌نامه را نیز میرزامهدی نوشت (نظیف افندی، ۱۸۱-۱۹۳). سپس همراه با مصطفیٰ خان شاملو در ۱۰ محرم ۱۱۶۰ به بغداد روانه شد تا صلح‌نامه را به امضای سلطان محمود اول عثمانی (سل ۱۱۴۳-۱۱۶۸ق) برساند (استرابادی، همان، ۴۱۵؛ مروی، ۱۱۸۱/۳؛ *اسناد...*، ۱۶۳). آن دو در پای طاق، مرز ایران و عثمانی با هیأت عثمانی که قرار بود صلح‌نامه را نزد نادر برند، دیدار

کردند و در ۱۸ جمادی‌الآخر همان سال به سوی مأموریت خود رفتند (رحمی‌تاتار، ۲۲۰ـ۲۲۲). در حالی که یک هفته پیش از آن در ۱۱ جمادی‌الآخر ۱۱۶۰ نادرشاه در خبوشان به‌قتل رسیده بود(استرابادی، همان، ۴۲۵ـ۴۲۶؛ مروی، ۱۱۹۶/۳). هیأت ایرانی در اوایل ماه رجب همان سال به بغداد درآمد (عزی، ۱۳۲) و پیش از آنکه راهی استانبول شود، خبر مرگ نادرشاه به بغداد رسید. احمد پاشا والی بغداد بر آن بود که با مرگ پادشاه ایران مأموریت فرستادگان او نیز منتفی است؛ از این رو هیأت ایرانی را از ادامهٔ مأموریت بازداشت و هدایایی را هم که از سوی نادرشاه برای سلطان عثمانی می‌برد، ضبط کرد (نک: ریاحی، ۳۷۸ـ ۳۷۹). با آنکه مأموریت هیأت ایرانی به انجام نرسید، برخی سفارت را انجام یافته پنداشته، معتقدند که هیأت هنگام بازگشت، در بغداد خبر مرگ نادر را شنیده است (سامی، ۳۹۲۲/۵؛ مدرس، ۱۰۵/۵). از این پس از زندگانی استرابادی آگاهی دقیق و روشنی در دست نیست. از دست نوشتهٔ خود او در پشت مجموعه‌ای از احکام و فرامین موجود در کتابخانهٔ ملک پیداست که در رمضان ۱۱۶۰ در بغداد به سر می‌برده است (شهیدی، «ن»). بـهِ گفتهٔ نامی (ص ۳۲)، استرابادی پس از آگاهی از مرگ نادرشاه به ایران بازگشت. گزارش برخی منابع عثمانی حاکی از آن است که مصطفیٰ خان شاملو و میرزا مهدی خان بار دیگر در ۱۱۶۲ق از سوی ابراهیم شاه افشار (حک ۱۱۶۱ـ۱۱۶۳ق) برادرزادهٔ نادر شاه به سفارت نزد سلطان عثمانی راهی استانبول شدند. استرابادی ظاهراً پس از مرگ نادر در تاریخی که بر ما پوشیده است، به حج رفت و سپس به مازندران بازگشت (نک: ریاحی، ۳۸۰).

گویا استرابادی در اواخر عمر از کارهای دولتی دوری جست و به تکمیل تألیفات خود پرداخت (هدایت، ۱۳۰/۱۰؛ انوار، ۷). با آنکه واله داغستانی (نک: ذیل کوکب) تاریخ مرگ او را چند سال پیش از تألیف کتاب خود (۱۱۶۹ق) دانسته، اما به استناد قطعه شعری در پایان کتاب سنگلاخ، می‌توان گفت که وی تا ۱۱۷۳ق هنوز زنده بوده است (نک: راس، 5,6).

استرابادی کتابخانهٔ بزرگی شامل کتابهای خطی فارسی، عربی و ترکی و مجموعهٔ مفصلی از خطوط استادان بزرگ خوشنویس در اختیار داشت، چنانکه در روزگار ما هر جا خط میرعماد پیدا شده است، مهر میرزا مهدی خان نیز بر پشت آن به‌چشم می‌خورد. استرابادی این کتابخانه را وقف فرزندان خود کرد (نوایی، ۱۷۹ـ۱۸۰) و در متن «وقف‌نامه» که جزء *منشآت* وی به چاپ رسیده، نام بسیاری از کتابهای مشهور آمده است (نک: *منشآت*، ۱۲ـ۲۱؛ نوایی، ۱۸۰).

آثـار: از استرابادی آثار برجسته‌ای به ویژه دربارهٔ لشکرکشیها و کارهای نادرشاه و امور دیوانی دولت او بر جای مانده است. محمد تقی بهار (۳۱۱/۳) آثار او را بر اساس شیوهٔ نگارش آنها به سه نوع تقسیم کرده است: ۱. نثر بسیار پیچیده و متکلف، در *درهٔ نادره*؛ ۲. نثر میانه، در *جهانگشای نادری*؛ ۳. نثر لطیف و ساده، در دیباچهٔ *منشآت*. استرابادی بجز تألیفات مشهوری چون *جهانگشای نادری* و *درهٔ نادره* (هم م)، آثار دیگری نیز دارد:

۱. *منشآت*، مجموعه‌ای است از نامه‌ها و احکامی که استرابادی خود نوشته، و یا برخی از آنها را تحریر کرده است. این مجموعه با عنوانهای گوناگون مثل *انشاء* (آربری، 210)، *انشائات* (مدرس، ۱۰۵/۵)، *انشاءالدرر* (نک: آقابزرگ، ۴۰/۲۳؛ مشار، *مؤلفین...*، ۴۴۸/۶) نامیده شده است. منشآت بارها به‌طور مجزایا جزو کتابهای دیگر منتشر شده است (منزوی، *خطی مشترک*، ۷۳۶/۵؛ آقابزرگ، مشار، همانجاها).

۲. *مبانی اللغة*، مقدمه‌ای است بر کتاب سنگلاخ دربارهٔ صرف و نحو زبان ترکی جغتایی که در ۱۹۱۰م/۱۳۲۸ق به کوشش دنیسن راس در کلکته منتشر شده است. تاریخ آغاز تألیف کتاب به زمان نادرشاه باز می‌گردد (نک: ص ۲). در نسخه‌ای از این کتاب، دو قطعه شعر دربارهٔ تاریخ تألیف آن آمده که ماده تاریخهای بیتهای آخر آن، مربوط به سالهای ۱۱۷۲ و ۱۱۷۳ق است (راس، 6-5). این کتاب توسط شیخ محمد صالح اصفهانی مختصر شده، و به عنوان مقدمه‌ای بر فرهنگ ترکی ـ فارسی او به نام *آل تمغای ناصری* در تهران یا تبریز به چاپ سنگی رسیده است (همو 2-1).

۳. سنگلاخ، فرهنگی است از لغات ترکی جغتایی به فارسی مشتمل بر واژه‌های دشوار اشعار امیرعلیشیرنوایی (د ۹۰۶ق/۱۵۰۰م) وزیر معروف تیموریان (استرابادی، *مبانی اللغة*، ۱ـ۲، ۴). استرابادی خود سبب نامیدن کتاب را به سنگلاخ «صلابت الفاظ و صعوبت لغات» آن یاد کرده است (همان، ۲). این کتاب همراه *مبانی اللغة* و ذیلی شامل واژه‌های فارسی و عربی با مقدمه‌ای به زبان انگلیسی از جرارد کلاوسن در لندن (۱۹۶۰م/۱۳۳۹ش) انتشار یافت. کتاب سنگلاخ توسط میرزا محمد بن عبدالصبور خویی، معروف به حکیم قُبُلی، خلاصه، و با نام *خلاصهٔ عباسی* به عباس میرزا نایب السلطنه تقدیم شد (تربیت، ۱۲۲؛ آقابزرگ، ۲۳۷/۱۲).

۴. *دیوان*. به رغم آنکه برخی (نک: فلور، ۷۲) استرابادی را ملک الشعرای نادرشاه دانسته‌اند، اما اشعار اندکی از او باقی است. سامی (۳۹۲۲/۵ـ۳۹۲۳) دو منظومه به او نسبت داده است. نیز نسخه‌ای با عنوان *دیوان* میرزا مهدی منشی وجود دارد که در آن قصایدی در ستایش پیامبر(ص) و امامان (ع) و نیز مولود نادرشاه و ورود او به مشهد آمده است (منزوی، *خطی*، ۲۵۵۶/۳). واله داغستانی (همانجا) نیز ابیاتی از او را آورده است.

۵. *وقایع‌نامه*. به گزارش علی حسن‌خان (ص ۴۷۹)، میرزا مهدی رویدادهای هر سال را نیز گرد آورده بوده که اثری از آن نمانده است (ابن یوسف، ۲۶۹/۲؛ *دایرة المعارف فارسی*، ۹۷۴/۱).

کتابی نیز با عنوان *ظواهر الطبیعة* در ۱۸۸۸م (مشار، *فهرست...*، ۳۴۷۸/۳) یا ۱۸۸۹م (همو، *مؤلفین*، ۴۴۹/۶) در حیدرآباد دکن به نام او منتشر شده است.

مآخذ: آرونوا، م.ر. و ز. اشرافیان، *دولت نادرشاه افشار*، ترجمهٔ حمیدامین، تهران، ۱۳۵۶ش؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن یوسف شیرازی، *فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار*، تهران، ۱۳۱۶- ۱۳۱۸ش؛ استرابادی، محمدمهدی، *جهانگشای نادری*، به‌کوشش عبدالله انوار، ۱۳۴۱ش؛ همو، *مبانی اللغة*، به‌کوشش دنیسن راس، کلکته، ۱۹۱۰م؛ همو، *منشآت*، چ سنگی، ۱۲۵۶ق؛ *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران* (دورهٔ افشاریه)، به‌کوشش محمدرضا نصیری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ انوار، عبدالله، مقدمه بر *جهانگشای نادری* (نک: هم‌، استرابادی)؛ اوتر، ژان، *سفرنامه*، ترجمهٔ علی اقبالی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک شناسی*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ جونز، هارفورد، *آخرین روزهای لطفعلی خان زند*، ترجمهٔ هما ناطق و جان گرنی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ دوکلوستر، آ.، *تاریخ نادرشاه*، ترجمهٔ محمدباقر امیرخانی، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ رحمی تاتار، «سفارت‌نامه»، *سفارت نامه‌های ایران* (نک: هم‌، ریاحی)؛ ریاحی، محمدامین، *سفارت نامه‌های ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۱۴-۱۳۱۶ق؛ شعبانی، رضا، *تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شهیدی، جعفر، مقدمه بر *درهٔ نادرهٔ* استرابادی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ عزی، سلیمان، *تاریخ*، قسطنطنیه، ۱۱۹۹ق؛ علی حسن خان، *صبح گلشن*، دهلی، ۱۲۹۵ق؛ فلسفی، نصرالله، *هشت مقالهٔ تاریخی و ادبی*، تهران، ۱۳۳۰ش؛ فلور، ویلم، *حکومت نادرشاه به روایت منابع هلندی*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کشمیری، عبدالکریم، *بیان واقع*، به کوشش نسیم، لاهور، ۱۹۷۰م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۳۵ش؛ مروی، محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به‌کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مرکزی، خطی؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۰-۱۳۵۵ش؛همو، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی*، تهران، ۱۳۴۰-۱۳۴۴ش؛ منزوی، خطی؛ همو، *خطی مشترک*؛ نامی اصفهانی، محمدصادق، *تاریخ گیتی‌گشا*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نظیف افندی، «سفارت‌نامه»، *سفارت نامه‌های ایران* (نک: هم‌، ریاحی)؛ نوایی، عبدالحسین، *نادرشاه و بازماندگانش*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ واله داغستانی، *ریاض الشعرا*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۴۳۰۲؛ هدایت، رضاقلی، *روضة الصفای ناصری*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هنوی، جونس، *زندگی نادرشاه*، ترجمهٔ اسماعیل دولتشاهی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Arberry, A. J., *Catalogue of the Library of the India Office*, London, 1937, vol. II; *Iranica*; Lockhart, L. *Nadir Shah*, Lahore, 1976; Ross, D., introd. *Mabânî'l - Lughat* (vide: PB, Estarābādī).

محسن جعفری مذهب

آسْتَراخان، نک: آستاراخان.

آسْتَرْخانیان، نک: اشترخانیان.

اِسْتِرْغون، نک: استرگوم.

آسْتُرْقه، یا اشترقه، شهری در شمال باختری اندلس که اکنون آستورگا خوانده می‌شود. این شهر که قدمت آن به دورهٔ پیش از میلاد می‌رسد، از دیرباز مرکز سرزمین آستوریاس، زیستگاه اقوام آستور، در شمال اسپانیا بوده، و آستوریکا نامیده می‌شده است. بعدها در عصر فرمانروایی آوگوستوس (۲۷ق‌م -۱۴م) امپراتور روم، این شهر آستوریکا آوگوستا[1] خوانده شد که بخشی از ایالت تاراکونِنسیس[2]، یکی از ۳ ایالت بزرگ اسپانیا در آغاز امپراتوری روم، بود.

پلینی در سدهٔ ۱م آنجا را شهری پرشکوه خوانده است. این شهر در آن هنگام یکی از مراکز ارتباطی مهم به شمار می‌رفت و در دستگاه اداری و نظامی روم اهمیت فراوان داشت، چنانکه در لشکرکشیهای آوگوستوس به کانتابریا در شمال اسپانیا (۲۹- ۱۹ ق‌م)، آستوریکا یکی از پایگاههای عمدهٔ او بود. پس از یکپارچگی سرزمینهای آستوریاس و گالیکیا در سدهٔ ۳م، آستوریکا به صورت اسقف نشین درآمد و در سدهٔ بعد مرکز اصلی کلیساهای آستوریاس بود و در عین حال برخی از فرقه‌های رهبانی مطرود کلیسا نیز در مناطق مجاور آن فعالیت داشتند. در اواسط سدهٔ ۵م شهر به دست تئودُریک فرمانروای گوتها، ویران شد و تا دیر زمانی اهمیت خود را از دست داد. در زمان فرمانروایی مسلمانان نیز که آستوریکا را استرقه یا اشترقه خواندند، به صورت شهری کوچک باقی ماند و در واقع پس از این دوره بود که به تدریج رونق و اهمیت خود را بازیافت (*بریتانیکا*، ذیل اسپانیا و آستورگا؛ *کلیر...*، ذیل آستورگا؛ EUE ؛EI², S، ذیل آستور، آستورگا و آستوریاس؛ GSE، ذیل آستوریاس و گالیسیا؛ نیز نک: ادریسی، ۷۳۱/۲).

با آغاز فتوحات مسلمانان در اندلس در اواخر سدهٔ ۱ق/اوایل سدهٔ ۸م، طارق بن زیاد نواحی جنوبی و مرکزی اندلس را در نوردید و در ۹۳ق/۷۱۲م طلیطله، پایتخت گوتها را فتح کرد و سپس به سوی شمال تاخت، ولی ظاهراً نزدیک بودن فصل سرما او را بر آن داشت تا به طلیطله، باز گردد و زمستان را در آنجا بگذراند. در روایتی آمده است که وی در پی فتح طلیطله و مناطق شمال آن، به سوی جلیقیه (گالیکیا) تاخت و آن سرزمین را در نوردید و تا استرقه پیش راند، ولی در واقع، استرقه تا مدتی بعد که موسی بن نصیر همراه طارق به شمال اندلس حمله برد، فتح نشد و منابع کهن، چنانکه پیداست، این رویدادها را با هم خلط کرده‌اند (ابن قوطیه، ۳۵؛ ابن اثیر، ۵۶۴/۴؛ مقری، ۲۶۴/۱- ۲۶۵، ۲۷۱؛ قس: مونس، ۷۸-۷۹؛ سالم، ۸۳-۸۴، ۱۰۳؛ سامرایی، ۸۵-۸۶).

موسیٰ پس از پیوستن طارق به وی، به ثغراعلیٰ (آراگون) لشکر کشید و شهرهای مهم آن ناحیه را تصرف کرد. سپس برای تسخیر نواحی شمال اندلس و یکسره کردن فتح آن سرزمین، نیروهای خود را به دو لشکر تقسیم کرد و از دو سو به آن نواحی حمله برد. طارق که فرماندهی یکی از این لشکرها را بر عهده داشت، نخست به قلمرو بشکنس (باسک) حمله برد و آنگاه در مسیر خود به سوی غرب، امایه، لیون و سپس استرقه را فتح کرد (مونس، ۱۰۲-۱۰۴؛ سالم، ۱۰۰-۱۰۴؛ لوی پرووانسال، I/26-28).

استرقه از این پس تا حدود ۴ دهه در دست مسلمانان ماند و چند سالی نگذشت که در شمال آن، کشور پادشاهی آستوریاس (اشتریس) پدید آمد که در دهه‌ها و سده‌های بعد مرکز حرکتهای مسیحیان و پیش‌روی ایشان در قلب قلمرو اسلامی اندلس شد. استرقه مانند شهرهای دیگر آن نواحی، پس از فتح آن به دست مسلمانان، محل اسکان بربرهای مسلمان شد و در شورش آنان در ۱۲۳ق/۷۴۱م نیز یکی از مراکز اصلی آنان بود. شورش بربرهای اندلس که در پی طغیان بزرگ بربرهای مغرب و کشیده شدن دامنهٔ آن به اندلس آغاز شد، نخست شمال

1. Asturica Augusta 2. Tarraconensis

آن سرزمین را فرا گرفت. آنان عربهای ساکن شهرهای آن نواحی از جمله استرقه را بیرون راندند و لشکرهایی بزرگ برای مقابله با عربها فراهم آوردند. گروه عظیمی از این بربرها که بربرهای استرقه نیز در میانشان بودند، در نبرد بزرگ وادی سلیط در نزدیکی طلیطله با لشکر شام رو در رو شدند و شمار بسیاری از ایشان در جنگ کشته شدند (*اخبار...*، ۴۲-۴۴؛ مونس، ۱۹۵-۲۰۴؛ دربارهٔ طغیان بربرهای مغرب، نک: همو، ۱۴۲-۱۹۳).

این جنگهای خونین و کشمکشهای متعاقب آنها و شیوع قحطی و گرسنگی در اندلس که مایهٔ نابودی و مهاجرت بسیاری از بربرها از شمال به جنوب اندلس و شمال افریقا شد، در عین حال فرصت مناسبی برای مسیحیان شمال پدید آورد که به تدریج قلمرو خود را گسترش دهند و بخشی از نواحی از دست رفتهٔ خود را از مسلمانان بازپس گیرند. در ۱۳۳ق، استرقه که پیش‌تر یکی از مراکز شورش بربرها بود، پناهگاه مسلمانانی شد که از شورش و هجوم مسیحیان جلیقیه می‌گریختند (*اخبار*، ۶۱-۶۲؛ مونس، ۲۰۴-۲۰۵، ۳۲۵-۳۲۷؛ دوزی، II/130)، ولی چندی بعد در ۱۳۶ق/۷۵۳م این شهر نیز به دست مسیحیان افتاد. آلفونسوی اول فرمانروای اشتریس و جلیقیه، زمانی که بربرها شهرها و مراکز خود را در شمال رها می‌کردند، آن نقاط را یکی پس از دیگری تصرف کرد و بخش در خور توجهی از متصرفات مسلمانان از جمله استرقه را از ایشان بازپس گرفت (*اخبار*، همانجا؛ مونس، ۲۰۶-۲۰۷، ۳۴۳-۳۵۰؛ دوزی، II/130-131؛ لوی پرووانسال، I/68-70؛ نیز نک: ه د، آلفونسو). ولی استرقه تا یک سده بعد، در زمان اُردونوی اول، رونق خود را باز نیافت (لوی پرووانسال، I/293,312-313؛ EI², S).

استرقه که از این پس بخشی از قلمرو فرمانروایان اشتریس و جلیقیه محسوب می‌شد، به تدریج اهمیت دینی و سیاسی خود را به دست آورد. این شهر از کشمکشهای میان مسلمانان و مسیحیان دور نماند و طی سده‌های ۲-۴ق/۸-۱۰م چند بار مورد حملهٔ مسلمانان قرار گرفت. در ۱۷۹ق/۷۹۵م هشام امیر اموی اندلس لشکری را به فرماندهی عبدالکریم بن عبدالواحد بن مغیث روانهٔ شمال کرد تا انتقام شکستی را که برادرش عبدالملک سال پیش از آن در حمله به اشتریس متحمل شده بود، بگیرد. عبدالکریم به سوی استرقه راند و آن شهر را تصرف کرد و آلفونسوی دوم، فرمانروای آن سرزمین و هم پیمانانش را به سختی شکست داد و در تعقیب او که به کوههای اشتریس و دژهای مستحکم آن پناه برده بود، آبادیهای بسیاری را به آتش کشید و ویرانی بسیار به بار آورد (خشنی، ۹۴-۹۵؛ ابن عذاری، ۶۴/۲-۶۵؛ ابن خطیب، ۱۲؛ لوی پرووانسال، I/143-144؛ قس: ابن اثیر، ۱۴۶/۶؛ مقری، ۳۳۸/۱، که ظاهراً لشکرکشیهای عبدالکریم و عبدالملک را با هم خلط کرده‌اند).

به روایت منابع مسیحی، در ۲۶۴ق/۸۷۸م منذر فرزند محمد، امیر اموی اندلس، به سوی استرقه و لئون لشکر کشید، ولی آلفونسوی سوم به مقابلهٔ وی شتافت و او را در نزدیکی لئون شکست داد. این لشکرکشی ناموفق به عقد معاهده‌ای ۳ ساله میان دو طرف انجامید (لوی پرووانسال، I/322-323). در همین زمان یا چند سالی پیش از آن بود که برمودو، برادر آلفونسو، در استرقه علم استقلال برافراشت و از پشتیبانی مسلمانان برخوردار شد (EUE، ذیل آستورگا؛ قس: عنان، ۳۵۸). در عصر فرمانروایی آلفونسوی سوم استرقه به صورت دژی مستحکم درآمد که در کنار چند شهر مهم دیگر خط دفاعی وی را در برابر مسلمانان تشکیل می‌داد. گروههای بزرگی از عربهای مولَّد نیز که به جبههٔ آلفونسو پیوسته بودند، بخشی از نیروهای او را در استرقه و شهرهای دیگر تشکیل می‌دادند. تشکیلات اسقفی شهر نیز که فعالیت خود را از سر گرفته بود، به صورت نهادی نیرومند درآمد (لوی پرووانسال، I/327؛ EI², S). این شهر پس از کناره‌گیری آلفونسو، یک چند اقامتگاه او بود (لوی پرووانسال، II/34).

در دورهٔ فرمانروایی پسران آلفونسو و مبارزهٔ ایشان بر سر قدرت، آنگونه که ابن حیان روایت کرده است، استرقه یکی از دو شهر مهمی بود که نمایندگانشان، پس از مرگ گارثیا، از اردونوی دوم پشتیبانی کردند و او را به فرمانروایی برداشتند (۱۲۳/۵-۱۲۴؛ نیز نک: لوی پرووانسال، II/34-35). در مبارزهٔ دیگری نیز که چندی پس از مرگ اردونو در نیمهٔ اول سدهٔ ۴ق/۱۰م میان فرزندانش بر سر جانشینی وی روی داد ــ باز به روایت ابن حیان ــ استرقه یک چند پناهگاه آلفونسو، یکی از پسران او بود (۳۴۴/۵؛ نیز نک: لوی پرووانسال، II/48-49).

در نیمهٔ دوم همین سده، بار دیگر استرقه پناهگاه یکی از فرمانروایان ناکام مسیحی شد. رامیرو[1]ی سوم فرمانروای جوان لئون که در جنگ با برمودوی دوم شکست خورده، و پایتخت خود را از دست داده بود، در ۳۷۴ق/۹۸۴م به استرقه پناه برد و از منصوربن ابی عامر حاجب قدرتمند امویان درخواست کمک کرد، ولی اندکی بعد درگذشت و رقیب او برمودو توانست با عقد معاهده‌ای با منصور و پرداخت جزیه از پشتیبانی نظامی او برخوردار شود و با کمک سپاهی از جنگجویان وی که در قلمرو او مستقر شدند، فرمانروای بلامنازع لئون شود (دوزی، II/237-238؛ لوی پرووانسال، II/235-237؛ نیز نک: ابن خلدون، ۴(۲)/۳۸۸-۳۸۹). با اینهمه، چند سال بعد خود وی با حمله به پایگاه مسلمانان و بیرون راندن ایشان، منصور را بر آن داشت که به قلمرو وی حمله برد و پایتخت او لئون را ویران سازد (دوزی، II/243-245؛ لوی پرووانسال، II/239-240؛ نیز نک: ابن خلدون، همانجا).

در ۳۸۵ق/۹۹۵م، منصور بار دیگر به قلمرو برمودو لشکر کشید تا او را به سبب پناه دادن به یکی از مخالفان وی که در توطئه‌ای برضد او دست داشت، کیفر دهد. برمودو که پس از ویرانی لئون پایتخت خود را به استرقه منتقل کرده بود، اکنون در نتیجهٔ آشفتگی اوضاع کشور و سرکشی اشراف، ناتوان‌تر از آن بود که در برابر حملهٔ منصور ایستادگی کند. از این‌رو، ترجیح داد که با وی از در مصالحه درآید و با گردن نهادن به خواستهای او و پرداخت جزیه، استرقه را از خطر برهاند (دوزی،

1. Ramiro

II/249؛ لوی پرووانسال، II/246؛ نیز نک: ابن خلدون، همانجا).

استرقه در اوایل سدهٔ ۱۲م به تصرف سپاهیان آراگون درآمد و از اوایل سدهٔ ۱۴م رو به انحطاط گذاشت. در سدهٔ ۱۵م شهر قلمرو مارکیسها، طبقه‌ای از اشراف اسپانیا، شد. در ۱۸۱۰م فرانسویها شهر را محاصره، و پس از نبردهایی شدید اشغال کردند، ولی در ۱۸۱۲م اسپانیاییها آن را بازپس گرفتند. پایداری سرسختانهٔ اهالی شهر در جریان محاصره سبب شد که آستورگا به «گورستان فرانسویها» معروف شود (لاروس بزرگ، بریتانیکا، کلیر، نیز EUE، ذیل آستورگا؛ EI², S).

آستورگا امروز شهری است در استان لئون که در ۹۶ کیلومتری جنوب باختری شهر لئون بر کرانهٔ راست رود توئرتو[1] و دامنه‌های رشته کوه مانثانال[2] قرار گرفته است و ۸۶۹ متر از سطح دریا ارتفاع دارد. شهر مرکز صنایع غذایی و محل داد و ستد تجاری است. از آثار کهن آستورگا باروی معروف عصر رومیها و کلیسای جامع گوتیک (۱۴۷۱م) هنوز باقی است. آثار جدیدتر شامل تالار شهر (سدهٔ ۱۸م) و کاخ اسقفی (سدهٔ ۱۹م) است. آستورگا زادگاه فرانسیسکو ویلاگران[3] فاتح و حاکم شیلی بوده است (بریتانیکا، لاروس بزرگ، کلیر، نیز EUE، همانجاها).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش چالمتا، مادرید، ۱۹۷۹م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش ژ. س. کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۵۱م؛ ابن قوطیه، محمد، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره/ بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ *اخبار مجموعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره/ بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ سالم، عبدالعزیز، *تاریخ المسلمین و آثارهم فی الاندلس*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ سامرایی، خلیل ابراهیم صالح، *الثغر الاعلی الاندلسی*، بغداد، ۱۹۷۶م؛ خشنی قروی، محمد، *قضاة قرطبة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره/ بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ عنان، محمد عبدالله، *دولة الاسلام فی الاندلس، من الفتح الی بدایة عهد الناصر*، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مونس، حسین، *فجر الاندلس*، قاهره، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۵۹م؛ نیز:

Britannica, 1978; *Collier's Encyclopedia*, New York, 1986; Dozy, R., *Histoire des Musulmans d'Espagne*, ed. Lévi-Provençal, Leiden, 1932; EI², S; EUE; *Grand Larousse*; GSE; Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris/Leiden, 1950.

مهران ارزنده

اِستِرِگوم، شهر و دژی در مجارستان، کنار رود دانوب در ۸۰ کیلومتری شمال شرقی بوداپست که در عهد عثمانی مرکز سنجاق (ولایت) بوده است. گفته‌اند نام این شهر از اصل فرانکی اوسترینگون[4] به معنای دژ شرقی اقتباس شده است (EI²). نام شهر در آلمانی، گران؛ لاتینی، اِستریگونیوم؛ در زبان اسلوونی، اوستریهوم است. در مجاری استرگون نیز آمده است (همانجا؛ WNGD, 379). در زبان ترکی این نام به صورتهای استرغون، اوسترغون، اوسترغوم و استورغونه آمده است (EI²؛ پچوی، ۲۵۱/۱؛ جودت پاشا، 57). حاجی خلیفه در کتاب *جهان نما* نام این شهر را اوستورغون آورده است (نک: اوزون چارشیلی، ۳(۱)/۶۲۸، حاشیهٔ ۲).

این شهر که بر بالای تپهٔ مشرف به انحنای بزرگ رود دانوب واقع است، با گذشت زمان گسترش یافت و در سدهٔ ۱۱م/۵ق به صورت شهری عمده درآمد. شخصی به نام گِزا (قوجه) از فرمانروایان مجار (سدهٔ ۱۰م) را بنیادگذار این شهر نوشته‌اند («دائرة المعارف دیانت...[5]»، XI/438-439؛ اولیاچلبی، ۲۵۷/۶). استرگوم گاه در تابعیت پادشاهی آلمان، گاه اردل و گاه مجار قرار داشت (همانجا). این شهر در عهد فرمانروایی دودمان آرپاد به مناسبتهای مختلف مرکز فرمانروایی بود و استفان (ایشتوان) اول یا استفان قدیس (ح ۹۷۰- ۱۰۳۸م/۳۵۹-۴۲۹ق)، بنیادگذار دولت مجارستان در همین شهر زاده شد (EI²)؛ همچنانکه این شهر در همان روزگار مقر اسقف بزرگ، رئیس اسقف‌نشینهای ۱۰ گانهٔ مجارستان نیز بود (همانجا).

در سالهای ۱۲۴۱-۱۲۴۲م/۶۳۸-۶۳۹ق، با استیلای مغولان نقطهٔ عطفی در تاریخ شهر پدید آمد و در نتیجه، مرکز فرمانروایی از استرگوم به بودین (بودا) یکی از دو بخش بوداپست، انتقال یافت (*میدان لاروس*، II/617؛ «دائرة المعارف دیانت»، XI/439). با این وصف، استرگوم همچنان به صورت یکی از مراکز اسقف نشین باقی ماند (همانجا). سلطان سلیمان قانونی در ۹۳۲ق/۱۵۲۶م درصدد تصرف مجارستان برآمد. هدف اصلی فرمانده سپاه عثمانی شهر بودین پایتخت مجارستان بود (اوزون چارشیلی، ۳۷۲/۲). استرگوم در فاصلهٔ ۳ روز راه (۲۷ میلی) بوداپست قرار داشت و کلید بودین محسوب می‌شد (همو، ۳(۱)/۶۲۸، حاشیهٔ ۲؛ WNGD، همانجا). پس از کشته شدن لایوش در جنگ مجارستان (اوت ۱۵۲۶/ذیقعدهٔ ۹۳۲) در نبرد موهاچ، گروهی از امرای بخش شرقی مجارستان و ترانسیلوانیا، یانوش زاپولیا را به پادشاهی مجارستان برگزیدند (اوزون چارشیلی، ۳۷۳/۲-۳۷۴، ۳۷۵)؛ ولی فردیناند دوک اتریش و فرمانروای بوهم، برادر شارل پنجم (شارل کن) که از خاندان هابسبورگ بود و با یانوش زاپولیا رقابت داشت، به عنوان پادشاه مشروع مجارستان اعلام شد (همو، ۳۷۶/۲). سلطان سلیمان قانونی که به یانوش وعدهٔ کمک داده بود، در ۲ رمضان ۹۳۵ق/۱۰ مهٔ ۱۵۲۹م با نیرویی مرکب از ۲۵۰ هزار نفر به قصد تصرف وین پایتخت اتریش، بار دیگر به مجارستان لشکر کشید و در محرم ۹۳۶/سپتامبر ۱۵۲۹، بودین و در ۲ صفر/۶ اکتبر همان سال استرگوم را به تصرف آورد و پایتخت را به یانوش زاپولیا واگذارد (همو، ۳۷۷/۲، ۳۹۴، حاشیهٔ ۱۱ و ۱۲؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا). در این ماجرا استرگوم بدون پیکار تسلیم نیروهای عثمانی شد (همانجا). پس از بازگشت سپاه عثمانی از محاصرهٔ وین، بار دیگر فردیناند برضد یانوش زاپولیا لشکر کشید و دژ استرگوم را تصرف کرد (اوزون چارشیلی،

1. Rio Tuerto 2. Manzanal 3. Francisco Villagran 4. Osterringun 5. *Türkiye*...

۳۸۰/۲). پس از این ماجرا استرگوم گاه به تصرف فردیناند، و گاه زیر فرمان یانوش درمی‌آمد. در ۱۵۳۳م در مرز ایران و عثمانی پیکارهایی روی داد. سلیمان قانونی که وضع در جبههٔ شرق را دشوار یافته بود، در ژوئیه همان سال با فردیناند از در سازش درآمد که در نتیجه مجارستان به دو بخش تقسیم شد: بخشی زیر فرمان یانوش قرار گرفت و بخش دیگر در دست فردیناند باقی ماند (همو، ۳۸۵/۲؛ «دائرة المعارف دیانت»، XI/439).

مرگ یانوش در ۹۴۷ق/۱۵۴۰م سبب شد که فردیناند به بودین حمله برد و آن را در محاصرهٔ خود گیرد (اوزون چارشیلی، ۳۸۶/۲). سلطان عثمانی با شتاب در ۹۴۸ق صوقللی محمد پاشا را عازم جنگ با فردیناند کرد (همو، ۳۸۷/۲). از این سال سرنوشت استرگوم با تاریخ عثمانی پیوند یافت (EI^2). در ۱۸ محرم ۹۵۰ سلطان سلیمان خود عازم جنگ مجارستان شد. در ۲۵ محرم همان سال نیروهای عثمانی پس از تصرف بودین، شهر و قلعهٔ استرگوم را متصرف شدند. از این پس استرگوم به صورت مرکز سنجاق (ولایت) به بیگلربیگی بودین پیوست و حکومت آن به محمد پاشا (بیک) یحییٰ پاشازاده واگذار شد (اولیا چلبی، ۲۵۷/۶، ۲۵۸؛ اوزون چارشیلی، ۳۸۸/۲، ۵۶۸ - ۵۶۹؛ پچوی، ۲۵۱/۱، ۲۵۴؛ لطفی پاشا، ۴۱۶؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا). پس از تصرف شهر و پیوستن آن به بیگلربیگی بودین، در ۹۵۳ق/۱۵۴۶م بنای کلیسا و مقر سر اسقف به مسجد تبدیل، و ۳ هزار محافظ برای دفاع از دژ استرگوم گمارده شد. فرمانده نیروهای عثمانی در همین سال به ساختن استحکامات دست زد و خندقی گرد شهر حفر کرد که کار آن حدود دو سال به درازا کشید.

در دوران سلطان مراد سوم (۹۸۲-۱۰۰۳ق/۱۵۷۴- ۱۵۹۵م) محمدپاشا (بیک) فرزند سنان پاشا مأمور جنگ با اتریش شد. هنگامی که وی در بودین اقامت داشت، مانسفلد فرمانده سپاه اتریش در ذیحجهٔ ۱۰۰۳ استرگوم را محاصره کرد. در جریان پیکار، محمدپاشا به بودین گریخت و استرگوم پس از یک ماه محاصره تسلیم شد. نتیجهٔ این پیکار تسلیم استرگوم از سوی محمدپاشا به میکلوش (مقلوش) سردار مجار بود (اولیا چلبی، ۲۵۸/۶؛ EI^2؛ پچوی، ۱۷۵/۲، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰؛ اوزون چارشیلی، ۳(۱)/۹۷- ۹۸؛ قره چلبی‌زاده، ۴۷۹). در جریان محاصره بخشی از مقر سراسقف که به مسجد تبدیل شده بود، ویران شد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا؛ اولیا چلبی، ۲۶۵/۶).

قلعهٔ استرگوم مدت ۱۰ سال از تصرف نیروهای عثمانی خارج شد. در ربیع‌الاول ۱۰۱۳/اوت ۱۶۰۴ سلطان احمد اول (سل ۱۰۱۲-۱۰۲۶ق/ ۱۶۰۳-۱۶۱۷م) لالا محمدپاشا وزیر اعظم و سردار اکرم را در اواخر همان سال مأمور کرد تا قلعهٔ استرگوم را مسخر کند. لالا محمد پاشا پس از ۳۵ روز محاصره در جمادی الاول ۱۰۱۴ قلعهٔ استرگوم را به تصرف آورد (اوزون چارشیلی، ۳(۱)/۱۱۹، ۱۲۰؛ پچوی، ۳۰۱/۲؛ اولیاچلبی، ۲۶۰/۶؛ «دائرة المعارف ترک[1]»، XV/450-451). استرگوم تا ۱۰۹۴ق/ ۱۶۸۳م در تصرف عثمانیها باقی ماند («دائرة المعارف دیانت»، XI/440). در این سال متفقین مهاجم به فرماندهی یان سوبیسکی، پادشاه لهستان، قلعهٔ استرگوم را محاصره کردند و خواستار تسلیم قلعه شدند، اما دلی‌بکرپاشا، فرمانده نیروهای عثمانی، پیشنهاد آنان را نپذیرفت. سربازان مدافع قلعه که وضع را دشوار دیدند، تصمیم به تسلیم آن گرفتند. سرانجام، قلعه تسلیم شد و سپاهیان عثمانی به بودین گریختند و از این تاریخ به بعد استرگوم که کلید سنجاق بودین بود، یکباره از تصرف عثمانیها بیرون شد. دلی بکر پاشا، ارسلان محمد پاشا و چند تن دیگر به گناه تسلیم دژ استرگوم اعدام شدند (اوزون چارشیلی، ۳(۱)/۵۹۳-۵۹۴؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

در رمضان ۱۰۹۶/اوت ۱۶۸۵ سردار ملک ابراهیم پاشا فرمانده سپاه عثمانی، استرگوم را در محاصره گرفت، ولی از سپاه اتریش شکست یافت. همین ماجرا به دست وزیر اعظم قرا ابراهیم پاشا بهانه داد، تا برای قتل سردار ملک ابراهیم تلاش کند. کوشش وی بی‌اثر نماند و سردار در محرم ۱۰۹۷/نوامبر ۱۶۸۵ به دستور سلطان محمد چهارم به قتل رسید (اوزون چارشیلی، ۳(۱)/۶۱۰-۶۱۱).

اولیاچلبی که در ۱۰۷۴ق/۱۶۶۳م به مجارستان سفر کرده بود، وضع بودین و استرگوم را با تفصیل به شرح آورده است (۲۵۷/۶-۲۷۵). وی از حاکمان شهر، زمین و اشکال قلعه که بر روی تپه‌ای بلند کنار رود دانوب بنا شده بود، یاد کرده، و ضمن ستایش از مسجد جامع قزل اُلمای استرگوم، بنای آن را سرآمد دیگر بناها دانسته، منار بلند مسجد و محل مؤذن را «بانگخانه‌ای رعنا» نامیده است (۲۶۱/۶، ۲۶۲، ۲۶۵؛ EI^2). وی از تصویرهای زیبایی که بر دیوارهای جامع نقش شده بود، مطالبی ارائه کرده است (۲۶۵/۶). همو می‌نویسد: استرگوم ۱۶ محله و ۴ مسجد دارد که در دو مسجد آن نماز جمعه برگذار می‌شود. یکی از مساجد، جامع حاجی ابراهیم با منار‌ه‌ای بلند، و دیگری جامع محکمه با بنایی کهن است (۲۷۱/۶). محکمهٔ شرع مبین درون این جامع قرار گرفته است. استرگوم دارای دو مدرسه به نامهای مدرسهٔ حاجی ابراهیم و مدرسهٔ محکمه است. شهر دارای ۴ مکتب، دو تکیهٔ درویشان (تکیهٔ علی‌افندی و تکیهٔ حاجی ابراهیم) و یک حمام کوچک است. در شهر ۲۱۰ باب دکان وجود دارد (۲۷۲/۶).

از فهرستی که در ۹۷۸ق/۱۵۷۰م و سالهای پس از آن تدوین شده است، چنین برمی‌آید که در استرگوم بالغ بر ۸۰۰ خانوار زندگی می‌کردند. ۷۸ خانه در قلعهٔ بالا و ۲۰۴ خانهٔ استوار در قلعهٔ پایین و ۵۴۲ خانه در واروش بزرگ وجود داشت که ۳۸۳ خانه متعلق به مسلمانان و ۱۱ خانه از آن کولیهای مسلمان شده، بود («دائرة المعارف دیانت»، XI/439). اولیا چلبی شمار خانه‌های قلعهٔ بالا را ۲۰۰ باب نوشته است (۲۶۳/۶).

در ۹۵۳ق/۱۵۴۶م درآمد این منطقه ۷۰ هزار آقچه بود که از طریق مالیات، گمرک، حق العبور و امور بازرگانی خاص تأمین می‌شد. در

1. *Türk*...

سالهای ۷۰ سدهٔ ۱۶م از حبوبات و نظایر آن نیز مالیات اخذ می‌شد. بخش بزرگی از درآمد مالیاتی به دولت اختصاص داشت و سهم فرماندار سنجاق (ولایت) اندک بود. استرگوم اهمیت سوق‌الجیشی داشت. از ۱۲۳۵ق/۱۸۲۰م استرگوم بار دیگر به یکی از مراکز اسقف نشین مجارستان بدل شد («دائرة المعارف دیانت»، XI/439,440).

اکنون استرگوم یکی از بنادر رودخانه‌ای مجارستان در کنار رود دانوب است. در ۱۹۸۱م جمعیت شهر ۳۱ هزار نفر گزارش شده است. شهر دارای تأسیسات ماشین‌سازی است. در نزدیکی استرگوم از معادن زغال کک بهره‌برداری می‌شود («فرهنگ...[1]»، 1566).

در استرگوم چند اثر معماری وجود دارد. کاخ شاهی یکی از آثار برجستهٔ معماری استرگوم است که تاریخ بنای آن را سدهٔ ۶ق/۱۲م نوشته‌اند (همانجا؛ BSE³, XXX/254). از دیگر آثار معماری شهر، سالن رنسانس متعلق به سدهٔ ۹ق/۱۵م و مجموعهٔ کلیسایی است که بنای آن طی سالهای ۱۸۲۲-۱۸۵۶م صورت گرفته، و دارای گنبدی زیباست (همانجا؛ *دایرة المعارف فارسی*). کلیسای آنای مقدس متعلق به سال ۱۸۲۸م نیز از آثار معماری عمدهٔ شهر به شمار می‌رود. یکی دیگر از آثار معماری استرگوم کاخ اسقف اعظم است که موزه و کتابخانهٔ نفیسی دارد. استرگوم دارای چشمهٔ آب گرم معدنی است (همانجاها).

مآخذ: اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۰-۱۳۷۲ش؛ اولیا چلبی، محمد، *سیاحت نامه*، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۸ق، پچوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ قره چلبی‌زاده، عبدالعزیز، *روضة الابرار المبین بحقایق الاخبار*، بولاق، ۱۲۴۸ق؛ لطفی پاشا، *تواریخ آل عثمان*، استانبول، ۱۳۴۱ق؛ نیز:

BSE³; Cevdet Paşa, *Tezâkir*, ed., Cavid Baysun, Ankara, 1986; EI²; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; *Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar*, Moscow, 1987; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968, *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1995; WNGD.

عنایت‌الله رضا

اِشتِرگون، نک: استرگوم.

اِسْتِسقاء، خواستن باران است از خداوند با آدابی خاص، به‌ویژه به هنگام خشکسالی. در لغت، استسقا از ریشهٔ سقی در باب استفعال و به معنی طلب آب است (برای پژوهشهای مردم‌شناسی در این زمینه، نک: هـ د، باران‌خواهی).

باران خواستن از خداوند به هنگام کم‌آبی از روزگاران بسیار کهن نزد ملل گوناگون امری معمول بوده است. در *قرآن کریم*، در سورهٔ بقره (۶۰/۲) و اعراف (۱۶۰/۷) به روشنی به مسألهٔ استسقا از سوی حضرت موسیٰ (ع) پرداخته شده، و در آیاتی دیگر (هود/۵۲/۱۱؛ نوح/۷۱/۱۰-۱۱) نیز بدون به‌کارگیری واژهٔ استسقا به موضوع طلب باران اشاره شده است. دربارهٔ مراسم استسقا نزد عرب پیش از اسلام، باید به روایتی اشاره کرد مبنی بر اینکه عبدالمطلب نیای پیامبر (ص) به‌سال قحطی، نوهٔ خود محمد (ص) را بر دوش گرفت و با دعا به درگاه خداوند، طلب باران کرد (نک: ابن‌اثیر، ۴۵۴/۵- ۴۵۵؛ حلبی، ۱۱۰/۱- ۱۱۱). نیز بر پایهٔ روایات، آنگاه که در زمان ابوطالب قحطی پیش آمد، او با تنی چند از فرزندان عبدالمطلب برای استسقا به خانهٔ خدا رفت. وی لامیهٔ معروف خود را به همین مناسبت سروده است (مجلسی، ۳/۱۸).

پس از ظهور اسلام، روایاتی دربارهٔ برپاداشتن مراسم استسقا توسط شخص پیامبر (ص) در مجامیع حدیثی نقل شده است (مثلاً نک: بخاری، ۱۵/۲-۱۶؛ مفید، *الامالی*، ۳۰۱- ۳۰۵). پس از رحلت رسول اکرم سنت استسقا همچنان اجرا می‌شد و یک بار در روزگار خلافت عمر، عباس عموی پیامبر(ص) در استسقا با وی همراه شد (بخاری، ۱۶/۲؛ ابن‌بابویه، من لا یحضره...، ۳۴۰/۱). در *نهج البلاغه* دو خطبه از زبان حضرت علی (ع) در باب استسقا آمده است (خطبه‌های ۱۱۵ و ۱۴۳). در عهد امویان، ولید بن عتبه عامل مدینه چون خواست به استسقا برخیزد، قاصدی نزد ابن عباس فرستاد تا از آداب آن جویا شود (محمد بن حسن، *الحجة* ...، ۳۳۷/۱). محمد بن خالد قسری والی مدینه نیز به گاه استسقا، چگونگی آن را از امام صادق (ع) فرا گرفت (طوسی، *تهذیب*...، ۱۴۸/۳-۱۴۹). همچنین مأمون عباسی هنگام بروز خشکسالی، از امام رضا (ع) خواست تا مراسم استسقا را بر پای دارد (ابن‌بابویه، عیون ...، ۱۶۸/۲ به‌بعد).

از نظر فقهی در چگونگی برپا داشتن مراسم استسقا، بیشتر مذاهب بر این امر متفقند که بخش اصلی این مراسم نمازی است مستحب که به جماعت برگذار می‌شود. نزد امامیه کیفیت آن در تکبیرها و قنوت همانند نماز عیدین است. جهر به قرائت و خواندن سوره‌هایی که در نماز عیدین مستحب شمرده شده‌اند، استحباب دارد. همچنین مستحب است که مردم را ۳ روز به روزه فراخوانند و در روز سوم همراه با سالخوردگان و کودکان برای نماز به صحرا روند، منبر را با خود به صحرا برند و مؤذنان در برابر امام بایستند. بهترین وقت نماز همان وقت مقرر برای نماز عیدین است. در این نماز به‌جای اذان و اقامه تنها ۳ بار «الصلاة» گفته می‌شود. چون امام نماز را به پایان رساند، پس از ذکر و دعا، خطبه‌ای ایراد می‌کند و آنگاه امام با تحویل (برگرداندن) ردای خود و بر زبان آوردن برخی اذکار و ادعیه با همراهی مردم، از خداوند باران طلب می کند (مفید، *المقنعة*، ۲۰۷- ۲۰۸؛ طوسی، *المبسوط*، ۱۳۴/۱- ۱۳۵؛ محقق حلی، ۱۰۸/۱-۱۰۹).

از فقیهان مذاهب اربعه، ابوحنیفه ثبوت سنت نماز استسقا از زبان پیامبر (ص) را مورد تردید قرار داده، و استسقای مسنون را دعا و نیایش دانسته است (محمد بن حسن، *الاصل*، ۴۴۷/۱-۴۴۹). برخی از حنفیان این تردید او را به گزاردن نماز به جماعت بازگردانیده‌اند (قدوری، ۱۲۰/۱؛ کاسانی، ۲۸۲/۱). مسنون بودن نماز استسقا به صورت فرادیٰ در روایت ابن‌بلخی، از ابوحنیفه نقل شده است (طوسی، *الخلاف*، ۲۷۶/۱؛ نیز نک: قدوری، همانجا).

بیشتر فقیهان مذاهب اربعه، حتیٰ شاگردان ابوحنیفه اصل نماز و

1. *Sovetskiĭ*...

جماعت را در استسقا سنت شمرده‌اند (ابن هبیره، ۱/۱۲۳؛ قدوری، ۱/۱۲۱). شافعی (۱/۲۴۹-۲۵۰) و احمدبن‌حنبل با اندک اختلافی در جزئیات، نماز استسقا را در کیفیت و تکبیرها همچون نماز عیدین دانسته‌اند (نک: ابن هبیره، همانجا) و مالک آن را در تکبیرها مانند نماز تطوع انگاشته است (ابن قاسم، ۱/۱۶۶). جهر در قرائت نزد مذاهب مورد اتفاق است (ابن هبیره، همانجا؛ ابن رشد، ۱/۲۱۵). به نظر مالک و شافعی، دراستسقا نیز همچون نماز عیدین، پس از انجام نماز دو خطبه ایراد می‌شود (ابن قاسم، همانجا؛ شافعی، ۱/۲۴۹-۲۵۱)، اما نزد برخی از فقیهان کهن چون لیث بن سعد و ابن منذر، خطبه بر نماز مقدم بوده است (نک: قفال، ۲/۳۲۵؛ ابن‌قدامه، ۲/۲۸۷). اصل مسنون بودن خطبه، در روایت غالب از مذهب احمد بن حنبل، تأیید نشده است (ابن هبیره، ۱/۱۲۳-۱۲۴؛ برای نظریات حنفیان، نک: کاسانی، ۱/۲۸۳).

شافعی بر این باور است که پیش از خروج برای استسقا، مردم ۳ روز روزه‌گیرند و به خیرات و مبرات پردازند (۱/۲۴۸). سنت همراه بردن کودکان و پیران نیز در مذاهب گوناگون تأیید شده است (مثلاً نک: همو، نیز ابن‌قاسم، همانجاها) و همراه کردن اهل ذمه در استسقا نیز از مسائل بحث‌انگیز در کتابهای فقهی بوده است (مثلاً نک: همانجا؛ قفال، ۲/۳۲۳-۳۲۴). نماز استسقا را وقت معینی نیست و برخی وقت فضیلت آن را همان وقت نماز عیدین دانسته‌اند (نک: ابن رشد، ۱/۲۱۶؛ ابن قدامه، ۲/۲۸۶). اذان و اقامه در این نماز به اتفاق سنت نیست و در برخی منابع فقهی ندای «الصلاة جامعة» به عنوان جایگزین آن آمده است (مثلاً نک: ابن هبیره، ۱/۸۳؛ ابن قدامه، ۲/۲۸۵-۲۸۶). سنت تحویل ردا نیز در آثار فقهی مذاهب اسلامی مطرح شده، و مخالف مسنون بودن آن ابوحنیفه است (محمد بن حسن، همان، ۱/۴۴۹؛ شافعی، ۱/۲۵۱؛ ابن‌قاسم، همانجا؛ ابن‌هبیره، ۱/۱۲۴). گفتنی است که ظاهریان نیز کیفیت نماز استسقا را کاملاً همانند نماز عیدین دانسته‌اند، جز اینکه سنت بیرون بردن منبر که در نماز استسقا وجود دارد، در نماز عیدین نیست (نک: ابن حزم، ۵/۹۳-۹۴؛ برای نفی این سنت، نک: ابن قاسم، ۱/۱۶۵-۱۶۶). برخی از امامان متقدم زیدیه را در این باره نظرات ویژه‌ای بوده است. هادی‌الی‌الحق نماز استسقا را ۴ رکعت دانسته، و خطبه‌ای را در آن مسنون ندانسته است. همچنین ابوالحسین هارونی با وجود دو رکعتی دانستن این نماز، به خطبه‌ای در آن قائل نبوده است (نک: الهادی الی الحق، ۱/۱۳۸-۱۳۹؛ ابن مرتضی، ۳/۷۸-۷۹).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۰-۱۲۸۶ق؛ ابن بابویه، محمد، *عیون اخبار الرضا(ع)*، قم، ۱۳۷۷ق؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۷ق؛ ابن‌حزم، علی، *المحلی*، بیروت، دارالآفاق الجدیده؛ ابن‌رشد، محمد، *بدایة المجتهد*، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن‌قاسم، عبدالرحمان، *المدونة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴- ۱۳۲۵ق؛ ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ ابن مرتضی، احمد، *البحرالزخار*، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۵م؛ ابن هبیره، یحیی، *الافصاح*، به کوشش محمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ حلبی، علی، *السیرة الحلبیة*، قاهره، ۱۳۲۰ق؛ شافعی، محمد، *الام*، بیروت، دارالمعرفه؛ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، *الخلاف*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، *المبسوط*، تهران، ۱۳۸۸ق؛ قدوری، احمد، «المختصر»، همراه *اللباب* غنیمی، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ *قرآن کریم*؛ قفال، محمد، *حلیة العلماء*، به کوشش یاسین احمد ابراهیم درادکه، عمان، ۱۹۸۸م؛ کاسانی، ابوبکر، *بدائع الصنائع*، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ محقق‌حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به کوشش عبدالحسین محمدعلی، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ محمد بن حسن شیبانی، *الاصل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ همو، *الحجة علی اهل المدینة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مفید، محمد، *الامالی*، به کوشش حسین استاد ولی و علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، *المقنعة*، قم، ۱۴۱۰ق؛ *نهج‌البلاغة*؛ الهادی الی الحق، یحیی، *الاحکام*، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م.

عبدالامیر سلیم

اِسْتِشْراق، نک: خاورشناسی.

اِسْتِصْحاب، یکی از ادله در برخی از مکاتب فقهی و یکی از اصول عملی در مکتب اصولی متأخر امامیه که عبارت است از صدور حکمی در یک موضوع بر پایهٔ یقین پیشین در شک کنونی.

معنای نخستین این واژه در لغت، آنچنانکه از کاربردهای کهن آن استنباط می‌شود، به همراهی طلبیدن چیزی است (مثلاً نک: نصر بن مزاحم، ۱۳۲-۱۳۳؛ نیز بیتی شاهد در *العین* خلیل، ۳/۱۲۴). در کتاب *العین* خلیل و پیرو آن در آثار ازهری و جوهری، استصحاب با عبارت تکرار شوندهٔ «کل شیء لازم [در برخی نسخ: لاءم] شیئاً فقد استصحبه» تفسیر شده است که بیانی نه چندان رسا از همان معناست (خلیل، همانجا؛ ازهری، ۴/۲۶۲؛ جوهری، ۱/۱۶۲). آنچه در آثار جوهری و ابن فارس، افزون بر این دیده می‌شود، یک ترکیب مثال گونه به صورت «استصحبته الکتاب و غیره» است که جوهری آن را فعلی دو مفعولی به معنای همراه قرار دادن چیزی با چیزی دیگر گرفته است (همانجا؛ نیز نک: زمخشری، ۲۴۹)، حال آنکه در نقل فیومی از ابن فارس، فعل به صورت «استصحبت الکتاب» آمده، و یک مفعولی انگاشته شده است (نک: فیومی، ذیل صحب؛ نیز زمخشری، همانجا).

فیومی این کاربرد را پلی میان کاربرد کهن لغوی و کاربرد اصطلاحی در فقه شمرده، و بیان داشته که نامیده شدن این روش فقهی به «استصحاب الحال» به سبب آن است که در هنگام تمسک بدان، گویی حالت مورد نظر درگذشته و حال، همراه و جدا ناشدنی تلقی شده است (نک: همانجا؛ نیز علاءالدین بخاری، ۳/۳۷۷؛ برای تأییدی بر این برداشت، نک: مفید، *التذکرة*، ۴۵).

ماهیت استصحاب همچون بسیاری دیگر از موضوعات اصولی، در یک روند تاریخی شکل گرفته، و بحث از حجیت آن، همگام با تعریف آن دستخوش تحولات و اختلاف نظرهایی بوده است. به اجمال می‌توان گفت که استصحاب به عنوان یکی از روشهای عمومی برای یک سویه کردن تردیدها، آنجا که دلیلی در دست نبوده، به کار می‌رفته است. این تعبیر خوارزمی (د ۵۶۸ق) که استصحاب پس از کتاب و سنت و اجماع و قیاس، «آخرین مدار فتوا» است (نک: شوکانی، ۲۳۷)، تا حد زیادی نشانگر جایگاه استصحاب در مکاتب فقهی می‌تواند بود.

در نگرشی تاریخی، چنین می‌نماید که کاربرد استصحاب به صورت یک اصطلاح فقهی از سدۀ ۳ق/۹م آغاز شده باشد، اما برخی روشها که در جریان تدوین اصول فقه، نام استصحاب گرفته‌اند، پیشینه‌ای دورتر داشته‌اند. در طی سده‌های ۳-۵ق، اصطلاح «استصحاب الحال» به صورت ترکیب اضافی، برای «حکم کردن در یک امر شرعی پس از رخ دادن گونه‌ای از تغییر، همانند حکم آن پیش از تغییر» به کار می‌رفته (نک: سید مرتضی، «الحدود...»، ۲۶۲) و درستی این روش مورد گفت و گو بوده است. در آغاز سدۀ ۵ق/۱۱م، غزالی اصطلاح «استصحاب» را به صورتی گسترش یافته بر پاره‌ای از اصول عقلی و لفظی نیز اطلاق کرد (نک: دنبالۀ مقاله) و پردازش غزالی در آثار اصولیان بعدی از مکاتب گوناگون تأثیری عمیق برجای نهاد. آخرین تحول در مباحث استصحاب، گسترش خاصی است که این روش به عنوان یک اصل پر کاربرد در نظام اصولی شیخ انصاری یافته، و بر فقه متأخر امامی سایه افکنده است.

ریشه‌های استصحاب در سده‌های ۱ و ۲ق: قاعدۀ عدم نقض یقین به شک که همواره از مبحث اصولی استصحاب تفکیک ناپذیر بوده است، بی‌تردید باید یکی از کهن‌ترین روشهای فقهی شمرده شود که دست کم در اوایل سدۀ ۲ق در میان فقیهان مطرح بوده است؛ چه، روایتی در میان است که در صورت پذیرفتن آن، سابقۀ این روش را به عهد امام علی (ع) باز می‌گرداند. محمد بن مسلم فقیه نامدار امامی (د ۱۵۰ق) در مجموعه‌ای که *الاربعمأة* (نجاشی، ۳۲۴)، یا *ادب امیرالمؤمنین(ع)* (برقی، ۲۱۵) نام گرفته است، به نقل از حضرت علی(ع) به صورت یک قاعدۀ کلی چنین آورده که «اگر کسی بر یقینی باشد و آنگاه شک کند، می‌باید بر یقین خود بماند، چرا که شک یقین را نقض نمی‌کند» (نک: ابن بابویه، ۶۱۹؛ ابن شعبه، ۱۰۹؛ نیز مفید، *الارشاد*، ۱۵۹).

در عصر شکل‌گیری فقه امامی، در نیمۀ نخست سدۀ ۲ق، این معنا که «یقین هرگز با شک نقض نمی‌گردد»، در موضوعات گوناگون فقهی، در روایاتی به نقل از امامان باقر و یا صادق (ع) دیده می‌شود (نک: کلینی، ۳۵۲/۳؛ طوسی، *تهذیب*...، ۸/۱، ۴۲۲؛ نیز *فقه الرضا* (ع)، ۷۹).

در همان روزگار، به کارگیری این روش در نقض ناکردن یقین به شک را می‌توان در قالب نمونه‌هایی از آراء فقهی ابوحنیفه و شافعی نیز پی جست (مثلاً نک: محمد بن حسن، ۶۹/۱؛ خوارزمی، ۱۵۳/۲؛ شافعی، ۱۴/۱، ۳۷، ۲۶۲/۵)؛ در مقابل، فتوای مالک ــ دربارۀ آن کس که بر طهارت یقین داشته باشد و شک در حدث نماید ــ به لزوم تجدید طهارت (نک: ابن قاسم، ۱۳/۱-۱۴؛ ابن هبیره، ۶۴/۱) نشان از آن دارد که به کارگیری روش یاد شده همه‌گیر نبوده است. در آثار اصولی سدۀ ۵ق، برخی بدون توجه به مخالفان، در مورد مسألۀ شک پس از یقین به طور عمومی و دربارۀ نمونۀ شک بر بقاء طهارت، بر این امر که شک نامعتبر است، دعوی اجماع و اتفاق نموده‌اند (نک: طوسی، عدة...، ۳۰۴؛ پزدوی، ۳۷۹/۳)، اما هستند اصولیانی که مسلّم بودن این امر را مورد تردید قرار داده‌اند (نک: ابواسحاق، *التبصرة*، ۵۲۷-۵۲۸).

شکل‌گیری استصحاب در مکاتب فقهی: بر پایۀ گزارش ابوطیب طبری و تأیید منابع متنوع، در میانۀ سدۀ ۳ق/۹م، داوود اصفهانی پایه‌گذار مکتب ظاهری، نظریه پرداز روشی بود که در منابع اصولی سدۀ ۵ق «استصحاب الحال»، یا به ضبط برخی منابع «استصحاب [حکم] الاجماع» نامیده شده است (نک: سبکی، ۱۶۹/۳-۱۷۰، به نقل از ابوطیب؛ نیز ابوالحسین بصری، ۸۸۴/۲؛ ابن حزم، ۳/۵-۴؛ ابواسحاق، همان، ۵۲۶). اصطلاح اخیر، به ویژه با آگاهی بر گریز ظاهریان از گسترش کاربرد اجماع (نک: هـ د، ۶۲۴/۶)، دور می‌نماید که از سوی هواداران داوود به کار رفته باشد. به هر حال قول به حجیت این استصحاب، علاوه بر داوود، به چند تن از فقیهان شافعی یا متمایل بدان مذهب در سدۀ ۳ق ــ ابوثور، مزنی و ابن سریج ــ نیز منسوب شده است (نک: ابواسحاق، همانجا؛ علاءالدین بخاری، ۳۷۷/۳؛ قس: ابواسحاق، *اللمع*، ۱۱۷)، چنانکه در سدۀ بعد نیز این نظریه در میان شافعیان و حنبلیان، پیروانی چون ابن خیران، ابوبکر صیرفی، ابن شاقلا و ابن حامد داشته است (نک: علاءالدین بخاری، ابواسحاق، همانجاها؛ کلوذانی، ۲۵۵/۴-۲۵۶؛ ابن قیم، ۳۴۱/۱).

مثال متداول و تکراری برای استصحاب مورد دفاع داوود و دیگر یاد شدگان، یک مسألۀ قدیم فقهی بود، بر این پایه که اگر کسی با تیمم به نماز ایستد و در اثناء نماز آب برای وضو بیابد، آیا می‌باید نماز خود را با تیمم به پایان رساند، یا مکلف است به آب طهارت سازد و نماز خود را از سرگیرد. البته بودند در میان فقیهان سدۀ ۲ق کسانی که در این حکم با قائلان استصحاب هم نظر بودند، اما استناد آنان بر پایه‌های دیگر استوار بود (مثلاً نک: مالک، ۴۰-۴۱؛ نیز کلینی، ۶۳/۱-۶۴؛ طوسی، تهذیب، ۲۰۰/۱، ۲۰۳-۲۰۴).

اگر چه در سدۀ ۵ق، نظریۀ استصحاب الحال و مثال سنتی آن از سوی اصولیانی چون ابوالحسین بصری از معتزله، ابوطیب طبری، ابواسحاق شیرازی و غزالی از شافعیه و ابویعلی ابن فراء از حنابله مورد نقدهای اساسی قرار گرفت (نک: ابوالحسین بصری، ۸۸۴/۲ به بعد؛ ابواسحاق، *التبصرة*، نیز سبکی، همانجاها؛ غزالی، ۲۲۴/۱؛ کلوذانی، ۲۵۴/۴)، با اینهمه، در سده‌های بعد استصحاب حکم اجماع، هوادارانی چون آمدی، ابن حاجب، ابن قیم جوزیه و شوکانی داشته است (نک: آمدی، ۳۷۴/۳؛ ابن قیم، ۳۴۳/۱؛ شوکانی، ۲۳۸).

در کتب اصولی به طور سنتی اصولیان متقدم حنفی در کنار اکثریت متکلمان به عنوان مخالفان اصلی حجیت استصحاب مطرح بوده‌اند (مثلاً نک: طوسی، عدة، ۳۰۳؛ علاءالدین بخاری، ۳۷۸/۳)، اما در میان حنفیان، فقیهانی نیز بودند که در این باره نگرشی متفاوت داشتند. علاءالدین بخاری در سخن از استصحاب الحال و قائل بودن برخی از شافعیان متقدم به حجیت آن، اشاره کرده که ابومنصور ماتریدی (د ۳۳۳ق) نیز دیدگاهی نزدیک به آنان داشته، و این گرایش او در میان مشایخ حنفی سمرقند هوادارانی داشته است (۳۷۷/۳-۳۷۸). بر پایۀ

این نقل، ابومنصور عمل به این استصحاب را در صورت نیافتن دلیلی از کتاب و سنت، بر هر مکلفی واجب شمرده است.

در سدۀ ۵ق، در محافل حنفی نظریه‌ای بینابین مطرح گردید که ابوزید دبوسی از نخستین قائلان آن بود: نظریۀ جدید حنفی بر این پایه بود که استصحاب نمی‌تواند برای اثبات حکمی یا الزام خصمی مورد استناد قرار گیرد، اما برای «دفع حکم» صلاحیت دارد تا مورد تمسک مکلف قرار گیرد (نک: همو، ۳۷۸/۳؛ قس: نظریۀ دیگری از غیر حنفیان، سبکی، ۱۷۱/۳). این نظریه از سوی کسانی چون پزدوی (۳۷۸/۳) و سرخسی (۲۲۵/۲-۲۲۶) پذیرفته شده، مورد مطالعه قرار گرفت و در فقه متأخر حنفی عملاً نظریۀ غالب بود (نک: علاءالدین بخاری، همانجا).

استصحاب الحال و اصل برائت: اصل برائت که در مذاهب گوناگون سده‌های ۲-۴ق، با اختلافاتی در گسترۀ آن کاربرد داشته است، به تدریج با اصطلاح استصحاب پیوند یافته، و در آثار اصولی سدۀ ۵ق، گاه به عنوان یکی از مصادیق استصحاب شمرده شده است. ابواسحاق شیرازی در *التبصره* (ص ۵۲۹) بر پایۀ دلیل عقل از وجوب «استصحاب برائت ذمه» سخن آورده، و در *اللمع* (ص ۱۱۶) «استصحاب حال العقل»، یا اصل برائت را دلیلی دانسته است که مجتهد به هنگام فقدان دلیل شرعی بدان روی می‌آورد. نظیر این معنا را در گفتار ابوطیب طبری (نک: شوکانی، همانجا)، جوینی (ص ۵۰) و ابویعلیٰ ابن فراء (نک: کلوذانی، ۲۵۱/۴-۲۵۲) نیز می‌توان یافت (قس: پزدوی، همانجا). به عنوان نقطۀ عطفی در این موضوع، غزالی (۲۱۷/۱-۲۲۱) «دلیل عقل و استصحاب» را دلیل چهارم از ادلۀ فقه شمرده، و اصل برائت را اصیل‌ترین گونۀ استصحاب دانسته است (برای بازتابی از این تقسیم، نک: محقق حلی، *المعتبر*، ۵-۶؛ شهید اول، ۵؛ نیز برای توضیح بیشتر، نک: ه‌د، برائت).

استصحاب در اصول امامیه: شیخ مفید (د ۴۱۳ق) در جمله‌ای گذرا و بی‌توضیح، حکم به مقتضای استصحاب الحال را واجب دانسته (*التذکرة*، ۴۵)، و همانگونه که شیخ طوسی نیز تصریح نموده، استصحاب مورد نظر او گویا چیزی جز استصحاب الحال سنتی با مثال معروف آن دربارۀ متیممی که در اثنای نماز آب بیابد، نبوده است (*عدة*، ۳۰۳؛ نیز نک: مفید، *المقنعة*، ۶۱). سید مرتضیٰ (د ۴۳۶ق) اعتبار این استصحاب را به شدت نقد کرده، و به عنوان شاخصی در مخالفت با استصحاب شهرت یافته است (نک: *الذریعة*، ۳۴۵/۲ به بعد؛ نیز طوسی، همانجا). از عالمان سدۀ بعد، ابن زهره در «غنیة» خلاصه‌ای از دیدگاههای سید مرتضیٰ را با تأیید آورده است (ص ۵۴۸). در آثار اصولی مکتب حله، در سده‌های ۷ و ۸ ق نگرشهایی نو دربارۀ استصحاب دیده می‌شود: محقق حلی در *معارج* نخست به دفاع از موضع شیخ مفید برخاسته، و پس از پایان گفت و گو، در مقام نتیجه‌گیری، استصحاب حکم شرع را در صورتی که دلیل حکم مقتضی آن به صورت مطلق بوده باشد، روا شمرده، و داوری به استمرار حکم را لازم دانسته است (ص ۲۰۶ به بعد)؛ صاحب معالم به تفاوت ظریفی میان نتیجه‌گیری او و موضعی که نخست قصد دفاع از آن را داشته، اشاره کرده است (ص ۲۶۷). محقق حلی در *المعتبر* استصحاب حکم شرع را همچون سید مرتضیٰ به کلی بی‌اعتبار شمرده، و تنها استصحاب معتبر را در تمسک به برائت اصلیه و موارد مشابه آن منحصر کرده است (ص ۶-۷؛ نیز نک: شهید اول، ۵۰). عالم دیگر حله، علامۀ حلی از کسانی است که حجیت استصحاب حکم شرع را تقویت کرده است (نک: ص ۲۵۰-۲۵۱؛ نیز: استرابادی، ۱۴۱). تا سدۀ ۱۰ق، هنوز میان اصولیان در این باره دو موضع مختلف دیده می‌شد (نک: شهید ثانی، ۳۷؛ صاحب معالم، همانجا) و در سده‌های بعد، حجیت استصحاب به خصوص گونه‌هایی از آن مورد بحث میان اصولیان و اخباریان بود، چنانکه مثلاً اخباریان در پاره‌ای مباحثات خود تمسک به استصحاب در شبهۀ حکمیه را تخطئه می‌کردند و حجیت آن را به شبهۀ موضوعیه محدود می‌شمردند (نک: مظفر، ۳۱۱/۳؛ قس: استرابادی، همانجا).

در آثار اصولی سدۀ ۱۳ق، مباحث استصحاب به نحوی موشکافانه‌تر مورد بررسی قرار گرفت و این بحثها، با نوشته‌های شیخ انصاری به اوج خود رسید. وی شیوۀ قدما را که در آن استصحاب در زمرۀ ادلۀ ظنی اجتهادی چون قیاس جای می‌گرفت، وانهاد و آن را یک اصل عملی نظیر برائت و اشتغال به‌شمار آورد (۵۴۳/۲). وی در *فرائد* (۵۴۱/۲ به بعد) به تفصیل استصحاب را از حیث چیستی، اقسام آن، ادلۀ حجیت و طبقه‌بندی نظریات در حجیت آن مورد بررسی قرار داد.

اگرچه نظریات شیخ انصاری دربارۀ استصحاب، برای اصولیان امامی پس از او اساس کار بوده است، اما عالمان بعدی چون آخوند خراسانی نیز سهم بسزایی در تکمیل و تداوم آن ایفا کرده‌اند و در مواردی نیز نظر مخالف ابراز نموده‌اند (مثلاً استصحاب در موارد شک در مقتضی و رافع، نک: آخوند خراسانی، ۳۸۷؛ قس: انصاری، ۵۵۸/۲). در اصول متأخر امامی، درصورت وجود اماره‌ای معتبر استصحاب جریان ندارد، چنانکه درصورت جریان استصحاب در یک مسأله، دیگر اصول عملیه به میان نمی‌آیند (نک: همو، ۷۰۶/۲ به بعد؛ آخوند خراسانی، ۴۲۸ به بعد).

برخی از اقسام استصحاب: از قدیم‌ترین نمونه‌های تقسیم استصحاب، گفتار ابواسحاق شیرازی در *اللمع* (ص ۱۱۶-۱۱۷) است که از دو قسم استصحاب سخن گفته است: ۱. استصحاب حال العقل (برائت)؛ ۲. استصحاب حال الاجماع. غزالی در تقسیم خود از ۴ گونه استصحاب سخن رانده که در حجیت احکامی متفاوت دارند: ۱. استصحاب برائت اصلیه، ۲. استصحاب عموم دلیل تا وارد شدن مخصص و استصحاب نص تا وارد شدن ناسخ، ۳. استصحاب حکمی که شرع بر ثبوت و دوام آن حکم کند، ۴. استصحاب [حکم] اجماع (نک: ۲۲۱/۱-۲۲۳). این تقسیم در آثار بعدی اصولی، با تغییراتی غیر اساسی، بسیار تکرار شده است. در مقام توضیح در پیرامون قسم دوم باید گفت که اصل مسألۀ عموم و خصوص از قرنها پیش موردتوجه

عالمان اسلامی قرار داشته، و از حیث محتوا دربارۀ ابقاء عموم و نص تا یافتن مخصص و ناسخ اختلاف نظر اساسی وجود نداشته است؛ اما برخی چون جوینی، کیا هراسی و ابن سمعانی، از آنجا که این مبحث را راجع به «لفظ» [از مباحث لفظی] می‌دیده‌اند، بر نامگذاری آن به استصحاب خرده گرفته‌اند (نک: شوکانی، ۲۳۸). مطرح شدن استصحاب قسم سوم نیز پیامد موجی بود که در مخالفت با حجیت استصحابِ حکمِ اجماع پدید آمده بود؛ این مخالفان که گسترش دامنۀ استصحاب را درمورد احکام شرعی (نه احکام عقل و نه اصول لفظی) به نقد گرفته بودند، در مواردی که دلیل شرعی بر ثبوت و دوام حکمی دلالت کند، بر این امر تأکید داشته‌اند که دوام حکم باید لحاظ شود و آن حکم شرعی استصحاب گردد (نیز نک: سبکی، ۱۶۹/۳؛ ابن قیم، ۳۴۰/۱؛ شوکانی، همانجا).

در منابع اصولی گاه از استصحاب مقلوب یا استصحاب قهقرایی سخن آمده که مبنای استدلال در آن بر ملحق کردن گذشته به زمان حال درصورت معلوم بودن حکم کنونی و شک در حکم پیشین است. فقیهان شافعی درمواردی بسیار محدود به چنین استصحابی عمل کرده‌اند (نک: سبکی، ۱۷۰/۳؛ نیز برای رد حجیت آن، نک: انصاری، ۵۴۷/۲؛ مظفر، ۲۸۱/۳). همچنین اصطلاح «استصحاب کلّی» که در آثار متأخر امامی از حجیت برخی صور آن سخن رفته، عبارت از استصحابی است که در آن وجود موضوع کلی در زمان گذشته در ضمن فردی از افراد آن به یقین دانسته بوده، و اکنون شک در بقاء خودِ کلی پدید آمده است (نک: انصاری، ۶۳۸/۲ به بعد؛ آخوند خراسانی، ۴۰۵ به بعد).

مآخذ: آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، قم، ۱۴۰۹ق؛ آمدی، علی، *الاحکام*، به‌کوشش ابراهیم عجوز، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن بابویه، محمد، *الخصال*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ ابن حزم، علی، *الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن زهره، حمزه، «غنیة النزوع»، ضمن *الجوامع الفقهیة*، تهران، ۱۲۷۶ق؛ ابن شعبه، حسن، *تحف العقول*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶ق؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، *المدونة الکبریٰ*، قاهره، ۱۳۲۴- ۱۳۲۵ق؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *اعلام الموقعین*، به‌کوشش طه عبدالرؤوف سعد، بیروت، دارالجیل؛ ابن هبیره، یحیی، *الافصاح*، به‌کوشش محمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التبصرة*، به‌کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *اللمع*، به‌کوشش محمد بدرالدین نعسانی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابوالحسین بصری، محمد، *المعتمد*، به‌کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به‌کوشش عبدالکریم عزاوی و محمدعلی نجار، قاهره، الدارالمصریه؛ استرابادی، محمدامین، *الفوائد المدنیة*، چ سنگی، ۱۳۲۱ق؛ انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، به‌کوشش عبدالله نورانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به‌کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، قم، ۱۳۷۱ق؛ پزدوی، علی، «اصول الفقه»، در حاشیۀ *کشف الاسرار* (نک: هم‌ ، علاءالدین بخاری)؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به‌کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ جوینی، عبدالملک، *الورقات*، به‌کوشش ابوبکر حسن‌زاده، تهران، ۱۳۶۸ش؛ خلیل بن احمد، *العین*، به‌کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ خوارزمی، محمد، *جامع مسانید ابی حنیفة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ زمخشری، محمود، *اساس البلاغة*، به‌کوشش عبدالرحیم محمود، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ سبکی، علی و عبدالوهاب سبکی، *الابهاج*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ سرخسی، محمد، *اصول*، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ سیدمرتضی، علی، «الحدود و الحقائق»، *رسائل الشریف المرتضیٰ*، به‌کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲؛ همو، *الذریعة*، به‌کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ شافعی، محمد، *الام*، بیروت، دارالمعرفه؛ شوکانی، محمد، *ارشاد الفحول*، قاهره، مطبعة مصطفی البابی الحلبی؛ شهید اول، محمد، *ذکری الشیعة*، چ سنگی، ۱۲۷۲ق؛ شهید ثانی، زین‌الدین، «تمهید القواعد»، همراه *ذکری الشیعة* (نک: هم‌ ، شهیداول)؛ صاحب معالم، حسن، *معالم الاصول*، به‌کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۲ش؛ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به‌کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، *عدة الاصول*، تهران، ۱۳۱۷ق؛ علاءالدین بخاری، عبدالعزیز، *کشف الاسرار*، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ علامۀ حلی، حسن، *مبادی الوصول*، به‌کوشش عبدالحسین محمدعلی بقال، نجف، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ غزالی، محمد، *المستصفیٰ*، بولاق، ۱۳۲۲ق؛ *فقه الرضا (ع)*، مشهد، ۱۴۰۶ق؛ فیومی، احمد، *المصباح المنیر*، قاهره، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ کلوذانی، محفوظ، *التمهید*، به‌کوشش محمد ابن علی بن ابراهیم، مکه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مالک بن انس، *الموطأ*، با حاشیۀ کاندهلوی، کراچی، کتابخانۀ آرام باغ؛ محقق حلی، جعفر، *معارج الاصول*، به‌کوشش محمدحسین رضوی، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، *المعتبر*، ایران، ۱۳۱۸ق؛ محمدبن حسن شیبانی، *الاصل*، به‌کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، نجف، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ مفید، محمد، *الارشاد*، نجف، ۱۳۸۲ق؛ همو، *التذکرة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *المقنعة*، قم، ۱۴۱۰ق؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به‌کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به‌کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۸۲ق.

احمد پاکتچی

اِسْتِصْلاح، نک: مصالح مرسله.

اِسْتِطاعَت، اصطلاحی کلامی به معنای توانایی (قدرتِ) انجام دادن کار (فعل) از سوی انسان که متکلمان دربارۀ ماهیت آن، و همچنین نسبتش با فعل اختلاف‌نظر دارند.

استطاعت مصدر باب‌استفعال از ریشۀ طوع است. راغب‌اصفهانی می‌گوید: استطاعت به معنای وجود چیزی است که فعل به سبب آن امکان‌پذیر می‌شود و انسان به‌وسیلۀ ۴ امر استطاعت می‌یابد که خواسته‌هایش را به عنوان فعل پدید آورد: ۱. نیرو یا قدرت ویژه‌ای که از آنِ فاعل است؛ ۲. تصور کردن فعل؛ ۳. ماده‌ای که پذیرای تأثیر فعل است؛ ۴. ابزار انجام دادن فعل (اگر فعل به ابزار نیازمند باشد). عجز ضد استطاعت است و عاجز کسی است که فاقد یک یا چند امر از امور یاد شده باشد. بدین قرار، هرگاه فردی همۀ این امور را دارا باشد، مطلقاً مستطیع، و هرگاه فاقد همۀ آنها باشد، مطلقاً عاجز است و زمانی که دارای برخی، و فاقد برخی دیگر باشد، از جهتی مستطیع، و از جهتی عاجز است و بهتر آن است که او را عاجز بخوانند. استطاعت اخص از قدرت است (ص ۴۶۱).

ابن سینا در الٰهیات *شفا* به دقت به شرح معانی گوناگون «قوّه» پرداخته، و در ضمن آنها به قدرت اشاره کرده است (ص ۱۷۰-۱۷۳). فخرالدین رازی در *المباحث المشرقیه* سخنان ابن سینا را در این باب تکمیل کرده (۳۷۹/۱-۳۸۰)، و صدرالدین شیرازی در *اسفار* مطالب فخرالدین را باز گفته است (۲/۳-۵). خلاصۀ سخن این حکیمان آن است که قدرت یا استطاعت یعنی اینکه «فاعل چون بخواهد، انجام دهد و چون نخواهد، نکند» (ابن سینا، فخرالدین، صدرالدین، همانجاها).

بدین‌صورت، استطاعت یا قدرت مبدأ صدور افعال انسان است.

آنچه متکلمان را از همان نخستین مراحل پیدایش علم کلام، واداشته تا دربارهٔ استطاعت بحث و تأمل کنند، اهتمام ایشان به بحث جبر و اختیار بوده است. تلقی هر متکلم در باب جبر یا اختیار مستقیماً با ارائهٔ نظری خاص دربارهٔ استطاعت فاعل پیوند دارد. به عبارت دیگر، متکلمان در اینکه استطاعت انسان خدادادی است، حرفی ندارند، اما سخن اینجاست که خداوند چگونه، و از این مهم‌تر در چه زمانی این نیرو را ارزانی می‌دارد؟ بنابر نگرش اختیارگرایان، خدا به انسان از زمان به دنیا آمدن این استطاعت را بخشیده است و انسان تا پایان عمر همهٔ کارهایش را به تصمیم خود، و با این نیرو انجام می‌دهد (یعنی استطاعت پیش از فعل حاصل است) و از این‌رو مسئول است؛ اما آنانکه نگرش جبری دارند (با صرف‌نظر از جبرگرایانِ افراطی که هیچ استطاعتی برای انسان قائل نیستند)، ضمن بیان آنکه به انسان از زمان ولادت، قدرت عمل کردن بخشیده شده است، بر این نکته تأکید می‌کنند که خدا برای هر فعل در زمانِ خود در آدمی قدرتی می‌آفریند که او را شایستهٔ انجام دادن آن کار خاص می‌سازد.

به هر روی، مبحث استطاعت از نخستین مباحث کلامی به‌شمار می‌رود. جهم بن صفوان (د ۱۲۸ق) متکلم بلندآوازهٔ جبرگرا بر آن بود که هیچ کس جز خداوند در حقیقت فعلی انجام نمی‌دهد و انسان اساساً در انجام کارهایش هیچ استطاعتی ندارد (نک: *مسائل*...، ۹۲؛ سیدمرتضیٰ، ۱۸۱؛ ابن حزم، ۳۳/۳؛ شهرستانی، ۸۶/۱-۸۷). پس از جهم، ضرار بن عمرو (د ۱۹۰ق) که پیرو آراء وی بود، با ارائهٔ تحلیلی خاص از رابطهٔ فاعل و کاسب، استطاعت را پیش از فعل و همراه با آن می‌دانست (اشعری، *مقالات*...، ۳۱۳/۱؛ سیدمرتضیٰ، همانجا؛ ابن حزم، ۳۴/۳). همچنین آورده‌اند که یوسف بن خالد سمتی (د ۱۸۹ق) نخستین کسی بود که مسألهٔ استطاعتِ همراه با فعل ــ نه پیش از آن ــ را اظهار کرد (سیدمرتضیٰ، ۱۸۲) و پس از او ابوعبدالله حسین بن محمد نجار رازی (د ح ۲۲۰ق) به این باور گرایید و در این باب چند کتاب نوشت (همانجا؛ ابن‌ندیم، ۲۲۹). از دیگر متقدمانی که رسالهٔ مستقلی دربارهٔ استطاعت پرداختند، می‌توان از ابوالهذیل علاف، معمر بن عباد سلمی، ابوسعید حضرمی صوفی، ابن راوندی، هشام بن حکم، حفص الفرد، عبدالله بن یزید اباضی، بشر بن معتمر و جاحظ یاد کرد (همو، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، جم؛ قاضی عبدالجبار، «فضل...»، ۱۴۸).

استطاعتِ همراه با فعل: نجار از نخستین کسانی است که با تحلیل خاص خود از استطاعتِ همراه با فعل کوشید تا نظریهٔ کسب را تقویت کند. وی آشکارا اظهار می‌کرد که کارهای بندگان، مخلوقِ خداوند است. او همچنین بر این باور بود که ارادهٔ پروردگار از ازل بر این قرار گرفته است تا در زمانی که می‌داند چیزی به وجود می‌آید، آن را در همان زمان به وجود آورَد. بدین‌سان نجار استطاعتِ پیش از فعل را نمی‌پذیرفت و معتقد بود که یاری خداوند، در زمان انجام دادن فعل و به همراه آن می‌رسد و این یاری همان استطاعت است. با استطاعتِ واحد دو فعل انجام نمی‌گیرد و هر فعلی را استطاعتی است که به همراه آن حادث می‌شود و استطاعت باقی نیست. وقتی استطاعت باشد، فعل هم هست و چون نباشد، فعل هم نیست (اشعری، همان، ۳۱۵/۱).

تفکر استطاعتِ همراه فعل ــ نه پیش از آن ــ بعدها توسط همگی جبرگرایان پی‌گیری شد. مرجئه معتقد بودند که استطاعت همراه با فعل است، چرا که انسانها به استطاعت برای انجام دادن فعل نیازمندند، پس وجهی ندارد که وجودش جدا از فعل باشد، همچنین روا نیست که فعل انسانها غیر از آفرینش الٰهی باشد، زیرا در این‌صورت نسبت ناتوانی به خدا لازم می‌آید؛ چه، در عالم او چیزی روی داده که آفریدهٔ او نیست (*مسائل*، ۹۲، ۹۵). نوشته‌های منسوب به ابوحنیفه نیز نشان می‌دهد که وی همین باور را داشته است. او تصریح کرده که هر جزء از استطاعت منطبق بر جزئی از فعل است (نک: «شرح...»، ۱۱، ۱۲). به‌گفتهٔ اشعری اصحاب حدیث نیز بر آن بودند که افعال را خالقی جز خدا نیست و حتیٰ گناهان و بدیهای بندگان را او خلق می‌کند و از همین رو، استطاعت همراه فعل است (همان، ۳۲۱/۱). همو این عقیده را به برخی از متکلمان زیدیه و امامیه نسبت داده است (همان، ۱۱۲/۱، ۱۴۰). ابوالحسن اشعری (د ۳۲۴ق) که عقیدهٔ نجار را پرورانده (نک: شهرستانی، ۸۹/۱)، خود از بزرگ‌ترین و نامورترین پیروان این عقیده بوده است. وی در *اللمع* می‌کوشد تا اندیشهٔ استطاعتِ همراه با فعل را ثابت کند و به تفصیل به اشکالهای اعتزالیان و دیگران پاسخ دهد (ص ۵۴ به بعد؛ نک: قاضی عبدالجبار، *شرح*...، ۳۹۰ به بعد، که به نقد استدلالهای او پرداخته است). از این گذشته، نظر اشعری این است که استطاعتی که بنده فعل را با آن انجام می‌دهد، در همان لحظهٔ انجام دادن فعل، مستقیماً توسط خدا آفریده می‌شود و بنده آن را کسب می‌کند و او در حقیقت کاسب فعل است، نه فاعل آن (همان، ۵۴، ۵۶). گفتنی است که همین عقیده بعدها توسط باقلانی (ه م) پرداخته‌تر گردید (ص ۷۰-۷۱).

استطاعت پیش از فعل: در برابر جبرگرایانِ معتقد به استطاعتِ همراه فعل، عدل گرایان قرار داشتند که به‌سبب مختار دانستن انسان در کارهایش، به استطاعتِ پیش از فعل معتقد بودند (قاضی عبدالجبار، همان، ۳۹۶؛ نیز نک: اشعری، *مقالات*، ۲۷۵/۱).

استدلال اساسی اعتزالیان برای اثبات این تلقی از استطاعت این بود که حالت کافر از دو صورت بیرون نیست: یا او را به ایمان آوردن مأمور کرده‌اند، یا نه. اگر او را مأمور ندانیم، چنین باوری کفر محض و برخلاف *قرآن* و اجماع است و اگر مأمور باشد، باز از دو حال بیرون نیست: یا در حالی به او امر کرده‌اند که توانایی تحقق بخشیدن به آن خواسته را دارد، یا مأمور شدن او به ایمان در حال ناتوانی است که در این‌صورت باید بگوییم: خداوند به کسی که توانایی انجام دادن کاری را ندارد، دستور داده است تا آن کار را انجام دهد (تکلیف مالایُطاق)، مانند آنکه کور را به دیدن و زمین‌گیر را به راه رفتن مکلّف کنند و این کار جفا و ستم است و متصف کردن خداوند به این وصفها درست نیست.

اینک چون انسان کاری انجام نمی‌دهد، مگر با استطاعتی که خدا به او ارزانی داشته، پس از دو حال بیرون نیست: یا خدا این استطاعت را هنگامی می‌دهد که فعل پدید آمده است، یا هنگامی که فعل هنوز موجود نیست. اگر استطاعت را در حالی ببخشد که فعل موجود است، پس دیگر نیازی به استطاعت نیست، زیرا فعلی که برای پدید آمدن به آن استطاعت نیاز داشت، به‌وجود آمده است. اگر استطاعت را هنگامی بدهد که فعل هنوز به‌وجود نیامده باشد، پس همین مطلوب بوده، یعنی استطاعت پیش از فعل است (نک: ابن حزم، ۳/۳۷-۳۸).

برخی از متکلمان با اینکه استطاعت را پیش از فعل می‌انگاشتند، آن را چیزی افزون بر تندرستی شخص نمی‌دانستند. در نظر آنان مستطیع کسی است که بیمار نباشد. از میان متکلمان متقدم شیعه، کسانی چون زرارة بن اعین، عبید بن زراره، محمد بن حکیم، عبدالله بن بکیر، هشام بن سالم جوالیقی و مؤمن الطاق (نک: اشعری، همان، ۱/۱۱۲)، و از عدل گرایان، ابوالحسین خیاط (ص ۸۰)، بشر بن معتمر، ثمامة بن اشرس و غیلان (نک: *مسائل*، ۹۴؛ اشعری، همان، ۱/۲۷۴؛ شهرستانی، ۱/۶۴، ۷۱)، بر این عقیده بودند. به هر روی، برخی دیگر مانند ابورشید نیشابوری این نظر را نقد کرده‌اند. ابورشید می‌گوید: اگر مراد از تندرستی، چیزی جز اعتدال مزاج و زوال بیماریها نباشد، معقول نیست. اعتدال مزاج یعنی تساوی حرارت، برودت، یبوست و رطوبت؛ و روا نیست که منظور از قدرت، این معانی باشد، زیرا جمادات نیز همین وصفها را دارند، ولی قدرت ندارند. همچنین این معانی به غیرمتعلق نیستند، درصورتی که قدرت، به غیر تعلق می‌گیرد. دلیل دیگر اینکه قادر با وصف قادر بودنش، حالتی دارد که به جملگی وی برمی‌گردد و جایگاه خاصی در شخص ندارد، در حالی که احکام این معانی، فقط به محلهای آن منحصر است. از اینها گذشته، این معانی متضاد است و محال است که امور متضاد، صفتی واحد داشته باشند. افزون بر اینها، اگر منظور از تندرستی، دور بودن از بیماریهاست، این یک وصف عدمی است؛ درصورتی که قادر به واسطهٔ معنایی وجودی قادر است (ص ۲۴۱-۲۴۲).

استطاعت پیش از فعل و همراه با آن: در این میان بعضی قائل به تفصیل شدند و استطاعت را به‌گونه‌ای دانستند که هر دو بخش پیش از فعل و همراه آن را شامل می‌گردد. هشام بن حکم، متکلم امامی، نظرش این است که استطاعت عبارت است از گرد آمدن ۵ امر در کنار هم: ۱. تندرستی؛ ۲. رهایی از شرایط محیط؛ ۳. زمان؛ ۴. ابزاری که فعل با آن انجام می‌گیرد؛ ۵. سبب وارد که انگیزهٔ رخ دادن فعل می‌شود. به‌نظر وی برخی از اینها پیش از فعل وجود دارند و تنها سبب در زمان فعل به وجود می‌آید. وقتی خدا سبب را پدید آورد، فعل ضرورتاً وجود می‌یابد (نک: اشعری، *مقالات*، ۱/۱۱۱-۱۱۲). ظاهراً این عقیدهٔ هشام تفسیری از گفتارهای منسوب به امامان شیعه(ع) است (نک: کلینی، ۱/۱۶۰-۱۶۱؛ ابن بابویه، ۳۴۸؛ مجلسی، ۵/۳۰ به بعد). سخنی نزدیک به همین باور در نوشته‌های طحاوی عالم حنفی دیده می‌شود: استطاعت دو جنبه دارد، یک جنبهٔ آن، توفیقی است که کار مخلوق نیست و این جنبه همراه با فعل است؛ اما جنبهٔ دیگر آن، استطاعتی است که از جهت تندرستی، وسع، توانایی و سلامت اعضاست. این جنبه، پیش از فعل است و خطاب تکلیف کننده نیز به آن تعلق می‌گیرد (ص ۱۶۹)، ماتریدی نیز عیناً به همین عقیده گراییده است (ص ۲۵۶-۲۵۷).

ابن سینا در الٰهیات *شفا* نظر پاره‌ای از حکیمان یونان که استطاعت یا قوت را همراه با فعل می‌دانستند، نقد کرده، و گفته است: گویی اینان معتقدند فردی که نشسته است، توانایی برخاستن ندارد، یعنی تا زمانی که برنخاسته است، اصلاً در ذاتش امکان برخاستن نیست. پرسش اینجاست که پس چگونه برمی‌خیزد؟! اموری که موجود نیستند و در عین حال قوه و امکانی برای به‌وجود آمدن ندارند، محال است که به‌وجود آیند (ص ۱۷۶-۱۷۷).

فخرالدین رازی در مقام دفاع از نظریهٔ استطاعت همراه با فعل به خرده‌گیری از ابن‌سینا پرداخته، می‌گوید: شگفتی ابن‌سینا در این‌باره نابجاست، زیرا قوت را مبدأ تغیر دانستیم و مبدأ تغیر یا همهٔ جنبه‌های مبدأ بودنش کامل شده، یا کامل نشده، و هنوز یکسره به فعل در نیامده است، اگر همهٔ جنبه‌های مبدأ بودن و مؤثر بودنِ آن به کمال رسیده، بالضروره واجب است که اثر با آن به‌وجود آید. به عبارت دیگر، محال است که پیش از اثر باشد ــ که در این صورت نظر ما که قوت را همراه با فعل می‌دانیم، راست می‌آید ــ و اگر حالت مبدأ تغیر به گونه‌ای باشد که همهٔ اموری که در مؤثر بودن آن دخیلند، هنوز پیدا نشده‌اند، در این‌صورت آنچه اکنون موجود است، به‌طور تمام و کمال مؤثر نیست، بلکه پاره‌ای از جنبه‌های آن موجود است؛ بدین‌ترتیب آنچه موجود است، نه قوت بر فعل، بلکه پاره‌ای از آن قوت است. به‌هرحال، فخرالدین رازی این را می‌پذیرد که کیفیتی که قدرت نام دارد، هم پیش از فعل و هم پس از آن حاصل است، ولی می‌گوید: این قدرت در حقیقت همهٔ آن قوتی که فعل با آن صورت می‌پذیرد، نیست، بلکه یکی از اجزای آن قوت است (۱/۳۸۲).

صدرالدین شیرازی به انتقاد فخرالدین رازی از ابن سینا می‌تازد و می‌گوید: ظاهراً او قوه‌ای را که در برابر فعل، و ملازم با امکان است، از قوت ایجابی فاعل تام تمیز نداده، و این دو را درآمیخته است، در حالی که خود به معنای نخست که ملازم امکان است، اعتراف کرده، نیز از این نکته غافل شده که این امکان، از آن رو که استعداد صرف است، هیچ‌گاه با فعلیت جمع نمی‌گردد (۳/۸-۱۰).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *التوحید*، به‌کوشش هاشم حسینی طهرانی، قم، ۱۳۹۸ق؛ ابن حزم، علی، *الفصل*، به‌کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، حجاز، ۱۴۰۲ق؛ ابن سینا، *الشفاء*، الٰهیات، به‌کوشش قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابورشید نیشابوری، سعید، *المسائل فی الخلاف بین البصریین والبغدادیین*، به‌کوشش معن زیاده و رضوان سید، بیروت، ۱۹۷۹م؛ اشعری، ابوالحسن، *اللمع*، به‌کوشش ر. ج. مکارتی، بیروت، ۱۹۵۲م؛ همو، *مقالات الاسلامیین*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ باقلانی، ابوبکر، *الانصاف*، به‌کوشش عمادالدین احمد حیدر، بیروت، عالم الکتب؛ خیاط، ابوالحسین، *الانتصار*، به کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ راغب اصفهانی، حسین، *المفردات فی غریب القرآن*، استانبول،

۱۹۸۶م؛ سیدمرتضی، علی، «انقاذ البشر من الجبر و القدر»، رسائل، به‌کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، بیروت، مؤسسة النور؛ «شرح الفقه الاکبر»، منسوب به ماتریدی، *الرسائل السبع فی العقائد*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به‌کوشش عبدالعزیز محمدوکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ صدرالدین شیرازی محمد، *الاسفار*، تهران، ۱۳۸۳ق؛ طحاوی، احمد، *اصول العقیدة الاسلامیة*، بیروت، مؤسسة الرساله؛ فخرالدین رازی، محمد، *المباحث المشرقیة*، قم، ۱۴۱۱ق؛ قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، به‌کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ همو، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به‌کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۲ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ ماتریدی، محمد، *التوحید*، به‌کوشش فتح‌الله خلیف، بیروت، دارالمشرق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ *مسائل الامامة*، منسوب به ناشئ اکبر، به‌کوشش فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م.
ناصر گذشته

اِسْتِعاذه، واژه و تعبیری قرآنی به معنی پناه بردن به خداوند از هر نوع شر و بدی و نیز وسوسه‌های شیطانی. استعاذه مصدر باب استفعال از ریشهٔ «ع و ذ» و عَوذ مصدر فعل «عاذَ، یَعوذُ» به معنی پناه بردن به غیر، اعم از شیء، شخص یا مکان است. استعاذه در فرهنگ اسلامی به ویژه در قرآن کریم، دعایی است که به وسیلهٔ آن، انسان برای دفع شرور خود را در پناه خداوند متعال قرار می‌دهد. از نظر اشتقاق کبیر، واژهٔ «لَوذ» مصدر فعل «لاذَ ، یَلوذُ» که در قرآن یک بار به‌صورت «لِواذاً» و به معنی پناهگاه به‌کار رفته است (نور/۶۳/۲۴)، گونهٔ دیگری از واژهٔ «عوذ» است که در احادیث و روایات به همان مفهوم آمده است، مانند «بک استغثت و لذت و لا الوذ بسواک» (نک: طوسی، *مصباح*، ۵۹۷).

واژهٔ عوذ و مفهوم آن پیشینه‌ای کهن در زبانهای سامی داشته است؛ چنانکه در زبان عبری باستان عوذ (ʿoz یا ʿuz) به معنی پناه گرفتن به‌کار می‌رفته است (نک: گزنیوس، 731). در میان عرب پیش از اسلام و نیز در صدر اسلام نامهای شخصی چون عَوذ، مُعَوِّذ و مُعاذ رواج داشته که همه برگرفته از این ماده است (مثلاً نک: ابن سعد، فهرست اعلام؛ ابن حزم، *جمهرة*...، ۳۷۱، ۴۴۷). برای استعاذه به درگاه پروردگار، از ریشهٔ عوذ صیغه‌های گوناگونی ساخته شده که در احادیث بیشتر نمایان است (نک: ادامهٔ مقاله). اغلب این واژگان گرچه در قالب خبری مانند «اعوذُ» و «استعیذُ» هستند، ولی معنایی انشایی و دعایی دارند. لغت شناسان نیز کلمات عاذَ، استعاذَ و تعوّذَ را به یک معنی دانسته‌اند (ازهری، ۱۴۷/۳؛ جوهری، ۵۶۶/۲).

استعاذه، در معنی وسیع آن، برخاسته از یک امر غریزی است. انسان هنگام رویارویی با خطرها می‌کوشد تا با پناه جستن از یک قدرت برتر، به آرامش و اطمینان دست یابد. بدین سبب از زمانهای دور در میان اقوام بشر، آداب و رسوم خاصی برای دفع شرور و آفات وجود داشته است. عرب پیش از اسلام نیز برای رهایی از ناگواریها و شرور، تعویذهای گوناگون از جمله: رُقیه، نُشره، نَفره، تَمیمه و ... به‌کار می‌بردند، یا از ساحران و کاهنان که مدعی رابطه با موجودات غیبی (جنّ و شیطان) و دانستن رازهای نهفته بودند، یاری می‌خواستند و با واسطهٔ آنان به آن موجودات توسل می‌جستند. این مردم با اعتقاد راسخی که به جن داشتند، گاه برای حفظ خود از گزند حوادث به آن پناه می‌بردند؛ چنانکه هنگام سفر به سرزمینی ناشناخته خود را در پناه جنی که صاحب و بزرگ آن وادی بود، قرار می‌دادند (نک: علی، ۷۴۵/۶-۷۵۴؛ نیز فهد، 171، جم). قرآن کریم در سورهٔ جن (۶/۷۲) با اشاره به این اندیشهٔ نادرست، پناه بردن گروهی از آدمیان به جن را موجب گمراهی و خسران بیشتر آنان بر شمرده است (نیز نک: طبری، ۶۷/۲۹-۶۹؛ طبرسی، ۵۵۵/۱۰-۵۵۶؛ سیوطی، *الدر*...، ۲۹۹/۸-۳۰۱؛ بحرانی، هاشم، ۳۹۱/۴-۳۹۲). قرآن کریم با نزول نخستین سوره‌های مکی مانند ناس و فلق به تبیین استعاذهٔ حقیقی پرداخت و بر خلاف تفکر جاهلی که تسلیم پذیری در برابر نیروهای شیطانی را رواج می‌داد، استعاذه را تنها پناه بردن به خداوند از هر شر و بدی و وسوسهٔ شیطانی دانست. بر همین اساس آیات قرآنی تهمتی را که مشرکان به پیامبر(ص)، مبنی بر رابطه با شیاطین، می‌بستند، به صراحت رد کرده است (شعراء/۲۶/۲۱۰؛ تکویر/۸۱/۲۵) و شاید از همین‌روی، پیامبر(ص) فرمان یافته است که همواره پیش از تلاوت آیات وحی، از شیطان رجیم به خداوند پناه آورَد (نحل/۹۸/۱۶) تا بدین وسیله پاسخی قوی به تهمتهای پی‌درپی آنان باشد (نک: دروزه، ۱۰۳/۶).

استعاذه در *قرآن مجید*: در *قرآن مجید*، ۱۷ بار مشتقات «عوذ» به‌کار رفته است که بیشتر از همه صورتهای ثلاثی مجرد آن مانند: عُذْتُ، أعوذُ، یَعوذونَ، مَعاذ و در ثلاثی مزید یک بار صورتی از باب افعال (أُعیذُها) و ۴ بار از باب استفعال (استعاذه) در صیغهٔ امری «اِسْتَعِذْ» آمده است. در این آیات جز یک بار که در نکوهش از پناه جستن آدمیان از جن سخن رفته، در دیگر موارد، پروردگار به‌عنوان تنها ملجأ و مأوا شناسانیده شده است.

اهمیت استعاذه در *قرآن* هنگامی آشکارتر می‌شود که بدانیم دو سورهٔ پایانی (فلق و ناس)، به همین موضوع اختصاص یافته است. این دو سوره که با خطاب به پیامبر(ص) آغاز می‌شود، جامع‌ترین بیان دربارهٔ ارکان استعاذه را دارند، به‌گونه‌ای که آیات دیگر مربوط به استعاذه را می‌توان شرحی از مفاهیم و مصادیق این دو سوره تلقی کرد. این دو سوره به سبب آغازهای مشترک از همان عصر نزول به «معوّذتین» شهرت یافت و جایگاه ویژه‌ای در نظام آموزش *قرآن* پیدا کرد. از جانب دیگر نیز معوذتین جانشین انواع تعاویذ نادرست عصر جاهلی شد (نک: هد، تعویذ).

رسول اکرم(ص) تلاوت معوذتین را بهترین تعویذ می‌دانستند (ابن سعد، ۲۱۲/۲؛ نسایی، ۲۵۱/۸، ۲۵۲) و در عمل بارها حسنین(ع) را به این دو سوره تعویذ می‌کردند (طبرسی، ۸۶۶/۱۰).

از استعاذه‌هایی که در *قرآن* کریم آمده، برخی از زبان پیامبران همچون نوح، یوسف و موسی(ع)، و نیز حضرت مریم و همسر عمران (نک: آل عمران/۳/۳۵-۳۶)، و موارد دیگر خطاب به پیامبر اکرم(ص) است. حضرت نوح(ع) از اینکه از خداوند چیزی بخواهد که برپایهٔ آگاهی نبوده باشد، به وی پناه برده است (هود/۱۱/۴۷). حضرت

موسیٰ(ع) در برابر فرعونیان که او را به سنگسار شدن و نیز قتل (دخان/۴۴/۲۰؛ مؤمن/۴۰/۲۷) تهدید می‌کردند، از هر متکبری که به روز حساب ایمان ندارد، به پروردگار پناه جسته است؛ همچنین در داستان گاو بنی‌اسرائیل از اینکه در زمرهٔ جاهلان باشد، استعاذه کرده است (بقره/۲/۶۷). حضرت یوسف (ع)، درخواست کامجویی همسر عزیزِ مصر را با گفتن «معاذَالله» پاسخ گفته (یوسف/۱۲/۲۳)، و آنگاه که در مصر قدرت یافته، از مجازات بی‌گناهان به جای مجرمان به خداوند پناه برده است (نک: یوسف/۱۲/۷۹). حضرت مریم همچون یوسف(ع) از اینکه به گناه آلوده شود، به خداوند رحمان پناه جسته (نک: مریم/۱۹/۱۸)، و همسر عمران پس از زادن مریم(ع)، در دعایی، او و ذریه‌اش را از شیطان رجیم به پناه حق سپرده است (آل عمران/۳/۳۶).

خطابهای استعاذه به پیامبر(ص) در سوره‌های ناس و فلق با تعبیر «قل اعوذ برب ...» است و در این دو سوره راه غلبه بر شیاطین و دفع شرور بیان شده است. در سورهٔ مؤمن (۴۰/۵۶) که امر به استعاذه آمده است، با توجه به سیاق آیه که کبر را منشأ جدال جاهلانه در آیات الٰهی می‌شمارد، چنین برمی‌آید که پیامبر(ص) فرمان یافته است تا از کبر و عناد کافران استعاذه نماید، همان‌سان که موسیٰ (ع) از گزند فرعون به خداوند پناه برده است (نک: طباطبایی، ۱۷/۳۴۲). در آیاتی از سوره‌های فصلت (۴۱/۳۶)، اعراف (۷/۲۰۰) و مؤمنون (۲۳/۹۷-۹۸) خداوند، پیامبر اکرم(ص) را فرموده است که از وسوسه‌ها و تحریکات شیطان به او پناه برد. سیاق آیات دربارهٔ شیوهٔ رفتار پیامبر(ص) با مشرکان است که بدکرداری آنان را به نیکی پاسخ دهد و با گذشت و گفتار نیک و پرهیز از جدل، از نادانان روی برتابد. البته این چنین کرداری در برابر مخالفان بس دشوار است، زیرا چه بسا رفتار جاهلان و سفیهان موجب غضب می‌شود و این خود راه نفوذ وسوسه‌های شیطانی را هموار می‌سازد (نک: زمخشری، ۲/۱۹۰؛ فخرالدین رازی، ۱۵/۹۷، ۲۷/۱۲۷؛ قطب، ۳/۷۱۳) و در این صورت شیطان دشمنیها را شدت می‌بخشد و کار دعوت پیامبران را دشوار می‌کند (نک: طباطبایی، ۱۷/۳۹۲).

در سورهٔ نحل (۱۶/۹۸) خطاب به پیامبر(ص)، استعاذه به عنوان یکی از آداب تلاوت *قرآن* مطرح شده است. استعاذه در آغاز تلاوت *قرآن* از آن روست که قاری از لغزشها به دور باشد و بنابراین به زبان آوردن الفاظ استعاذه مقدمه‌ای برای تحقق حالت نفسانی استعاذه است؛ چنانکه حقیقت امر در آیه‌های ۹۹ و ۱۰۰ همین سوره توضیح داده شده است و آن داشتن ایمان و توکل به خداوند است و این دو سدّی در برابر نفوذ و سیطرهٔ شیطان است (نک: طباطبایی، ۱۲/۳۶۷). در برخی از منابع می‌توان نگرشهای عرفانی و اخلاقی را دربارهٔ حقیقت و مراتب استعاذه دریافت (نک: نیشابوری، ۱/۱۳-۱۶؛ بروسوی، ۱/۳-۵؛ نراقی، ۳/۳۴۹؛ عصار، ۱۶۴-۱۷۰؛ خمینی، ۲۴۳-۲۵۷).

استعاذه در احادیث: استعاذه در احادیث و روایات از جهت لفظ و معنی کاربرد وسیعی دارد. گاه مفهوم استعاذه با کلمات مترادف مثل «التجاء»، «استجاره» و «استغاثه» به‌کار رفته، و حتیٰ واژگان غیر مترادف، مانند «لبیک»، گویای توجه و استعاذه به خداوند تلقی شده است (مجلسی، ۸۱/۳۸۰). در روایات و ادعیه، به تفصیل از انواع شروری سخن آمده که استعاذه از آنها بایسته است (قس: بروسوی، ۱/۳-۴) که این شرور را می‌توان در قالبی کلی چنین طبقه‌بندی کرد: رذایل اخلاقی، گناهان و وسوسه‌های شیطانی مانند بخل، خیانت، حسد، نفاق، بدخُلقی و حرص؛ آفتهای جسمانی مثل بیماریها، گزند حیوانات موذی و ناتوانیهای جسمی مانند پیری؛ تنشهای روحی و روانی مانند غم و اندوه، کسالت و اضطراب؛ نابسامانیهای اجتماعی و اقتصادی همچون فقر، گرسنگی، بدهکاری، ورشکستگی، ستمها، آشوبها، غلبهٔ دشمنان و بدخواهان؛ انحرافات اعتقادی در دین چون کفر و ضلالت و به دنبال آن خشم و سخط الٰهی و عذابهای دنیوی و اخروی مثل زوال نعمت، عذاب قبر، عذاب جهنم (نک: *الصحیفة السجادیة*...، دعای ۸؛ بخاری، ۷/۱۵۸-۱۶۰؛ نسایی، ۸/۲۵۵-۲۸۵؛ کلینی، ۲/۵۲۵-۵۲۷؛ غزالی، ۱/۳۸۱-۳۸۲).

در کتب ادعیه و اذکار برای دفع بیماریها و آفات و شرور و مصونیت از آنها، دعاها و نوشته‌های رمزدار با عنوان حِرز، رقیه، عَوذه و غیر آن آمده است (نک: ه‍ د، تعویذ). اگرچه در این تعاویذ لزوماً الفاظ استعاذه به‌کار نرفته است؛ چنانکه مثلاً رسول خدا(ص) ــ برپایهٔ روایات ــ به سورهٔ فاتحة الکتاب تعویذ می‌کردند (احمد بن حنبل، ۵/۱۲۸) و نیز سورهٔ اخلاص در کنار معوذتین (المعوذات الثلاث) در یک گروه، و به عنوان برترین تعویذها و استعاذه‌ها معرفی شده است (نک: نسایی، ۸/۲۵۰-۲۵۱؛ نیز نک: طوسی، *تهذیب*...، ۳/۱۸۵).

استعاذه و قرائت: با توجه به آیهٔ ۹۸ سورهٔ نحل (۱۶)، و بر اساس سنت پیامبر اکرم (ص) مسلمانان همواره هنگام تلاوت *قرآن* با «اعوذبالله من الشیطان الرجیم» استعاذه می‌کنند. این عبارت برگرفته از *قرآن* است، اما جزو آیات *قرآن* نیست (قرطبی، ۱/۸۶). عموم دانشوران اسلامی، استعاذه را هنگام تلاوت *قرآن* در نماز و غیرنماز مستحب دانسته‌اند، زیرا با آنکه ظاهر امر به استعاذه در آیه یاد شده، دلالت بر وجوب می‌کند، احادیثی نیز در دست است که نشان از جواز ترک استعاذه دارد (مثلاً نک: مسلم، ۱/۳۵۷؛ کلینی، ۳/۳۱۳؛ ابن جزری، ۱/۲۵۷-۲۶۸؛ مجلسی، ۸۲/۵؛ سیوطی، *الاتقان*، ۱/۳۶۴). در روایتی از امام باقر(ع) آمده است که بسمله از استعاذه کفایت می‌کند (کلینی، همانجا)، زیرا با آن، انسان خود را در حصن الٰهی قرار می‌دهد و در آنجا وسوسه‌ها و شرور راهی ندارد تا استعاذه لازم آید.

مشهورترین عبارت استعاذه «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» است که نظم واژه‌ای آن با آیهٔ ۹۸ سورهٔ نحل (۱۶) سازگار است و در روایاتی چند، بر برتری آن بر دیگر وجوه، صحه گذاشته شده است. پیامبر اکرم(ص) در روایتی با تأکید بر الٰهی بودن این شکل از استعاذه، آن را به ابن مسعود تعلیم داده است (نک: زمخشری، ۲/۶۳۳-۶۳۴؛ ابن جزری، ۱/۲۴۴-۲۴۶). دانشمندان علم قرائت و قاریان نیز بر کاربرد همین الفاظ مشهور تأکید داشته‌اند (ابوعمرو، *التیسیر*، ۱۶؛ ابن جزری، ۱/۲۴۳).

با اینهمه، ادعای اجماع امت بر این الفاظ از سوی سخاوی (۲۷۱/۲) خدشه‌پذیر می‌نماید (نیز نک: ابن جزری، ۲۴۶/۱). نزد امامیه عبارت مشهور استعاذه و نیز «اعوذ بالله السمیع العلیم من الشیطان الرجیم» رواج تام دارد (مجلسی، همانجا). ابن جزری شکلهای گوناگون استعاذه را با مستندات روایی در *النشر* بررسی، و در پایان پیروی از سلف صالح را در این موضوع توصیه کرده است (۲۴۶/۱-۲۵۲). رأی دیگر آن است که هر گونه افزایش و کاهش در شکل استعاذهٔ مشهور رواست (نک: همانجا). در برابر، حمزه از قاریان هفتگانه چنان بر تطابق الفاظ استعاذهٔ مشهور پای فشرده است که گویی باید به جای «اعوذ» از واژه‌های «استعیذ» یا «استعذت» و یا «نستعیذ» استفاده کرد (سیوطی، همان، ۳۶۵/۱)، و ابن جزری «اعوذ» و «استعیذ»، هر دو را روا می‌داند (۲۴۶/۱-۲۴۷؛ نیز نک: بحرانی، یوسف، ۱۶۵/۸-۱۶۶) و این امر در متون روایی نمونه‌های فراوان دارد، اما اصرار بر آن در برابر شکل مشهور استعاذه طرفدارانی نیافته است.

دربارهٔ طرز ادای استعاذه باید گفت که عموم قاریان بجز نافع و حمزه از قراء سبعه، قائل به «جهر»اند (ابوعمرو، همان، ۱۷؛ شاطبی، ۲۷؛ برای توضیح بیشتر، نک: ابن جزری، ۲۵۲/۱-۲۵۳). قاریان معمولاً پیش از آغاز تلاوت قرآن استعاذه می‌کنند. مفسران نیز با استناد به آیهٔ ۹۸ سورهٔ نحل، استعاذه را پیش از قرائت می‌دانند و لفظ «اردتَّ» را در آن مقدّر می‌کنند. یعنی هنگامی که قرآن خواندن را اراده کردی، استعاذه کن مانند آیهٔ «...اِذا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ...» (مائده/۵/۶). با این حال، از برخی از قاریان و فقها نقل است که با استناد به ظاهر آیهٔ ۹۸ سورهٔ نحل، استعاذه را پس از قرائت قرآن روا دانسته‌اند و فخرالدین رازی (۶۰/۱) نیز در جمع میان دو دیدگاه، استعاذه را در ابتدا و پایان تلاوت قرآن مستحب شمرده است (نیز نک: جصاص، ۱۲/۵-۱۳؛ سخاوی، ۲۷۱/۲-۲۷۲؛ برای تفصیل بیشتر، نک: ابن جزری، ۲۵۴/۱-۲۵۶). قاریان قرآن پس از استعاذه وقف می‌کنند. در اصطلاح تجویدیان این وقف را تام گویند (ابوعمرو، *المکتفی*، ۱۵۵؛ نیز ابن جزری، ۲۵۷/۱).

در دعاهایی که خواندن آن، هنگام به‌جای آوردن اعمال مذهبی یا کارهای روزمرهٔ مستحب است، استعاذه جایگاه ویژه‌ای دارد. نماز نیز به عنوان برترین عبادت از ذکر استعاذه خالی نیست. یکی از مستحبات قرائت نماز آن است که نمازگزار پس از تکبیرة الاحرام و پیش از قرائت فاتحة الکتاب، استعاذه کند. به همین مناسبت، بحث استعاذه در کتابهای فقهی در بخش نماز آمده است و فقیهان همان دیدگاهها و آراء گوناگونی را که دربارهٔ استعاذه، پیش از تلاوت قرآن آمده است، با اندک تفاوتی در نوشته‌های خود مطرح کرده‌اند.

در نگاهی اجمالی می‌توان دریافت که عموم فقیهان استعاذه را در نماز مستحب دانسته‌اند، جز پیشوای مالکیان که آن را تنها در نماز نافله جایز شمرده است. پیروان مکتب ظاهری به وجوب استعاذه در نماز قائلند و از فقهای امامیه تنها ابوعلی فرزند شیخ طوسی به وجوب آن رأی داده است (شهید اول، ذیل «سنن القرائة» از فصل «استحباب الاستعاذة»). ذکر استعاذه با عبارت مشهور «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» در رکعت اول نماز پیش از قرائت و به اخفات ادا می‌شود و در صورت فراموشی در رکعت اول، اعاده لازم نیست (برای اختلاف آراء در مذاهب فقهی اهل سنت و امامیه، نک: ابن حزم، *المحلی*، ۲۴۷/۳-۲۵۰؛ ابن همام، ۲۵۲/۱-۲۵۴؛ شربینی، ۱۵۶/۱؛ علامهٔ حلی، ۱۲۵/۳-۱۲۸؛ ابن مفلح، ۴۳۳/۱-۴۳۴؛ بحرانی، یوسف، ۱۶۱/۸-۱۶۵؛ عاملی، ۳۹۹/۲ به‌بعد؛ جزیری، ۲۵۶/۱؛ *الموسوعة...*، ۱۱/۴-۱۴).

گفتنی است که در شرح استعاذه و تبیین مفاهیم آن، رساله‌های مستقلی نوشته شده است (برای نمونه، نک: حاجی خلیفه، ۱۰۳۱/۲؛ صنعا، ۱۰۳/۱؛ نیز نک: *کتاب‌نامه...*، ۱۳۱۶/۲).

مآخذ: ابن جزری، محمد، *النشر فی القراءات العشر*، به‌کوشش علی‌محمد ضباع، قاهره، مکتبة مصطفی محمد؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *المحلی*، بیروت، دارالآفاق الجدیدة؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن مفلح، ابراهیم، *المبدع فی شرح المقنع*، بیروت/دمشق، ۱۹۸۰م؛ ابن همام، محمد، *فتح القدیر*، قاهره، ۱۳۱۹ق؛ ابوعمرو دانی، عثمان، *التیسیر*، به‌کوشش پرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ همو، *المکتفی فی الوقف و الابتداء*، به‌کوشش یوسف عبدالرحمان مرعشلی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالحلیم نجار و دیگران، قاهره، ۱۹۶۶م؛ بحرانی، هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، به کوشش محمدتقی ایروانی، قم، موسسة النشر الاسلامی؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بروسوی، اسماعیل حقی، *تفسیر روح البیان*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ جزیری، عبدالرحمان، *الفقه علی المذاهب الاربعة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ جصاص، احمد، *احکام القرآن*، به‌کوشش محمدصادق قمحاوی، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خمینی، روح‌الله، *آداب الصلاة*، به کوشش احمد فهری، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۸۴۷م؛ سخاوی، علی، *جمال القراء*، به کوشش عبدالکریم زبیدی، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ سیوطی، *الاتقان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شاطبی، قاسم، *الشاطبیة*، به‌کوشش علی‌محمد ضباع، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ شربینی، محمد، *مغنی المحتاج*، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ شهید اول، محمد، *الذکری*، تهران، ۱۲۷۱ق؛ *الصحیفة السجادیة الکاملة*؛ صنعا، خطی؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۲م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، *مصباح المتهجد*، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ عاملی، محمدجواد، *مفتاح الکرامة*، قم، مؤسسة آل البیت؛ عصار، محمدکاظم، *تفسیر القرآن*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ علامهٔ حلی، حسن، *تذکرة الفقهاء*، قم، ۱۴۱۴ق؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت/بغداد، ۱۹۷۰م؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ فخرالدین رازی، محمد، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیة؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، بیروت، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ *کتاب‌نامهٔ بزرگ قرآن کریم*، به‌کوشش حسن بکایی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ *الموسوعة الفقهیة*، کویت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نراقی، محمدمهدی، *جامع السعادات*، به‌کوشش محمد کلانتر، نجف، ۱۳۶۸ق؛

نسایی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نیشابوری، حسن، «غرائب *القرآن* و رغائب الفرقان»، در حاشیهٔ تفسیر طبری (هم)؛ نیز:

Fahd, T., *La divination arabe*, Leiden, 1966; Gesenius, W., *A Herbrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, Cambridge, 1906.

احمد بادکوبهٔ هزاوه

اِستِعاره، نک: بیان، علم.

اِستِعراض، نک: عرض، دیوان.

اِستِغفار، اصطلاح قرآنی، به معنی درخواست آمرزش از خداوند. این واژه در لغت مصدر باب استفعال از غُفران، به معنی طلب بخشایش است.

استغفار دعایی است که با آن انسان آمرزش گناهان خود را از خداوند می‌طلبد. بنابر روایات، بهترین و کامل ترین دعا، استغفار است (کلینی، ۵۰۴/۲؛ نیز نک: مجلسی، ۲۸۳/۹۰). استغفار معمولاً با عبارت «أَستَغفِرُ اللّٰهَ رَبّی...» صورت می‌گیرد، اما شرط تحقق آن همراهی با توبه، دوری از گناه و نیک کرداری است. از این رو، برخی استغفار را طلب مغفرت به وسیلهٔ دعا، همراه با توبه از گناهان (طوسی، ۳۲۱/۹)، و برخی دیگر آن را طلب مغفرت پس از پی بردن به زشتی معصیت و دوری از آن دانسته‌اند (جرجانی، ۱۱) و راغب اصفهانی نیز آن را به طلب مغفرت به گفتار و رفتار تفسیر کرده است (نک: مادهٔ غفر). برخی بر جنبهٔ عملی استغفار، چندان تأکید کرده‌اند که آن را در کاربرد مجرد (بدون همراهی با توبه)، عین توبه دانسته‌اند که طلب مغفرت را نیز به همراه دارد (ابن قیم، ۱۳۶).

تأکید بر حقیقت استغفار و همراهی آن با توبه و عمل صالح در واقع برگرفته از تعالیم *قرآن* و احادیث است. *قرآن* کریم کسانی را که تنها به زبان آمرزش می‌طلبند، نکوهیده است (فتح/۱۱/۴۸). در برخی از روایات، عمل کسی که از گناهی استغفار می‌کند و همان را از نو مرتکب می‌شود، همسانند به ریشخند گرفتن پروردگار خود دانسته شده است (کلینی، همانجا؛ نیز نک: مجلسی، ۹۰/۲۸۱، ۲۸۲).

دربارهٔ استغفار، متناسب با سیاق آیات در تفاسیر، تعابیر دیگری نیز آمده که از باب تعیین مصداق است. برای مثال استغفار در آیهٔ «...اِستَغفِروا رَبَّکُم ثُمَّ توبوا اِلَیهِ...» (هود/ ۱۱/ ۵۲) به ایمان (طبری، ۳۵/۱۲؛ زمخشری، ۴۰۲/۲)، در آیهٔ «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ وَ اسْتَغْفِرْهُ...» (نصر/۳/۱۱۰) به خضوع در برابر خداوند (زمخشری، ۸۱۲/۴) و نیز در آیهٔ «... وَ ما کانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ یَسْتَغْفِرونَ» (انفال/۳۳/۸) به اسلام تفسیر شده است (نک: قرطبی، ۳۹۹/۷). واژهٔ استغفار ۴۲ بار در *قرآن* کریم به شکلهای گوناگون آمده است که در بیشتر موارد، به صیغهٔ امر و از سوی خداوند خطاب به بندگان است (مثلاً بقره/۱۹۹/۲؛ نساء/۱۰۶/۴؛ هود/۳/۱۱).

در اشاره به شقوق مختلفِ سخن از استغفار در آیات قرآنی باید گفت: گاه از استغفار پیامبران برای خویش یا دیگران (مثلاً آل عمران/ ۱۵۹/۳؛ ص/۲۴/۳۸)، گاه از استغفار مؤمنان، گاه از استغفار فرشتگان برای مؤمنان و نیز از استغفار گناهکاران سخن به میان آمده است (آل‌عمران/۱۳۵/۳، ۱۵۹؛ نساء/۶۴/۴، ۱۱۰؛ انفال/۳۳/۸؛ غافر/۷/۴۰؛ ذاریات/۱۸/۵۱). در بیشتر آیات یاد شده، پس از سخن از استغفار، خداوند «مستغفرین» را به رحمت و غفران خود بشارت داده است (مثلاً نساء/۶۴/۴، ۱۰۶، ۱۱۰؛ مائده/۷۴/۵). با وجود تأکید فراوان بر استغفار، گاه در برخی از آیات از استغفار برای برخی کسان نهی شده است (نک: دنبالهٔ مقاله).

در شماری از آیات قرآنی، استغفار و توبه ملازم یکدیگرند: یک جا نخست توبه و سپس استغفار آمده (مائده/۷۴/۵)، و خطاب آیه به مسیحیانی است که عقاید توحیدی را به کفر درآمیخته‌اند؛ در برخی دیگر از آیات، ابتدا استغفار و آنگاه توبه آمده است و خطاب پیامبران ــ صالح، هود، شعیب (ع) و رسول اکرم(ص) ــ به مردمانی است که هنوز ایمان نیاورده‌اند (هود/۳/۱۱، ۵۲، ۶۱، ۹۰).

با توجه به عطف توبه بر استغفار با حرف «ثُمَّ» در آیات یاد شده، مفسران آراء گوناگونی را مطرح نموده‌اند: ۱. استغفار به مناسبت سیاق آیات که خطاب به مشرکان است، یعنی طلب آمرزش از شرک، و توبه یعنی بازگشت به طاعات و انجام دادن کارهای نیک؛ ۲. استغفار به زبان است، و توبه پشیمانی بر گذشته و تصمیم بر ترک گناه در آینده؛ ۳. استغفار به معنی توبه، و مراد از توبه در آیات، توبهٔ خالصانه و حقیقی است؛ ۴. استغفار به معنی طلب آمرزش از گناهان گذشته چون شرک است، و توبه یعنی ایمان به پروردگار (نک: طبری، ۱۲۴/۱۱؛ طوسی، ۶۰۴/۳؛ زمخشری، ۳۷۸/۲؛ طبرسی، ۲۱۴/۶؛ ابوالفتوح، ۲۲۸/۱۰؛ فخرالدین رازی، ۱۸۱/۱۷؛ طباطبایی، ۱۴۱/۱۰).

در روایات اهل بیت(ع)، فرق آشکاری میان استغفار و توبه دیده نمی‌شود؛ چنانکه در حدیثی از امیرالمؤمنین علی(ع) برای استغفار شرایط و مقدماتی شمرده شده است: پشیمانی بر گذشته، عزم جزم بر بازنگشتن به آن، ادای حقوق مردم، به جای آوردن حق هر واجبی که ترک شده، آب کردن گوشتهای روییده از حرام با غم و اندوه (*نهج البلاغة*، حکمت ۴۱۷).

با توجه به آیات و روایات، نه تنها گنهکاران، بلکه مؤمنان و حتیٰ ائمه(ع) و پیامبر اکرم(ص) نیز مأمور به استغفارند. خداوند در سورهٔ غافر (۵۵/۴۰) و سورهٔ محمد (۱۹/۴۷) به پیامبر (ص) فرمان استغفار از «ذنب» داده است. امیرالمؤمنین علی(ع) نیز برای خویش و مؤمنان استغفار می‌کند (*نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۱۹۷). در *نهج البلاغه* استغفار در شب، یکی از عبادات متقیان به شمار آمده است (خطبهٔ ۱۹۰).

دربارهٔ آیاتی که به استغفار رسول اکرم (ص) اشاراتی دارد، مفسران هر یک متأثر از دیدگاه کلامی خود، آراء و نظریات گوناگونی بیان کرده‌اند (مثلاً نک: فخرالدین رازی، ۱۶۲/۳۲). بنا بر نظر معتزله و اشاعره که فعل «صغایر» را بر رسول اکرم(ص) ممکن می‌دانند (نک: قاضی عبدالجبار، ۵۷۳ـ۵۷۵؛ جوینی، ۳۵۶)، در این آیات پیامبر(ص)

مأمور به استغفار از صغایر یا گناهان پیش از بعثت بوده است (نک: زمخشری، ۳۲۳/۴؛ فخرالدین رازی، ۱۶۲/۳۲؛ بیضاوی، ۸۱/۵؛ خازن، ۱۴۵/۴)، اما امامیه که به اتفاق، کبایر و صغایر را، چه پس از بعثت و چه پیش از آن بر رسول اکرم(ص) ممکن نمی‌شمارند (مفید، ۱۰۶؛ علامهٔ حلی، ۳۷۶)، برداشتهای دیگری از آیات یاد شده مطرح کرده‌اند؛ مانند آنکه مراد از امر به استغفار، امت پیامبر(ص) و نه شخص آن حضرت بوده است (طوسی، ۳۰۰/۹) و یا آنکه استغفار رسول اکرم(ص) از باب تعبد بوده است (طبرسی، ۸۲۱/۷؛ نیز بغوی، ۴۷/۵). بنا به دیدگاه متأخران شیعه، «ذنب» مراتب مختلفی دارد؛ ذنبِ نسبت داده شده به معصومین(ع) از نوع گناهان شرعی، قانونی و اخلاقی نیست، بلکه اینان با رسیدن به مقام قرب الٰهی توجه به امور طبیعی و دنیوی را نوعی غفلت از مبدأ هستی و گونه‌ای گناه تلقی می‌کنند. در این باره تعبیر مشهور «حسنات الابرار سیئات المقربین» به کار رفته است. از این رو، باید این دسته آیات و احادیث مربوط به استغفار معصومین و نیز حدیث نبوی «انه لَیُغان علی قلبی و انّی لاستغفرالله فی الیوم مائة مرّة» (مسلم، ۲۰۷۵/۳) را بر همین معنی حمل کرد (نک: شیخ بهایی، ۱۹۰-۱۹۳؛ فیض، ۲۲۵/۱-۲۲۶، ۱۷/۷- ۱۸؛ طباطبایی، ۳۶۴/۶-۳۶۶، ۳۷۰-۳۷۱، ۳۴۱/۱۷).

گاه در *قرآن* کریم به پیامبر(ص) امر شده است که برای مرد و زن از مؤمنان استغفار کند (نور/۶۲/۲۴؛ ممتحنه/۱۲/۶۰). شیخ طوسی استغفار رسول اکرم(ص) برای مردمان را به معنی دعا و لطفی در حق آنان دانسته است که مغفرت و بخشایش خداوند را در پی خواهد داشت (۴۶۶/۷). از نظر *قرآن* کریم، مؤمن واقعی کسی است که از گناهان خود بی‌درنگ آمرزش طلبد و پیامبر(ص) را برای استغفار شفیع سازد (نک: آل عمران/۱۳۵/۳؛ نساء/۶۴/۴).

دربارهٔ استغفار ملائکه برای مردمان، در آیه‌ای از سورهٔ شوریٰ (۵/۴۲) تصریح شده است که آنان برای اهل زمین استغفار می‌کنند و در آیه‌ای دیگر (غافر/۷/۴۰) آمده است که حاملان عرش و فرشتگان پیرامون آن برای مؤمنان استغفار می‌کنند. برخی استغفار ملائکه برای مؤمنان را به سبب شفقت و مهربانی آنان بر بندگان خداوند دانسته‌اند (نک: فخرالدین رازی، ۳۳/۲۸). در برخی تفاسیر، استغفار برای زمینیان، مختص به مؤمنان دانسته شده است (طبری، ۶/۲۵؛ طبرسی، ۳۳/۱۰). همچنین بر پایهٔ روایتی، ملائکه برای آن کس که خیرخواه دیگران، و در پی برآوردن نیاز برادران ایمانی است، استغفار می‌کنند (کلینی، ۱۹۵/۲).

اگرچه استغفار در هر زمان و مکانی امری پسندیده است، بر استغفار در سحرگاهان (آل عمران/۱۷/۳)، در ایام حج (بقره/۱۹۹/۲) و برخی مناسبتهای دیگر (نک: *نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۱۹۰؛ نیز مجلسی، ۲۱۴/۹۰) تأکید شده است. برخی از مفسران نیز «اَلْمُسْتَغْفِرینَ بِالْأَسْحار» (آل عمران/۱۷/۳) را به معنی نمازگزاران در سحرگاهان دانسته‌اند (نک: طبری، ۱۳۹/۳، ۱۲۴/۲۶؛ میبدی، ۴۶/۲) که درواقع از باب تعیین مصداق است. در برخی از روایات، بر کثرت استغفار و مداومت بر آن تأکید شده (نک: ابن ماجه، ۱۲۵۴/۲؛ نیز مجلسی، ۲۷۹/۹۰)، و امیرالمؤمنین علی(ع) استغفار بسیار را از صفات رستگاران شمرده است (*نهج‌البلاغة*، نامهٔ ۴۵؛ نیز نک:مجلسی، ۲۸۳/۹۰). در سخن از مداومت بر استغفار، نقل است که پیامبر(ص) روزانه ۷۰، یا به روایتی ۱۰۰ بار طلب آمرزش می‌کردند (نک:بخاری، ۱۴۵/۷؛ مسلم، همانجا؛ نیز کلینی، ۴۳۸/۲، ۴۵۰).

مشهورترین و متداول‌ترین عبارت استغفار «أَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ [ربّی] و أتوبُ الیه» است، اما هر نیایشی که در آن طلب مغفرت باشد، نیز استغفار شمرده می‌شود. در *قرآن* کریم از این نوع نیایشها که با عباراتی چون «رَبَّنا فَاغْفِرْلَنا...» یا «رَبِّ اغْفِرْلی...» آغاز می‌شود، فراوان است. در روایات و ادعیهٔ مأثور به موضوع استغفار به صورتهای گوناگون پرداخته شده است. از پیامبر اکرم(ص) دعایی با عنوان «سید الاستغفار» در منابع شیعه و اهل سنت با اختلاف اندکی نقل شده است، بدین سان: «اللّهم انت ربی لااله‌الا انت، خلقتنی و انا عبدک... فاغفرلی انه لایغفر الذنوب الا انت» (بخاری، همانجا؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰؛ برای نمونه‌های دیگر، نک: کفعمی، ۳۶-۴۶). دعاهایی نیز دربارهٔ استغفار در *صحیفهٔ سجادیه* (دعاهای ۳۷-۳۸) از امام زین العابدین (ع) آمده است. با توجه به اهمیت استغفار در فرهنگ اسلامی، ذکر «استغفرالله ربی و اتوب الیه» در نمازهای یومیه میان دو سجده و نیز پس از تسبیحات اربعه مستحب است و همچنین در قنوت نماز وتر ذکر استغفار ۷۰ بار تکرار می‌گردد (برای تفصیل، نک: *الموسوعة*...، ۳۵/۴ به بعد). در برخی از آثار امامیه، سخن از نماز استغفار با شرایط و آداب مخصوص آمده است (قمی، ۴۸۳-۴۸۴).

در آیات و روایات، از آثار و ثمرات معنوی و مادی استغفار سخن به میان آمده است: استغفار حقیقی علاوه بر اجابت و غفران الٰهی (نساء/۱۱۰/۴)، مانع از عذاب (انفال/۳۳/۸)، موجب نزول رحمت (نمل/۴۶/۲۷) و افزونی روزی و توانمندی می‌گردد (نوح/۱۰/۷۱-۱۲؛ هود/۳/۱۱، ۵۲).

با وجود تأکید فراوان بر استغفار، رسول اکرم(ص) و نیز مؤمنان، از آمرزش خواستن برای مشرکان نهی شده‌اند. گفتنی است که بر پایهٔ عبارت صریح *قرآن* کریم، استغفار پیامبر(ص) برای منافقان نیز، آنان را سودی نمی‌بخشد، چه استغفار به شرط ایمان، بازناگشتن و اصرار نورزیدن بر گناه پذیرفته است (توبه/۸۰/۹، ۱۱۳؛ منافقون/۶/۶۳؛ نیز نک: فخرالدین رازی، ۱۴۶/۱۶-۱۴۷؛ رضا، ۵۶۶/۱۰-۵۶۸). با توجه به نهی از استغفار برای مشرکان، *قرآن* کریم دربارهٔ شبههٔ استغفار ابراهیم (ع) برای پدر مشرک خود چنین پاسخ آورده است که استغفار او به انگیزهٔ وفای به وعده بود و پس از آنکه با اصرار پدر بر دشمنی با خداوند مواجه شد، از او تبری جست (نک: توبه/۱۱۴/۹). گرچه استغفار ابراهیم(ع) مشمول نهی آیهٔ ۱۱۳ سورهٔ توبه نمی شود، اما با توجه به آیهٔ ۴ سورهٔ ممتحنه (۶۰) این عمل وی، الگو و اسوه برای دیگران نمی‌تواند بود (نک:

طوسی، ۵۸۰/۹، ۵۸۱؛ رضا، ۴۹/۱۱ـ۶۰؛ نیز برای نظریات مفسران در بارهٔ استغفار ابراهیم (ع)، نک: طبری، ۳۰/۱۱ـ۳۴؛ سید مرتضی، ۳۳ـ۳۵؛ طوسی، ۳۰۸/۵ـ۳۰۹؛ فخرالدین رازی، ۲۱۰/۱۶ـ۲۱۱؛ ابن تیمیه، ۶ـ۸؛ طباطبایی، ۶۰/۱۴ـ۶۱).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *معانی الاخبار*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ ابن تیمیه، احمد، *التوسل و الوسیلة*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *التوبة*، به کوشش صابر بطاوی، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲ـ۱۹۵۳م؛ ابوالفتوح رازی، *روض الجنان و روح الجنان*، به کوشش محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، ۱۳۶۶ـ۱۳۷۲ش؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بغوی، حسین، *معالم التنزیل*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بیضاوی، عبدالله، *انوار التنزیل*، قاهره، ۱۳۳۰ق؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ جوینی، عبدالملک، *الارشاد*، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ خازن، علی، *تفسیر*، قاهره، ۱۳۱۷ق؛ راغب اصفهانی، حسین، *المفردات*، استانبول، دارقهرمان؛ رضا، محمدرشید، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دارالمعرفه؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ سیدمرتضی، علی، *تنزیه الانبیاء*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ شیخ بهایی، محمد، *مفتاح الفلاح*، ترجمهٔ علی ابن طیفور بسطامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *الصحیفة السجادیة*؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، قم، ۱۳۹۱ـ۱۳۹۳ق؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ علامهٔ حلی، حسن، *کشف المراد*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، قاهره، ۱۳۰۲ق؛ فیض کاشانی، *المحجة البیضاء*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۸۳ق؛ قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ قمی، عباس، «باقیات صالحات»، در حاشیهٔ *مفاتیح الجنان*، تهران، ۱۳۸۳ق؛ کفعمی، ابراهیم، *البلد الامین*، چ سنگی، تهران، ۱۳۸۳ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ مفید، محمد، *تصحیح الاعتقاد*، قم، ۱۳۶۳ش؛ *الموسوعة الفقهیة*، کویت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ میبدی، احمد، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *نهج البلاغة*.

محمدجواد شمس

اِسْتِفانِ بْنِ بَسیل (یا باسیل)، از نخستین مترجمان متون طبی یونانی به زبان عربی در سدهٔ ۳ق/۹م و نخستین مترجم کتاب دارویی دیاسقوریدوس[1] به‌زبان عربی. یگانه اطلاعی که از زندگانی او داریم این است که در زمان حنین بن اسحاق می‌زیسته، و از زمرهٔ مترجمان چیره‌دستی بوده است که متوکل خلیفهٔ عباسی به دستیاری حنین گماشته است (ابن جلجل، ۶۹؛ قفطی، ۱۷۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۸۹/۱). ابن ابی اصیبعه ترجمه‌های او را در ردیف ترجمه‌های حنین شمرده، ولی اذعان داشته که ترجمه‌های حنین فصیح‌تر و شیواتر است (۲۰۴/۱). به علاوه، حنین چنانکه خود گفته است، ترجمه‌های استفان و دیگر دستیاران خویش‌را بررسی و اصلاح می‌کرده‌است (ابن‌جلجل، قفطی، همانجاها؛ ابن‌ابی‌اصیبعه، ۱۸۹/۱).

آثار: آثار شناخته شدهٔ استفان همه ترجمهٔ کتابهای طبی و دارویی یونانی است که مستقیماً از آن زبان، یا گاه از روی ترجمه‌های سریانی به عربی ترجمه می‌شده است:

۱. *المقالات السبع*، یا *هیولی الطب فی الحشائش و السموم*، اثر دیاسقوریدوس که مهم‌ترین کتاب دارویی در طب اسلامی است و در حدود ۱۲ قرن منبع اصلی داروشناسی در جهان اسلام بوده است. متن یونانی کتاب که شامل ۵ مقالهٔ اصلی و دو مقالهٔ الحاقی است، در سدهٔ ۱م نگارش یافته است. این کتاب در زمان متوکل به‌کوشش حنین بن اسحاق به بغداد آورده شد و نخست توسط خود او به زبان سریانی ترجمه گردید. سپس استفان متن کامل آن را از زبان یونانی به عربی ترجمه کرد و این ترجمه توسط حنین بازبینی و اصلاح شد. این دو ظاهراً یک‌بار دیگر نیز مشترکاً دست به ترجمهٔ این کتاب زدند و متن ترجمه را دیگر بار حنین بازبینی و اصلاح کرد. استفان نامهای دارویی یونانی را که معادل عربی آنها را می‌شناخت، در متن کتاب وارد کرد، ولی نامهای ناشناخته را به همان صورت اصلی در متن عربی آورد تا شاید آیندگان معادلهایی برای آنها بیابند. غالب این نامها یک سده بعد در اندلس به یاری راهبی به نام نیکلا که فرستادهٔ امپراتور بیزانس به دربار عبدالرحمان ناصر بود و به زبانهای یونانی و لاتینی آگاهی داشت، به زبان عربی ترجمه و تفسیر شد. ترجمهٔ استفان بی‌شک مهم‌ترین ترجمهٔ کتاب دیاسقوریدوس به زبان عربی است، ولی یگانه ترجمهٔ آن نیست. در سده‌های بعد ترجمه‌های دیگری نیز از این کتاب فراهم آمد که ظاهراً همه از روی ترجمهٔ سریانی حنین صورت گرفته، و اکنون نسخه‌هایی از آنها در دست است (نک: ابن ابی اصیبعه، ۴۶/۲ـ۴۷؛ لکلر، 38-5؛ اولمان، 262-259؛ صادق، 19-7، که نسخه‌های مختلف ترجمهٔ استفان را معرفی و مقایسه کرده است؛ دربارهٔ شرحها و تفسیرهایی که بر ترجمهٔ استفان نوشته شده است، نک: سید، ۲۲ـ۲۳؛ نیز نک: هـ د، ابن جلجل، آثار). ترجمهٔ عربی استفان به‌کوشش سزار دوبلر[2] و الیاس‌ترس[3] در جلد دوم از مجموعه‌ای ۶ جلدی دربارهٔ «کتاب دیاسقوریدوس[4]» در تطوان و بارسلون (۱۹۵۲ـ۱۹۵۷م) به‌چاپ رسیده است (دربارهٔ این مجموعه و مطالب هر جلد آن، نک: GAS, III/59-60).

دیگر آثار استفان اینهاست: ۲. *الادویة المستعملة*، اثر اوریباسیوس[5] (ابن ندیم، ۳۵۰؛ نیز GAS, III/152-154). ۳. *الحاجة الی التنفس*، یا *منفعة النفس*، اثر جالینوس که ظاهراً نیمی از آن را استفان، و نیم دیگر را حنین به عربی ترجمه کرده است (حنین، ۱۶۳؛ ابن ندیم، ۳۴۹؛ نیز GAS, III/104). ۴. *حرکة العضل*، اثر جالینوس که حنین آن را با متن یونانی مقابله و اصلاح کرده است (حنین، ۱۶۲؛ ابن ندیم، همانجا؛ نیز GAS, III/103-104). ۵. *الذبول*، اثر جالینوس که حنین بخشی از آن را اصلاح کرده است (حنین، ۱۶۸). نسخه‌هایی از این کتاب در لیسبن و احتمالاً فلورانس موجود است (GAS, III/116). ۶. عدد

1. Dioscorides 2. C.E. Dubler 3. E. Terés 4. *La materia médica de Dioscorides.* 5. Oreibasios

المقاییس (ابن ندیم، ۳۵۰). ۷. *علل التنفس*، اثر جالینوس که حنین و استفان با هم آن را مقابله کرده‌اند (حنین، ۱۶۲؛ ابن ندیم، ۳۴۹؛ نیز GAS, III/102-103). ۸. *فی الامتلاء*، اثر جالینوس (حنین، ۱۶۶؛ ابن ندیم، همانجا؛ نیز GAS, III/111). ۹. *فی حرکة الصدر و الرئة*، اثر جالینوس که حنین آن‌را مقابله و اصلاح کرده است (حنین، ۱۶۱-۱۶۲؛ ابن ندیم، همانجا؛ نیز GAS, III/134-135). ۱۰. *الفصد*، اثر جالینوس که استفان مقالهٔ آخر آن را از روی ترجمهٔ سریانی سرگیوس[1] به عربی ترجمه کرده است (حنین، ۱۶۸؛ ابن ندیم، همانجا). نسخه‌هایی از این کتاب در قاهره و رامپور موجود است (GAS, III/115-116). ۱۱. *المرة السوداء*، اثر جالینوس (حنین، ۱۶۷؛ ابن ندیم، همانجا). نسخه‌ای از این کتاب در ایاصوفیه موجود است (GAS, III/113-114).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به‌کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/ ۱۸۸۲م؛ ابن جلجل، سلیمان، *طبقات الاطباء و الحکماء*، به‌کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ حنین بن اسحاق، «رسالة الی علی بن یحیی»، *دراسات و نصوص فی الفلسفة و العلوم عند العرب*، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ سید، فؤاد، تعلیقات بر *طبقات الاطباء* (نک: هم‍ ، ابن جلجل)؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به‌کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ نیز:
GAS; Leclerc, L., «De la traduction arabe de Dioscorides», JA, 1867, vol. IX; Sadek, M. M., *The Arabic Materia Medica of Dioscorides*, Quebec, 1983; Ullmann, M., *Die Medizin im Islam*, Leiden/Köln, 1970.

مهران ارزنده

اِسْتِفْتاء، نک: مفتی.

اِسْتِفْهام، اصطلاحی در دستور زبان عربی به معنای پرسیدن، طلب خبر یا ایضاح کردن. در زبان عربی به دو طریق می‌توان جمله را به‌صورت پرسشی درآورد: ۱. با تغییر آهنگ کلام، ۲. با آوردن یکی از ابزارهای استفهام در جملهٔ خبری، که در این حالت نیز ترتیب جمله حفظ خواهد شد.

پرسش ممکن است دربارهٔ یک گزارش، یا یکی از ارکان کلام، یا یکی از قیود جمله باشد؛ با این‌حال، جمله‌های پرسشی فراوانی وجود دارند که هدف آنها به‌راستی پرسش نیست، بلکه آن جمله‌ها برای بیان شگفتی، تحسین، یا تکیه و تأکید بر منظوری خاص به کار می‌روند. این موضوع را دانشمندان علم بلاغت ضمن بیان معانی مجازی جملات انشایی عرضه داشته‌اند (مثلاً نک: خطیب قزوینی، ۲۳۴/۱-۲۴۱). آنان برای جمله‌های استفهامی، در غیر از پرسش واقعی، معانی بسیاری یافته‌اند که مهم‌ترین آنها این معانی است: اثبات و اقرار، نفی و انکار، نهی، سخریه یا ریشخند، تعجب، و تحقیر. منطقیون نیز از استفهام مفهوم دیگری اراده می‌کنند، و آن «طلب حصول صورت شیء در ذهن» است.

کلمات پرسشی: ابزارهای پرسش را می‌توان بدین شکل تقسیم‌بندی کرد: الف- ادوات سادهٔ استفهام، ب- قیدهای استفهام، ج- ضمایر استفهام.

الف- ادوات سادهٔ استفهام:

۱. همزه (أ): این حرف ساده‌ترین و اصلی‌ترین ادات استفهام است (سیبویه، ۹۹/۱؛ مبرد، ۴۶/۲، ۳۶۲) و به اعتقاد برخی از دستورنویسان، دیگر ادوات استفهام قدرت پرسشی خود را از آن کسب می‌کنند (نک: سیبویه، همانجا، ۱۸۷/۳). این ادات که در آغاز جمله‌های اسمی و فعلی می‌نشیند، در قیاس با دیگر ادوات استفهام کاربردی وسیع‌تر دارد (زمخشری، ۱۴۹) و حتیٰ گاه پیش از حروف عطف قرار می‌گیرد، مثل «ألستَ صاحبنا، أوَلست أخانا؟»، یا «أفأمنوا مکرالله؟»، یا «أثُمّ إذا ما وقع آمنتم به» (سیبویه، ۱۸۷/۳-۱۹۰؛ مبرد، ۳۰۷/۳-۳۰۸؛ ابن یعیش، ۱۵۱/۸-۱۵۲؛ ابن هشام، ۱۶/۱). همزه گاه با یکی از دو حرف نفی «لا» و «ما» ترکیب شده، ادوات پرسشی منفی «ألا» و «أما» را می‌سازد که بیشتر برای تأکید و توجه دادن به امری به کار می‌روند؛ مثال: «ألا رجلاً جزاه الله خیراً؟»، یا «أما والله لو تعدیتها قتلتک» (نک: سیبویه، ۳۰۸/۲، ۲۳۵/۴؛ نیز نک: رایت، II/309-310). در جمله‌های پرسشی که با همزهٔ استفهام آغاز می‌شوند، موردسؤال بلافاصله پس از همزه قرار می‌گیرد، مثل «أضربت زیداً؟»، یا «أ أنت ضربت زیداً؟»، یا «أ زیداً ضربت؟» (خطیب قزوینی، ۲۲۸/۱).

۲. هل: این حرف یکی دیگر از ادوات سادهٔ استفهام است که تا اندازه‌ای به همزهٔ استفهام شباهت دارد، اما در قیاس با آن، نوع فعال‌تری از پرسش را مطرح می‌کند (نک: رایت، II/308). حرف «ه» در «هَلْ» می‌تواند یادآور «أ» باشد و شاید بتوان گفت که «هل» در آغاز «أل» بوده است (استرابادی، ۴۴۹/۴؛ نیز نک: بلاشر، 218؛ رایت، I/288). شایان ذکر است که در برخی گویشها «ه» و «أ» را به جای یکدیگر به‌کار می‌برده‌اند: هَما به جای أما، هذا الذی به جای أذا الذی، ألّا به جای هلّا و أل به جای هل (ابن هشام، ۵۴/۱؛ رایت، I/282, 288). سیبویه معتقد است که «هل» مطلقاً به معنای «قد» است و پیش از آن یک همزهٔ استفهام وجود داشته که در اثر کثرت استعمال حذف شده است (۱۸۹/۳؛ نیز نک: ابن جنی، ۴۶۲/۲). شاید بتوان وجود همزه و «هل» در کنار هم را شاهد این مدعا دانست؛ مثال: «أهَل رأونا بسفح القفّ ذی الأکم» (نک: مبرد، ۲۹۱/۳؛ نیز ابن جنی، ۴۶۳/۲).

سیبویه درخصوص تفاوت میان «أ» و «هَل» بر آن است که در جملهٔ «هل تضربُ زیداً؟» مقصود گوینده این نیست که عمل زدن زید واقعاً صورت پذیرفته، اما در جملهٔ «أتضربُ زیداً؟» مقصود گوینده این است که عمل زدن زید روی داده است (۱۷۵/۳-۱۷۶). براین اساس می‌توان گفت که «أ» برای پرسش با توجه به یک واقعیت است و «هل» برای پرسش از یک احتمال بدون‌داشتن هرگونه‌نظر یا عقیده دربارهٔ تحقق‌آن؛ و از همین‌روست که جنبهٔ استفهامی «هل» قوی‌تر است (نک: EI²). «هل» برخلاف «أ» نمی‌تواند در آغاز یک جملهٔ منفی قرار گیرد، اما با ادات نفی «لا» ترکیب شده (هَلّا)، به ابزاری تبدیل می‌شود که برای جلب توجه و فوریت ضمنی (با فعل مضارع)، یا برای سرزنش و

---

1. Sergios

نکوهش بر آنچه مخاطب انجام نداده است (با فعل ماضی)، به کار می‌رود، مثل «هلاّ تعدون من‌الفخر الکمی‌المقنع؟»، یا «هلاّ أعلمتنی؟» (سیبویه، ۲۲۲/۴؛ زمخشری، ۱۴۷ـ ۱۴۸؛ ابن یعیش، ۱۴۴/۸؛ نیز نک: کانتارینو، I/141؛ رایت، II/310-311؛ برای آگاهی از تفاوتهای ساختاری «أ» و «هل» نک: استرابادی، ۴۴۶/۴ـ۴۵۰).

۳. أم: این حرف در آغاز جزء دوم جملهٔ پرسشی می‌آید که جزء اول آن با «أ» یا «هَل» آغاز شده است. بنابراین، دو اسلوب متمایز از یکدیگر وجود دارد: «أ... أم» و «هَل... أم». به جای «أم» از «أو» نیز می‌توان استفاده کرد. در جملهٔ پرسشی «أ زید عندک أم عمرو؟» فرض بر آن است که یکی از آنان، یعنی زید یا عمرو نزد مخاطب است، اما دانسته نیست که کدام یک؛ و از همین‌روی، پاسخ چنین پرسشی را نمی‌توان با «نعم» یا «لا» داد. اما در جملهٔ «أ لَقیتَ زیداً أو عمراً؟» پرسش از این است که آیا یکی از آن دو را دیده‌ای، یا نه؟ و بدیهی است که در این‌صورت می‌توان با «نعم» یا «لا» پاسخ داد (سیبویه، ۱۶۹/۳ـ ۱۷۹).

ب ـ قیدهای استفهام: قیدهای استفهام کلماتی پرسشی هستند که در ساختمان جمله‌های عربی نقش قیدی (حالت، مکان، یا زمان) دارند و عبارتند از:

۱. کیف (= چگونه؟): این کلمه در حقیقت مصدری است که غالباً به عنوان ابزار پرسش به‌کار رفته است (نک: بلاشر، 218). کیف به صورت کوتاه شدهٔ «کَیْ» نیز دیده شده است (نک: ابن هشام، ۲۰۴/۱).

۲. أینَ (= کجا؟): این کلمه برای پرسش از مکان است و گاه معنای آن توسط یک حرف جر تعیین می‌شود: «مِن أین» (= از کجا؟). با این‌حال، در بسیاری از موارد به‌جای «إلیٰ أین» (= به کجا؟) «أین» به‌کار می‌رود: «أین تَخرج؟» (بلاشر، 407).

۳. أنّیٰ (= از کجا؟ کجا؟ چگونه؟ کی؟ چه وقت؟): «أنّیٰ» واژه‌ای است بسیار ادیبانه که همه‌جا نمی‌توان آن را به‌کار برد (سیبویه، ۲۳۵/۴؛ نیز نک: آذرنوش، ۱۴۸/۲ـ۱۴۹).

۴. متیٰ (= کی؟ چه وقت؟): برای پرسش از زمان.

۵. أیّانَ، یا إیّانَ (نک: سکاکی، ۳۰۸، ۳۱۳؛ رایت، I/285). این واژه مانند متیٰ است، با این تفاوت که أیّان را در تهویل و تفخیم به‌کار برده‌اند. أیّان در اصل «أیّ + آن» بوده است (سیبویه، همانجا؛ خطیب قزوینی، ۲۳۴/۱؛ نیز نک: فلیش، II/470).

ج ـ ضمایر استفهام:

۱. ما (چه؟): این کلمه در زبان کهن هم برای اشخاص و هم برای اشیاء به‌کار می‌رفته است، اما رفته رفته به اشیاء اختصاص پیدا کرده است (مبرد، ۲۹۶/۲؛ بلاشر، 204). مصوت بلندِ «آ» (ā) در این ضمیر پس از حروف جر به صورت کوتاه « ـَـ » (a) تبدیل می‌شود: بِمَ، لِمَ، فیمَ،...، و در هنگام وقف به شکل بِمَهْ، عَمَّهْ،... درمی‌آید. گروهی نیز شکلهای بِمْ، لِمْ، علامْ و فیمْ را به کار می‌برده‌اند (نک: سیبویه، ۱۶۴/۴؛ زمخشری، ۵۹؛ ابن یعیش، ۸/۴، ۹؛ ابن انباری، ۲۹۹/۱؛ نیز نک: رایت، I/274). شکل کوتاه شدهٔ ما (مَ) به تنهایی نیز در جمله به کار می‌رفته است (سیبویه، ۱۶۴/۴ـ۱۶۵؛ نیز نک: رایت، I/275). گاه کلمهٔ «ذا» پس از «ما» قرار می‌گیرد (ماذا) که در این حالت برخی آنها را یک کلمه و برخی دو کلمه دانسته‌اند و بر همین اساس، دستورنویسان برای ماذا دو معنی تشخیص داده، و برای پاسخ آن دو اعراب قائل شده‌اند، مثلاً در جملهٔ «ما ذا صنعتَ؟» (= آنچه ساختی، چیست؟) «ذا» به معنای الذی است؛ بنابراین، پاسخ چنین است: «متاعٌ حسنٌ»؛ اما در جملهٔ «ماذا صنعتَ؟» (= چه ساختی؟) «ذا» با «ما» تشکیل یک کلمه داده است؛ بنابراین، پاسخ چنین خواهد بود: «متاعاً حسناً» (نک: سیبویه، ۴۱۶/۲ـ۴۱۷؛ زمخشری، ۶۰ـ۶۱). اما معمولاً ماذا یک کلمه محسوب می‌گردد و افزوده شدن «ذا» تنها پرسش را فعال‌تر می‌کند (فلیش، II/76). در موارد مقتضی ممکن است معنای «ما» با یک حرف جر تعیین شود: مانند: ممّا، عمّا،... (بلاشر، 407).

۲. مَن (که؟): این کلمه برای پرسش دربارهٔ شخص (مرد یا زن) به‌کار می‌رود (نک: مبرد، همانجا) و مبنی است، اما عربهای بدوی هرگاه مسؤولٌ عنه نکره می‌بود، «مَن» را به‌صورت مذکر و مؤنث در مفرد و مثنیٰ و جمع صرف می‌کردند (سیبویه، ۴۰۸/۲ـ۴۰۹؛ مبرد، ۳۰۶/۲ـ ۳۰۸؛ زمخشری، ۵۹).

«ذا» ممکن است پسوند «مَن» قرار گیرد که در این حالت ترکیب آن دو (من ذا) پیش از یک موصول واقع می‌شود و پرسشی شدیدتر را به‌وجود می‌آورد، مثل «من ذا الذی أمر» (نک: سیبویه، ۶۱/۲؛ نیز نک: رایت، II/312؛ فلیش، همانجا).

۳. أیّ: «أیّ» و مؤنث آن «أیّة» همواره به‌صورت مفرد، گاه با یک مضاف‌الیه و گاه به تنهایی به‌کار می‌روند (همو، II/79-80؛ بلاشر، 204). درصورتی که «أیّ» مضاف نباشد، می‌توان آن را صرف کرد (نک: سیبویه، ۴۰۷/۲؛ مبرد، ۳۰۲/۲ـ۳۰۳؛ ابن یعیش، ۲۲/۴؛ نیز نک: رایت، I/276؛ فلیش، II/80-81). «أیّ» گاه مخفف شده، به شکل «أیْ» همراه با یک پسوند می‌آید: أیْهما (به جای أیّهما)، أیْم (به جای أیّما) و أیْش (به جای أیّ شیء) (نک: ابن هشام، ۷۷/۱؛ رایت، همانجا). «أیّ» همچنین با «ما» یا «مَن» ترکیب شده، ادات پرسشی جدیدی به‌وجود می‌آورد: أیّما، أیّمَن (همو، I/270). شایان ذکر است که به جای «أیّ» با اسمی که در حالت اضافه به دنبال آن می‌آید، می‌توان أیّما را نیز به‌کار برد: «أیّما (یا أیّنا) احبُّ الیک؛ هو أم انا؟» (همو، I/276).

هنگام پرسش از یک اسم نامعین، «أیّ» همان اعرابی را می‌گیرد که آن اسم نامعین در جمله دارد؛ مثلاً « ـ رأیتُ رجلاً ـ أیّاً؟»، « ـ جاء رجلٌ ـ أیٌّ؟»، « ـ مررت برجلٍ ـ أیٍّ» (زمخشری، ۶۰).

۴. کَم: این کلمه برای پرسش از مقدار به کار می‌رود و معمولاً پس از آن برای رفع ابهام، قیدی منصوب قرار می‌گیرد. نحویان کوفه برآنند که «کَم» در اصل «کَمَ» یا «کما» بوده که مصوت کوتاهِ « ـَـ » (a) یا مصوت بلند «آ» (ā) در اثر کثرت استعمال حذف شده است (نک:

ابن‌انباری، ۱/۲۹۸-۳۰۳).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *آموزش زبان عربی*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ابن انباری، عبدالرحمان، *الانصاف فی مسائل الخلاف*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن جنی، عثمان، *الخصائص*، به‌کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ ابن هشام، عبدالله، *مغنی اللبیب*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن یعیش، یعیش، *شرح المفصل*، بیروت، عالم الکتب؛ استرابادی، محمد، *شرح الکافیة*، به کوشش یوسف حسن عمر، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ خطیب قزوینی، محمد، *الایضاح فی علوم البلاغة*، به‌کوشش عبدالمنعم خفاجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زمخشری، محمود، *المفصل فی النحو*، به‌کوشش ی. پ. بروخ، لایپزیگ، ۱۲۹۶ق/۱۸۷۹م؛ سکاکی، یوسف، *مفتاح العلوم*، به‌کوشش نسیم زرزور، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سیبویه، عمرو، *الکتاب*، به‌کوشش عبدالسلام محمدهارون، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مبرد، محمد، *المقتضب*، به‌کوشش محمد عبدالخالق عضیمه، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ هروی، علی، *الازهیة*، به‌کوشش عبدالمعین ملوحی، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ نیز:

Blachère, R., *Grammaire de l'arabe classique*, Paris, 1960, Cantarino, V., *Syntax of Modern Arabic Prose*, London, 1974; EI[2]; Fleisch, H., *Traité de philologie arabe*, Beirout, 1990; Wright. W., *A Grammar of the Arabic Language*, Cambridge, 1955.

بابک فرزانه

إسْتِقْبال، نک: بدیع.

إسْتِقْرا[1]، اصطلاحی در منطق به‌معنی استدلالی که بر پایهٔ مشاهدهٔ جزئیات استوار است. این واژه در لغت به معنی تتبع و جست و جوست و در منطق به استدلالی گفته می‌شود که در آن ذهن از مشاهدهٔ واقعیتهای جزئی (حقیقی یا اضافی) به حکمی کلی می‌رسد. استدلال استقرایی در برابر استدلال قیاسی قرار دارد. در استدلال قیاسی ذهن از حکمی کلی به نتیجه‌ای جزئی متعلق به آن کلی می‌رسد. ذکر نمونه‌ای برای هریک از این دو قسم تفاوت آنها را روشن خواهد کرد:

الف ـ نمونهٔ استدلال قیاسی: هر حیوانی که دارای قلب است، دارای کلیه است؛ فیل دارای قلب است؛ بنابراین، فیل دارای کلیه است.

ب ـ نمونهٔ استدلال استقرایی: آهن (یک فلز) بر اثر حرارت منبسط می‌شود، روی (فلزی دیگر) بر اثر حرارت منبسط می‌شود،... مس (فلزی دیگر) بر اثر حرارت منبسط می‌شود؛ بنابراین هر فلزی بر اثر حرارت منبسط می‌شود.

با اندک تأملی می‌توان ملاحظه کرد که نه تنها دانش انسان در زمینه‌های مختلف علوم تجربی، بلکه بسیاری از معتقدات و تجارب ملل که به صورت امثال و حکم در بین آنان رایج است ــ مانند «هر که آن کند که نباید، آن بیند که نشاید»، یا «آزموده را آزمودن خطاست»،... ــ همه از طریق استقرا به دست آمده است.

افلاطون نخستین فیلسوفی است که به‌نقش حواس و تأثیر به‌کارگیری مشاهدهٔ حسی در حصول معرفت اشاره کرده است. هر چند او شناخت را نوعی «یادآوری» دانسته، اما در رسالهٔ فدروس تصریح کرده است که حصول این یادآوری مستلزم «انتقال از کثرت ادراکات حسی» است (ص 249، بندهای B-C).

هنگامی که ارسطو پس از افلاطون نظریهٔ مثل و یادآوری را رها ساخت، چگونگی پیدایش شناخت انسان را نسبت به اشیاء و واقعیتهای عالم طبیعت مبتنی بر استقرا شمرد (*توپیکا*، کتاب VIII، فصل 1، گ 156a؛ نیز نک: هـ د، ۷/۵۸۰). او در آثار مختلف خود مکرر بر این نکته تأکید کرده است که توسعهٔ هرگونه معرفت علمی یا براساس قیاس است، یا براساس استقرا («تحلیلات اولی»، ۱/۳۰۶-۳۰۸، «تحلیلات ثانیة»، ۲/۳۸۵، «جدل»، ۲/۵۰۷، ۳/۷۴۹-۷۵۰). مهم‌ترین نکاتی که او در باب استقرا مطرح کرده، اینهاست: تعریف استقرا، ذکر مثالهایی از نوع استقرای تام و ناقص، توضیح این نکته که چگونه با شرایطی استقرا قابل ارجاع به قیاس است و سرانجام، ذکر نکاتی در مقایسهٔ اعتبار علمی استقرا و قیاس و تأثیر متفاوت آنها در اذهان.

نخستین حکیم مسلمان که در باب استقرا سخن گفته، ابونصر فارابی (د ۳۳۹ق) است. او در برخی از آثار خود که در واقع شرح، یا تلخیص آثار منطقی ارسطوست، به‌توضیح نکاتی پرداخته که ارسطو در باب استقرا مطرح کرده است. ویژگی نوشته‌های فارابی در این زمینه وضوح قابل ملاحظهٔ آنها در مقایسه با ترجمه‌هایی است که از آثار ارسطو در آن زمان وجود داشته است (نک: «القیاس»، ۲/۳۵-۴۵، «القیاس الصغیر»، ۲/۹۰-۹۳، «الجدل»، ۳/۹۷-۱۰۲).

اما فارابی نکته‌ای را دربارهٔ کاربرد روش استقرایی گزارش می‌کند که با عنایت به بحثهای جاری در فلسفهٔ علم بسیار قابل توجه است. او می‌گوید: «... گروهی دیگر برای اثبات قضایای کلی به استقرا توسل می‌جستند، اما چون متوجه نادرستی این روش شدند، توسل بدان را برای اثبات اینگونه قضایا رها ساختند و آن را به منظور ابطال آن قضایا به کار گرفتند» (همان، ۳/۱۰۰).

پس از فارابی، ابن سینا به بحث دربارهٔ استقرا پرداخته است. او در آثار مختلف خود مانند *اشارات*، *نجات*، *شفا* و نیز *دانشنامهٔ علایی* دربارهٔ مسألهٔ استقرا بحث کرده است. مهم‌ترین بحث او در این باب در کتاب قیاس و کتاب برهان از منطق *شفا* مذکور است. ابن سینا علاوه بر شرح و توضیح نکات و مثالهایی که ارسطو دربارهٔ استقرا بیان کرده، همچنین بر این نکته تأکید نموده است که استقرای موردبحث در اینجا با آنچه ارسطو در کتاب جدل دربارهٔ استقرا بیان می‌کند، اساساً متفاوت نیست و می‌نویسد که استقرا نزد ارسطو مفهومی واحد است که به دو قسم تام و ناقص تقسیم می‌گردد (قیاس، ۵۵۹). این نظر ابن سینا را ــ که دیگر فلاسفه و منطقیان مسلمان نیز پذیرفته‌اند ــ می‌توان در برابر نظر نویسندگان مغرب زمین قرار داد که معتقدند ارسطو لفظ «استقرا» را در آثار خود به دو یا سه معنای متفاوت به کار برده است.

مهم‌ترین کار ابن سینا در مبحث استقرا، تبیینی است که او از چگونگی حصول یقین نسبت به‌درستی قضایای کلی در علوم تجربی ارائه کرده است. وی نخستین‌بار در فصل نهم از برهان *شفا* مسألهٔ

1. induction

فلسفی چگونگی اعتقاد به درستی قضایای کلی علوم تجربی را که محور اصلی تحقیقات جاری در فلسفهٔ علم است، مطرح می‌کند و اعتقاد به اینگونه قضایا را حاصل از یک قیاس خفی می‌شمارد که ذهن در هر مورد، و در پی مشاهدات مکرر، و در شرایط خاص تشکیل می‌دهد.

اقسام استقرا: معمولاً استقرا را به دو قسم تقسیم می‌کنند: ۱. استقرای تام[1]. ۲. استقرای ناقص[2]. علاوه بر این دو قسم، ارسطو از قسم سومی نیز که بدان استقرای شهودی[3] گفته می‌شود، سخن گفته است. استقرای ریاضی[4] نیز روشی برهانی در اثبات قضایای ریاضی است (نک: تکملهٔ همین مقاله).

ابن سینا با تعریف استقرا، دو قسم تام و ناقص را چنین بیان می‌کند: استقرا عبارت است از حکم کردن بر یک کلی از آن روی که این حکم در جزئیات آن کلی موجود است، یا در همهٔ جزئیات آن کلی ــ و این را استقرای تام خوانند ــ یا در بیشتر جزئیات آن کلی ــ و این استقرای مشهور است (*النجاة*، ۱۰۶).

استقرای تام: چنانکه بیان شد استقرا روشی است برای توسعهٔ دانش انسان. دانشِ حاصل از طریق استقرای تام عبارت است از تصدیق به ثبوت حکمی برای یک کلی از آن روی که آن حکم در تمام جزئیات آن کلی یافت می‌شود. جزئیات موردنظر در استقرای تام از قبیل «جزئی اضافی» است. بنابراین، گاه استقرای تام بررسی تمام انواع متعلق به یک جنس است برای دانستن حکم جنس آن انواع. مثالی که ارسطو در کتاب «تحلیلات اولیٰ» (۳۰۷/۱) برای توضیح روش استقرایی بیان کرده، و در *شفای* ابن سینا (قیاس، ۵۵۷) نیز دربارهٔ آن بحث شده است، نمونه‌ای از کاربرد استقرای تام در علوم طبیعی است. از مشاهدهٔ اینکه «انسان طویل العمر است»، «اسب طویل العمر است»، و «استر طویل العمر است»، می‌توان نتیجه گرفت که «هر حیوان قلیل المراره» (خرد زهره) طویل العمر است. انسان و اسب و استر، بنابر فرض، در تحت کلی «قلیل المراره» قرار دارند، و این کلی دارای جزئیاتی جز انسان، اسب و استر (یعنی جز همان انواعی که مشاهدات ما طویل العمر بودن آنها را نشان داده است) نیست.

اگر جزئیات واقع در تحت موضوع نتیجه را با حرف ج، و موضوع نتیجه را با حرف ب نشان دهیم، ارسطو به جای اینکه بگوید: در استقرای تام لازم است که تمام جزئیات ب موردبررسی قرار گیرد، می‌گوید: ج و ب باید قابل انعکاس[5] باشند، یعنی ج و ب از نظر مصداق باید مساوی باشند. در این‌صورت، اگر محمول الف در مورد ج صادق باشد، در مورد ب نیز صادق خواهد بود. زیرا اگر دو چیز از نظر مصداق مساوی باشند و حکمی در مورد یکی از آنها صدق کند، در مورد دیگری نیز صدق خواهد کرد (همانجا). در مثال موردبحث مشاهده می‌شود که طویل العمر (الف)، در مورد انسان و اسب و استر (ج)، صادق است، و نیز معلوم می‌شود که انسان و اسب و استر (ج)، با قلیل المراره (ب)، از نظر مصداق مساوی است، پس می‌توان نتیجه گرفت که محمول «طویل العمر» در مورد هر حیوان قلیل المراره صادق است، یعنی می‌توان نتیجه گرفت «هر حیوان قلیل المراره طویل العمر است».

ارسطو می‌گوید: چون شرط ذکر شده تحقق پذیرد، نتیجهٔ استقرا را می‌توان به صورت نتیجهٔ استدلالی قیاسی نیز بیان کرد. مثلاً در مثال یاد شده می‌توان چنین استدلال کرد: حیوان قلیل المراره یا انسان است، یا اسب، یا استر. انسان، اسب و استر طویل العمرند. بنابراین، هر حیوان قلیل المراره طویل العمر است. این نوع قیاس را، پس از ارسطو، به دلیل اجزاء متعددِ حد وسط «قیاس مقسَّم» خوانده‌اند و با توجه به منشأ استقرایی آن «استقرای برهانی» نامیده‌اند. همچنین به دلیل اینکه استقرایی است که در آن تمام جزئیات موضوع بررسی شده است، «استقرای تام» می‌خوانند.

در اینجا لازم است به دو نکته توجه شود: نخست اینکه این نوع استدلال مبتنی بر تتبع و بررسی جزئیات است و به رغم شکل قیاسی که در نهایت به خود می‌پذیرد، نباید آن را از قبیل استدلالهای قیاسی شمرد. نکته دوم اینکه استقرای تام چون در زمینهٔ مسائل علوم طبیعی به کار رود، خود مبتنی بر استقرای ناقص خواهد بود، زیرا چگونه می‌توان مثلاً مدعی شد که انسان، اسب یا استر طویل العمر است، بدون اینکه طویل العمر بودن تمام افراد هریک از این انواع محقق شود؛ و در صورتی که دربارهٔ حجیت استقرای ناقص تردیدی وجود داشته باشد، اینگونه استقرا نیز نمی‌تواند موجب یقین شود؛ و سرانجام، اینگونه استقرا چون برای استنتاج قضایای کلی علوم طبیعی به کار رود، مبتنی بر این فرض است که برای هر جنس یا گونه‌ای از اجناس یا گونه‌های طبیعی، انواع یا زیر گونه‌های محدود وجود دارد. در غیر این‌صورت از مشاهدهٔ انواع بررسی شدهٔ یک جنس نمی‌توان حکم جنس آن انواع را نتیجه گرفت.

استقرای ناقص: استقرای ناقص که گاهی استنتاج توسعی[6] نیز خوانده شده، استنتاجی است که در آن چون بعضی از جزئیات (یا افراد) یک کلی را به صفتی بیابیم، این حکم را تعمیم دهیم و بگوییم: تمام جزئیات یا افراد آن کلی بدان صفت متصفند. مثلاً هرگاه در بررسی نمونه‌هایی از یک گیاه مشاهده کنیم که تمامی نمونه‌های بررسی شده دارای خاصیت دارویی معینی هستند، براساس این مشاهدات آن حکم را درمورد نوع آن گیاه صادق بشماریم، یعنی نتیجه بگیریم «هر گیاهی از آن نوع دارای آن خاصیت دارویی است»، این معرفت جدید معرفتی است استقرایی یا مبتنی بر استقرا.

آنجا که ارسطو در کتاب «جدل» می‌گوید: استقرا انتقال از [حکم] جزئیات به [حکم] کلیات است (۵۰۷/۲)، به همین قسم از استقرا نظر داشته است. همچنین به‌نظر می‌رسد که وقتی ارسطو تأکید می‌کند که رشد علمی انسان یا مبتنی بر قیاس است، یا مبتنی بر استقرا، این قسم از

---

1. complete induction 2. incomplete induction 3. intuitive induction 4. mathematical induction
5. convertible 6. ampliative inference

استقرا را در نظر داشته است. در مثالی که ارسطو برای توضیح این تعریف ذکر می‌کند، می‌گوید: استقرا مانند این است که اگر معلوم باشد «ناخدای آزموده از کفایت بیشتری برخوردار است» و نیز «سوارکار آزموده از کفایت بیشتری برخوردار است»، نتیجه بگیریم که «هر شخص آزموده در حرفهٔ خود از کفایت بیشتری برخوردار است» (همانجا).

مسألهٔ استقرا: ارسطو در عین تأکید مکرر بر اینکه استقرا یکی از دو روش تحصیل علم است، هیچ‌گاه توضیحی برای معقولیت انتقال از حکم جزئیات به حکم کلی آنها، و اکتساب قضایای کلی مربوط به علوم تجربی از این طریق، ارائه نکرده است. تحقیق در این مسأله که به نام مسألهٔ استقرا معروف است، محور اصلی بحثهای بسیار پرثمری است که در فلسفهٔ معاصر با عنوان «فلسفهٔ علم» مطرح گردیده است.

ابن سینا این مشکل را به روشنی ملاحظه کرده، و برای آن راه حل دقیقی ارائه نموده است. او در حالی که نتیجهٔ استقرای ناقص را یقینی نمی‌شمارد، نتیجهٔ جریان استنتاجی مشابه ولی کامل‌تری را به عنوان «تجربه» یقینی می‌شمارد. او در *دانشنامهٔ علایی* چنین می‌نویسد: «مردمانی که استقرا کنند، چون بسیاری را، یا بیشتر را چنین یابند، حکم کنند بر همه؛ و این نه ضروری بود، زیرا که شاید بودن که نادیده خلاف دیده بود و صد هزار متفق بوند و یکی مخالف بود، چنانکه تمساح زفرزبرین جنباند و زیرین نجنباند» (ص ۴۳). در پایان این عبارت، ابن سینا به موردی از استقرا اشاره کرده است که نشان می‌دهد چگونه نتیجهٔ حاصل از یک استقرای ناقص می‌تواند نادرست باشد. زیست‌شناسان قدیم مشاهده نموده بودند که حیوانات به هنگام جویدن خوراک فک زیرین خود را حرکت می‌دهند و از این مشاهدات چنین نتیجه گرفته بودند که هر حیوانی به هنگام جویدن فک زیرین خود را حرکت می‌دهد، اما مشاهدات بعدی نشان داد که این حکم مقرون به صواب نیست و تمساح به هنگام جویدن فک زبرین خود را حرکت می‌دهد.

چنانکه ذکر شد، نتیجهٔ استدلال استقرایی قضیه‌ای است کلی و مقدمات آن از گزارش شمار محدودی مشاهده تشکیل یافته است. با توجه به این امر در این قسم از استدلال نمی‌توان مدعی شد که مقدمات منطقاً مستلزم نتیجه است. فقط درصورتی چنین می‌توان گفت که مقدمات متضمن نتیجه، و به عبارت دیگر نتیجه مندرج در مقدمات باشد. اما این وضع فقط در استدلالهای قیاسی موجود است. این نکته را که در یک استدلال استقرایی مقدمه منطقاً مستلزم نتیجه نیست، بدینگونه نیز می‌توان بیان کرد که مقدمات یک استدلال استقرایی گزارش مشاهدهٔ n مورد از تحقق یک حکم است، اما بر این اساس ما مدعـی ثبوت حکم در n+1 مورد هستیم، بر فرض آنکه بدانیم درگـذشته n مورد از شیء یا پدیده‌ای که مشاهده کرده‌ایم، متصف به صفت معینی هستند، نمی‌توان «منطقاً» نتیجه گرفت که n+1 نیز متصف به همان صفت خواهد بود.

استدلال یاد شده که مشابه آن در بحثهای جدید مربوط به استقرا زیاد تکرار می‌شود، درصورتی پذیرفتنی است که در آن کلمهٔ «منطقاً» به معنای «بر طبق اصول منطق قیاسی» به‌کار برده شود؛ زیرا واضح است که در منطق صوری نمی‌توان استدلالی را معتبر شمرد که در آن نتیجه غیر از چیزی باشد که مقدمات متضمن آن است؛ اما در عین حال، باید توجه داشت که هرگاه کسی ادعا کند که استدلال استقرایی چون معیارهای مربوط به استدلال قیاسی را دارا نیست، ناپذیرفتنی است، تلویحاً ابراز می‌دارد که در نظر او فقط یک قسم از استدلال، یعنی فقط استدلال قیاسی، معتبر است و دلیل اگر غیر قیاسی باشد، باطل است؛ و این محدود نمودن مفهوم «دلیل معتبر» به قسمی از آن، یعنی «دلیل قیاسی» است.

دیوید هیوم ــ که بحثهای جدید مربوط به استقرا با بحث و نقد وی از اصل علیت شروع شده است ــ می‌گوید: «چنین به نظر می‌رسد که هرگونه نتیجه‌گیری دربارهٔ امور واقع مبتنی بر رابطهٔ علت و معلول است» و سپس این سؤال را مطرح می‌کند که آیا می‌توان اعتقاد ما به وجود رابطهٔ علّی در بین پدیده‌ها را موجه دانست؟ آنگاه اظهار می‌دارد که چنین اعتقادی را نمی‌توان موجه دانست؛ زیرا علت و معلول مفهوماً از یکدیگر متمایزند و مفهوم علت (مثلاً آتش) منطقاً مستقل از مفهوم معلول (مثلاً حرارت) است. از سوی دیگر، در این موارد هیچ‌گونه انطباعی[1] نیز که نشان دهندهٔ وجود یک ربط ضروری بین علت و معلول باشد، در ادراکات حسی ما وجود ندارد. آنچه در روابط علّی موردبحث قابل مشاهده است، مقارنت و توالی پدیده‌هاست، اما ربط ضروری آنها قابل مشاهده نیست (ص 108-107).

این اظهارات مبتنی بر این اعتقاد یا فرض مکتب تجربی است که اعتقاد به درستی هر قضیه یا براساس تحلیلی بودن آن است، یا بدین لحاظ است که در ما تجربه‌ای گواه بر صدق آن وجود دارد، اما قضایا و قوانینی که روابط علّی بین پدیده‌ها را بیان می‌کنند، از هیچ‌یک از این دو قسم نیستند، زیرا صدق اینگونه قضایا تحلیلی نیست و چنانکه گفته شد، در ما هیچ تجربه، یا به تعبیر هیوم هیچ انطباعی، وجود ندارد که اعتقاد به آنها را موجه سازد. به عبارت دیگر، هیوم معتقد است که چون تصور علت و معلول دو تصور مستقل است و می‌توان هریک را بدون دیگری تصور کرد (یعنی تصور هیچ‌یک مستلزم تصور دیگری نیست)، و از سوی دیگر وقتی به تجربه مراجعه کنیم، ملاحظه می‌شود که آنچه درگذشته مشاهده کرده‌ایم، مقارنت و توالی پدیده‌ها بوده است، نه چیزی به عنوان ربط ضروری؛ بنابراین، دلیل قابل قبولی برای اعتقاد به صحت قضایای تجربی و قوانینی که بیان کنندهٔ رابطهٔ ضروری و کلی در میان پدیده‌هاست، وجود ندارد.

مشکل یاد شده که به نام مسألهٔ استقرا معروف است، در واقع مشکل مکتب تجربی است، زیرا در این مکتب است که مسأله صورت لاینحل به‌خود می‌گیرد. راسل فیلسوف انگلیسی در *تاریخ فلسفهٔ غرب* پس از

1. impression

بحثی دربارهٔ نظر هیوم می‌گوید: هیوم نشان داده است که مکتب تجربی محض، اساس مناسبی برای علم نیست. او در جای دیگر می‌گوید: درست یا نادرست، فلسفهٔ هیوم نشان دهندهٔ ورشکستگی عقلانی بودن قرن ۱۸م است. او همانند لاک با این انگیزه که فردی تجربی و معقول باشد، شروع کرد...، اما به این نتیجهٔ فاجعه‌آمیز رسید که از تجربه و مشاهده هیچ‌چیز نمی‌توان آموخت (ص 645).

چنانکه اشاره شد، این نتیجه ناشی از این پیش فرض مکتب تجربی است که می‌گوید: صدق یک قضیه اگر تحلیلی نباشد، به ناچار باید تماماً مبتنی بر تجربه‌ای باشد که گواه بر صدق آن است؛ اما چون اعتقاد به وجود رابطهٔ علّی در بین پدیده‌ها نه یک اعتقاد تحلیلی است و نه اعتقادی مبتنی بر مشاهده؛ بنابراین، مکتب تجربی از ارائهٔ توجیهی قابل قبول برای اعتقاد به صحت و درستی قضایای علوم تجربی، عاجز است.

تبیین یقین تجربی از دیدگاه ابن سینا: آنچه ذکر شد، به خوبی نشان می‌دهد که از صرف مشاهدهٔ جزئیات و براساس منطق قیاسی محض، نمی‌توان احکام علوم تجربی را نتیجه گرفت؛ اما از سوی دیگر، این واقعیت که درموارد بسیار برای انسان یقین تجربی حاصل می‌شود، نیازمند توضیح است و ابن‌سینا را بر آن می‌دارد که این پرسش را مطرح کند که اگر این یقین را براساس صرف مشاهدهٔ جزئیات نمی‌توان موجه شمرد، پس یقین ما نسبت به صدق اینگونه قضایا چگونه حاصل می‌شود؟ (برهان، ۹۵).

ظاهراً ابن سینا نخستین فیلسوفی است که به این مسألهٔ مهم پرداخته، و برای آن راه حلی ارائه کرده است. این راه حل را نه‌تنها فلاسفه و منطقیان مسلمان قبول داشته‌اند، بلکه تحقیقات اخیر نشان می‌دهد که فلاسفهٔ سده‌های میانهٔ اروپا، همچون آلبرت کبیر و دانس اسکاتس نیز راه‌حل ابن سینا را تنها راه حل می‌دانسته‌اند (نک: واینبرگ، 124).

تبیین یقین تجربی در نظریهٔ ابن سینا مبتنی بر جدا دانستن احکام تجربی از احکام استقرایی است. حکم استقرایی چنانکه گفته شد، حکمی است کلی که براساس مشاهدهٔ جزئیات به دست آمده است، اما حکم تجربی به گفتهٔ ابن سینا حکمی است که علاوه بر مشاهدهٔ جزئیات همچنین مبتنی بر یک استدلال قیاسی است. ابن سینا این استدلال را در کتاب *اشارات* «قیاس خفی» می‌خواند و حصول یقین نسبت به هر حکم کلی تجربی را مبتنی بر آن می‌داند (۲۱۷/۱). او در *شفا* این قیاس را با ذکر مثالی چنین توضیح می‌دهد: «پس از آنکه از طریق مشاهده به تکرار بر ما معلوم شد که در پی استعمال سقمونیا اسهالِ صفرا عارض می‌شود، ذهن چنین نتیجه می‌گیرد که مسهلیت برای سقمونیا اتفاقی نیست، زیرا اگر عروض مسهلیت بر اثر سقمونیا اتفاقی می‌بود، دائماً بر اثر آن به وقوع نمی‌پیوست، زیرا آنچه اتفاقی است، به‌طور دائم، یا در بیشتر اوقات واقع نمی‌شود» (برهان، همانجا). در این عبارت چگونگی حصول این اعتقاد کلی که «سقمونیا مسهل صفراست» توضیح داده شده است. در پی مشاهدهٔ مکرر اینکه استعمال سقمونیا اسهال صفرا را به دنبال می‌آورد، ذهن چنین استدلال می‌کند: «اگر عروض مسهلیت بر اثر سقمونیا امری اتفاقی می‌بود، دائماً به وقوع نمی‌پیوست؛ اما مشاهده نشان داده است که چون سقمونیا استعمال شود، اسهال صفرا پدید می‌آید؛ بنابراین سقمونیا همان علت اسهال است». چون کبرای این قیاس، یعنی قضیهٔ شرطیهٔ مذکور، به‌طور معمول به هنگام نتیجه‌گیری در ذهن صراحت پیدا نمی‌کند، آن را «قیاس خفی» می‌خوانند.

وقتی اجزاء این قیاس به طور کامل بیان گردد، معلوم می‌شود که آن از نوع قیاسهای استثنایی است که در آن از رفع تالی، رفع‌مقدم نتیجه شده است. صغرای این قیاس چنانکه اشاره شد، بیان کنندهٔ مشاهدهٔ جزئیات است و کبرای آن، یعنی قضیهٔ شرطیه، به‌نام قضیهٔ اتفاقی معروف است. تعبیر رایج قضیهٔ اتفاقی چنین است: «الاتفاقی لایکون دائماً او اکثریاً» (همانجا). تعبیر دیگری از این قضیه نیز در «شرح الاشارات» خواجه نصیرالدین طوسی آمده که چنین است: «الوقوع المتکرر علی نهج واحد لایکون اتفاقیاً» (۲۱۷/۱). این دو تعبیر خود ترجمهٔ عباراتی است که ارسطو در کتاب فیزیک و به هنگام توضیح «امر اتفاقی» به‌کار برده است (*الطبیعة*، ۱۲۵/۱). چنانکه ذکر شد، به اعتقاد ابن‌سینا این قضیه، کبرای تصریح نشدهٔ استدلالی است که ذهن برای نتیجه گرفتن همهٔ قضایای تجربی به‌کار می‌برد و حصول یقین تجربی در هر مورد حاصل این استدلال، و کبرای آن است.

از معاصران، محمدباقر صدر مشکل استقرا را موردبحث قرار داده است. هدف او همچون ابن سینا توجیه یقین تجربی و توضیح چگونگی حصول آن است. وی پیش از پرداختن به بیان نظریهٔ خود به نقد و بررسی نظریهٔ ابن سینا و برخی از فلاسفهٔ مغرب زمین می‌پردازد. چنانکه دانستیم ابن سینا اعتقاد به‌درستی قضایای تجربی را ناشی و حاصل از یک استدلال قیاسی می‌داند که صغرای آن مأخوذ از مشاهدات و کبرای آن قضیهٔ اتفاقی است. نقد صدر نیز متوجه کبرای همین قیاس است. همانگونه که وی توضیح می‌دهد، مفاد قضیهٔ اتفاقی در اینجا چنین است که «اگر به‌طور مستمر بین دو پدیده به هنگام وقوع مقارنت مشاهده شود، بین آنها رابطهٔ سببیت وجود دارد» (ص ۲۹).

وقتی که کبرای قیاس بدین‌صورت تعبیر شود، به وضوح می‌توان ملاحظه کرد که آن صادق نیست؛ زیرا روشن است که مفهوم «دوام» اعم از «ضرورت» است، و از دوام مقارنت دو پدیده نمی‌توان وجود ربط ضروری را در بین آنها نتیجه گرفت. با این حال، او به‌طرق مختلف سعی می‌کند تا نادرستی این قضیه را هر چه بیشتر نشان دهد. وی ابتدا فرض می‌کند که این قاعده همانند اصل امتناع تناقض بیان کنندهٔ یک حقیقت عقلی است، آنگاه توضیح می‌دهد که اگر این قاعده همانند اصل امتناع تناقض یک حقیقت عقلی و قبلی شمرده شود، باید انکار آن مستلزم تناقض باشد. لیکن در حقیقت چنین نیست؛ زیرا می‌توان عالمی را تصور کرد که در آن تصادف نسبی دو پدیدهٔ مفروض دائمی باشد و در آن دو امری که فاقد ربط ضروری است، به طور دائم در پی یکدیگر واقع

شوند (البته وی می‌پذیرد که عالم واقعی ما چنین نیست). او سپس فرض می‌کند که قضیهٔ اتفاقی بیان کنندهٔ یک حقیقت تجربی است و در این باره نیز می‌گوید: از آنجا که در این نظریه هر قضیهٔ تجربی نتیجهٔ تشکیل یک قیاس خفی است و قضیهٔ اتفاقی کبرای این قیاس خفی است، تجربی شمردن این قضیه نیز مستلزم دور خواهد بود. از این‌رو، آن را نیز مردود می‌شمارد.

صدر آنگاه اعتراضهای متعدد دیگری بر این قاعده وارد می‌کند (همانجا، نیز ۴۹ـ۷۰). این اعتراضها جملگی مبتنی بر مفهوم «علم اجمالی به نفی غیر محدَّد» است. به‌نظر صدر در قضیهٔ اتفاقی «از دو پدیده‌ای که رشتهٔ سببیت آنها را به یکدیگر مرتبط نکرده است، سرانجام یکی بدون دیگری رخ خواهد داد». این همان ادعای علم اجمالی به نفی غیر محدَّد یا نامشخص است. براساس این تفسیر است که او قضیهٔ اتفاقی را نادرست، و قیاسی را نیز که بر این قضیه مبتنی است، مردود می‌شمارد. صدر پس از مردود شمردن قضیهٔ اتفاقی، و نادرست دانستن نظریهٔ قیاس خفی، برای توجیه یقین تجربی چارچوب متفاوتی پیشنهاد می‌کند که مبتنی بر نظریهٔ احتمالات است (نک: فصلهای ۳ و ۴).

هیوم، کانت و برخی از فلاسفهٔ دیگر مدعی شده‌اند که اگر اصل علیت را بپذیریم، می‌توان قضایای کلی تجربی را به عنوان نتیجهٔ یک استدلال قیاسی استنتاج کرد. از آنجایی که ابن سینا معتقد به اصل علیت است و همچنین مدعی است که یقین تجربی ناشی از یک استدلال قیاسی است. شایسته است که گفته‌های ابن سینا در این باب بازنگری، و ملاحظه شود که آیا می‌توان در آنها استدلال قیاسی قابل قبولی در توجیه نتایج ادلهٔ استقرایی ملاحظه کرد؟

بازسازی قیاسی یقین تجربی براساس نظریهٔ ابن‌سینا مستلزم توجه به پاره‌ای از نکاتی است که وی در تکمیل بحث خود از قیاس خفی و کبرای اتفاقی مطرح کرده است. ابن سینا در ادامهٔ بحث خود بیان دیگری از نحوهٔ حصول یقین تجربی به روش قیاسی به‌دست می‌دهد که در آن قاعدهٔ اتفاقی در مقایسه با آنچه قبلاً یاد شد، نقش محدودتری دارد. در اینجا بحث مستقیماً با استناد به اصل علیت شروع می‌شود. ابن سینا چنین می‌گوید: «وقتی امری پدید آید که [براساس اعتقاد به اصل علیت] می‌دانیم لامحاله نیازمند به علت است و سپس این پدیده با حصول پدیدهٔ دیگری تکرار شود، خواهیم دانست که علتی تکرار می‌شود. در این صورت این پدیده [یعنی پدیده‌ای که با تکرار آن پدیدهٔ دیگر تکرار می‌شود] یا همان علت است، یا مقترن به علت، یا اینکه این پدیده علت نیست. اما اگر این پدیده همان علت نباشد، یا بالطبع مقترن بدان علت نباشد، در اکثر موارد در پی وقوع آن، پدیده به وقوع نمی‌پیوندد. پس به ناچار باید نتیجه گرفت که این همان علت است و یا چیزی است که بالطبع مقترن بدان است» (برهان، ۹۶).

چنانکه ملاحظه می‌شود، این بیان با ادعای نتیجه شدن قضایای تجربی از مشاهدات و قاعدهٔ اتفاقی شروع نمی‌شود، بلکه سخن از وقوع پدیده‌هایی است که براساس اعتقاد به اصل علیت، می‌دانیم لامحاله دارای علتی است. در عین حال، فرض بر این است که مشاهده می‌کنیم پدیدهٔ موردبحث با تکرار واقعهٔ دیگری تکرار می‌شود. فقط در این مرحله است که برای یکی شمردن واقعهٔ تکرار شونده با علت مورد انتظار به قاعدهٔ اتفاقی استناد می‌شود و آن بدینگونه است که می‌گوییم: اگر آنچه با تکرار آن، پدیدهٔ مورد مطالعه تکرار می‌شود، علت نمی‌بود، همیشه یا در اکثر موارد با حدوث آن، پدیدهٔ موردمطالعه حادث نمی‌شد. پس باید بپذیریم که این پدیده همان علت است، یا جزئی از آن. چنانکه از این گفتهٔ ابن سینا به خوبی روشن است، برخلاف آنچه گاهی ادعا می‌شود، در اینجا قاعدهٔ اتفاقی به هیچ‌وجه در تبدیل رابطهٔ دوام به رابطهٔ ضرورت ــ که انجام نیافتنی است ــ نقشی ندارد؛ بلکه به اعتقاد ابن‌سینا از ابتدا با پدیده‌ای مواجهیم که به اقتضای اعتقاد به اصل علیت می‌دانیم که لامحاله دارای علتی است. آنچه باقی می‌ماند، کشف و شناسایی آن علت است؛ و برای همین منظور به قاعدهٔ اتفاقی استناد می‌کنیم. این استناد چنین است که می‌گوییم: اگر پدیده‌ای که با وقوع آن پدیدهٔ دیگر تکرار می‌شود، همان علت نمی‌بود، همیشه یا در اکثر موارد با وقوع آن، پدیدهٔ دیگر به‌وقوع نمی‌پیوست؛ اما مشاهده نشان می‌دهد که با وقوع آن، همیشه یا در اکثر موارد پدیدهٔ دیگر رخ می‌دهد. بنابراین، این پدیده همان علتی است که می‌دانیم موجود است. به‌خوبی می‌توان ملاحظه کرد که در اینجا نقش قاعدهٔ اتفاقی، مشابه همان نقشی است که در منطق استقرایی جان استوارت میل به روشهای توافق، اختلاف، تغییرات متقارن و غیره، داده شده است، یعنی کشف و شناسایی علل.

بیان ابن سینا در این‌باره چنین است: «سخن ما این نیست که تجربه عاری از خطاست...، بلکه سخن این است که در موارد بسیار بر اثر تجربه برای ما یقین حاصل می‌شود و از خود می‌پرسیم که سبب پیدایش این یقین چیست؟ و ملاحظه می‌کنیم که این یقین در مواردی حاصل می‌شود که ما اطمینان یابیم که شیء بالعرض [به جای شیء بالذات] اخذ نشده است. و این [اطمینان به عدم اخذ شیء بالعرض] در صورتی حاصل می‌شود که اوصاف شیء بر ما معلوم باشد و سپس مشاهده کنیم که همیشه، یا در بیشتر موارد با پدید آمدن آن، چیز دیگر پدید می‌آید و چون آن پدید نیاید، آن چیز دیگر نیز پدید نمی‌آید» (همان، ۹۷).

در این عبارات، ابن سینا از این واقعیت شروع می‌کند که درموارد بسیار می‌دانیم که بر اثر تجربه برای انسان یقین حاصل می‌شود. سؤال ابن‌سینا این است که در این موارد چگونه یقین حاصل می‌شود؟ آنگاه پاسخ می‌دهد که این یقین در جایی حاصل می‌شود که اطمینان یابیم غیر علت را به جای علت اخذ نکرده‌ایم؛ و این اطمینان نیز به نوبهٔ خود درصورتی حاصل می‌شود که اوصاف آنچه علت می‌خوانیم، بر ما معلوم باشد و آنگاه ملاحظه کنیم آن شیء با اوصاف خاص چون موجود شود، پدیدهٔ معلول نیز پدید می‌آید و چون موجود نشود، پدیدهٔ معلول نیز به وجود نمی‌آید. در این صورت می‌توان نتیجه گرفت که آن شیء با آن وصفِ معین، علتِ آن معلول است.

اگر شیء با وصف معین را C و پدیدهٔ معلول را E و عدم آنها را به

ترتیب با $\bar{C}$ و $\bar{E}$ نشان دهیم، از ترکیب آنها ۴ حالت قابل تصور است: CE، $C\bar{E}$، $\bar{C}E$ و $\bar{C}\bar{E}$. برای اینکه نشان دهیم C علت E است، باید نشان دهیم که حالتهای دوم و سوم وجود ندارد. این نکته را که اساس روش استقرای حذفی جان استوارت میل است، ابن سینا در پایان سخن خود چنین گفته است: پدیده‌ای که علت شمرده می‌شود، باید چنان باشد که با وجود آن پدیدهٔ معلول به وجود آید و چون موجود نشود، آن پدیده نیز موجود نشود. در این صورت می‌توان گفت که پدیدهٔ نخست علت پدیدهٔ دوم است.

بنابراین، استنتاج یک قضیهٔ تجربی از نظر ابن سینا مبتنی بر این مراحل است: ۱. اعتقاد به اصل علیت؛ ۲. مشاهدهٔ پدیدهٔ E که به اقتضای اعتقاد به اصل علیت وقوع آن نیازمند به علت است؛ ۳. مشاهدهٔ اینکه پدیدهٔ E با تکرار پدیده‌ای دیگر (پدیدهٔ C) تکرار می‌شود و شناخت اوصاف این پدیدهٔ دیگر؛ ۴. تشکیل یک قیاس خفی براساس این کبریٰ که اگر C همان علت E (که می‌دانیم لامحاله موجود است) نمی‌بود، با وقوع آن، پدیدهٔ E دائماً تکرار نمی‌شد و با عدم آن، پدیدهٔ E معدوم نمی‌بود.

از ملاحظهٔ شرایط ۱ـ۴ به‌خوبی می‌توان دانست که قضیهٔ تجربی هرچنددر نهایت نتیجهٔ یک استدلال قیاسی است، اما این بدان معنی نیست که نتیجهٔ این قیاس بالضروره صادق است. برعکس، ابن سینا تصریح می‌کند که نتیجهٔ چنین قیاسی می‌تواند نادرست باشد؛ نه به این دلیل که صورت این قیاس، و یا کبرای آن نادرست است، بلکه به این دلیل که صغرای آن مبتنی بر مشاهدات غیرکافی است. مشاهدات بعدی ممکن است نشان دهد که مرحلهٔ ۳ تحقق نیافته است. آنچه با تکرار آن، واقعهٔ E تکرار می‌شود، نه مطلق C، بلکه C همراه با شرایط خاص و اوصاف ویژه بوده است. مثلاً شرب هر سقمونیا اسهال صفرا را به دنبال ندارد، بلکه تنها در پی استعمال سقمونیا از نوع خاص و با شرایط خاص اسهال صفرا پدید می‌آید. این نکته را ابن سینا چنین بیان می‌کند که حصول یقین تجربی در جایی حاصل می‌شود که اوصاف شیء موردمطالعه بر ما معلوم باشد و مشاهدهٔ مکرر بر ما معلوم کند که در چه شرایطی پدیده‌ای پدیدهٔ دیگر را به دنبال دارد.

از این ملاحظات نتیجه می‌گیریم که اولاً قضیهٔ تجربی را نتیجهٔ یک استدلال قیاسی دانستن به معنای صدق ضروری قضیهٔ تجربی نیست، زیرا صغرای قیاس براساس مشاهدهٔ واقعیتهای ممکن است. ثانیاً، یقین تجربی در جایی حاصل خواهد شد که اوصاف شیء معلوم باشد و از طریق مشاهده بتوان دانست که با تحقق کدام شرایط پدیدهٔ موردنظر تحقق می‌پذیرد. یقین تجربی درصورتی نادرست خواهد بود که در شناخت اوصافی که با تحقق آن پدیدهٔ موردمطالعه تحقق می‌پذیرد، خطا رخ دهد. تعبیر ابن سینا در اینجا چنین است که نادرستی نتیجهٔ قیاس به این دلیل است که «ما بالعرض» به جای «ما بالذات» اخذ شده است. اهمیت اساسی این نکات موجب شده است که ابن سینا در پایان بحث خود همچنان تأکید نماید که نتیجهٔ قیاس مذکور، یعنی قضیهٔ تجربی، هیچ‌گاه یک قضیهٔ کلی مطلق نیست، بلکه همیشه یک قضیهٔ کلی مشروط است (همان، ۹۶).

استقرای شهودی: اینگونه از استقرا فعالیتی است که به اعتقاد ارسطو از طریق آن ذهن به ادراک اصول کلی فلسفی، مانند اصل علیت و مفاهیمی چون قوه و فعل، و نیز ذوات کلی متحقق در جزئیات نائل می‌شود. حصول این ادراکات هرچند به معنایی با مشاهدهٔ مکرر (و در مورد ذوات متحقق در جزئیات با ادراک حسی مکرر) مرتبط است، لیکن نقش آن تنبیهی است و به معنای استقرای تام، یا ناقص نیست. به گفتهٔ ارسطو حصول اینگونه ادراکات در ذهن به‌مثابهٔ بازسازی لشکر پراکنده‌ای است که پس از جنگ نخست یک نفر از آن در نقطه‌ای می‌ایستد و سپس افراد دیگر به او ملحق می‌شوند تا صورت نخستین آرایش سپاه بازسازی شود («تحلیلات ثانیة»، ۴۸۴/۲؛ نیز نک: فارابی، «الجدل»، ۱۰۱/۳ـ۱۰۲).

بدیهی است که اگر ادراک کلیات و اصول و مفاهیم مابعدالطبیعی را بدین معنی بتوان «استقرایی» خواند، تنها به اشتراک لفظ خواهد بود، زیرا چنانکه معلوم شد، هر دو قسم از استقرا دارای ساختاری است که استقرای شهودی فاقد آن است. در عین حال، قابل ذکر است که ارسطو اعتبار علمی اینگونه ادراکات را برتر از نتایج حاصل از کاربرد قیاس و استقرا می‌داند (همان، ۴۸۳/۲، ۴۸۵).

مآخذ: ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیهات*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، *دانشنامهٔ علایی*، به‌کوشش احمد خراسانی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همو، *الشفاء*، منطق، به‌کوشش ابوالعلاء عفیفی، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ همو، *النجاة*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ارسطو، «تحلیلات اولیٰ»، «تحلیلات ثانیة»، «جدل»، *منطق ارسطو*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۸۰م؛ همو، *الطبیعة*، ترجمهٔ اسحاق بن حنین، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ صدر، محمدباقر، *الاسس المنطقیة للاستقراء*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ فارابی، «القیاس»، «القیاس الصغیر»، «الجدل»، *المنطق عند الفارابی*، به‌کوشش رفیق عجم، بیروت، ۱۹۸۶م؛ نصیرالدین طوسی، «شرح الاشارات» (نک: هم، ابن‌سینا، الاشارات)؛ نیز:

Aristotle, *Topica;* Hume, D., «The Problem of Induction», *Readings in Introductory Philosophical Analysis* by J. Hospers, London, 1968; Plato, *Phaedrus;* Russell, B., *History of Western Philosophy*, London, 1961; Weinberg, J.R., *Abstraction, Relation, and Induction*, Wisconsin, 1965.

محمدعلی اژه‌ای

تکملهـ استقرا در ریاضیات

الف ـ در ریاضیات قدیم: واژهٔ استقرا را نخستین بار ابوبکر محمد کرجی (د ح ۴۱۰ق/۱۰۱۹م) برای روش حل دستگاههای معادلات سیاله (امروزه: بررسی نامعین) به کار برده است و ریاضی دانان پس از وی همچون سموأل از وی پیروی کرده‌اند. در واقع این اصطلاح ــ با این معنی ــ هیچ ربطی به استقرای مطرح شده در منطق ارسطویی ندارد. کرجی در کتاب «الفخری» در شرح این اصطلاح چنین آورده است: استقرا در حساب آن است که جمله‌ای [با یک یا چند مجهول] از یک جنس یا دو جنس یا سه جنس متوالی به تو بدهند و این جمله تنها برای بعضی از مقادیر متغیرها مربع کامل باشد و برابر مربع عددی مجهول باشد و بخواهی تا این مقادیر را بیابی. سپس می‌افزاید:

معالادت سیاله در حالت کلی پاسخهای بسیار دارند، اما از میان همهٔ پاسخها، تنها پاسخهایی را که جزو اعداد صحیح هستند، می‌پذیریم (ص ۱۶۵ـ۱۶۶). با توجه به اینکه ریاضی‌دانان قدیم پاسخهای برابر صفر را به شمار نمی‌آورده، و اعداد منفی را نیز به کار نمی‌برده‌اند، منظور کرجی از اعداد صحیح در عبارت یاد شده اعداد طبیعی بوده است؛ اما وی در معادلات این کتاب پاسخهای کسری را نیز پذیرفته، و در عمل دامنهٔ پاسخها را مجموعهٔ اعداد گویا انتخاب کرده است و با آنکه او در همانجا واژهٔ مُنطِق (= گویا) را به کار برده، در این تعریف به جای اعداد منطق ــ شاید از روی فراموشی ــ اعداد صحیح آورده است. کرجی در *البدیع* این اصطلاح را چنین تعریف کرده است: «استقرا جست وجوی مقادیر است تا مطلوب یافت شود» (ص ۶۲). این تعریف به همان نسبت که تعریفی عام است، کارآیی کمتری دارد. با توجه به اینکه کرجی در تعریف خود برای همهٔ متغیرها نامی واحد به کار برده است، معادلات (دستگاه) سیالهٔ وی را می‌توان به زبان ریاضی امروز چنین بیان کرد:

$$f_1(x^n,x^m)=z^2$$

$$f_2(x^{n+2},x^{n+1},x^n)=t^2$$

با آنکه در تعریف کرجی یک سوی معادله همیشه مربع کامل است، اما در «الفخری» و نیز در *البدیع* معادلات بسیاری آمده‌اند که در این تعریف نمی‌گنجند. کرجی در «الفخری» معادلات را به ۵ طبقه تقسیم کرده است و معادلات سیاله را به صورت پراکنده در طبقات ۲ـ۵ آورده است. تنها در طبقهٔ اول این کتاب معادلهٔ سیاله وجود ندارد، مثلاً معادلات (یا دستگاه معادلات) شم ۲۲ـ۳۳، ۵۰ از طبقهٔ ۲ و شم ۱ـ۴، ۳۶ـ ۴۵، ۵۰ از طبقهٔ ۳ سیاله، و دیگر معادلات این دو بخش غیر سیاله‌اند.

پیش از کرجی، چینیان، هندوان، یونانیان و مسلمانان به بررسی و حل معادلات سیاله پرداخته بودند، اما چینیان از حل دستگاههای سیالهٔ خطی و به خصوص مسائل مشهور به «مسائل پرندگان» فراتر نرفته بودند (جعفری، 82). در میان یونانیان دیوفانتوس در کتاب *آریثمتیکا*[1] به تفصیل به این موضوع پرداخته‌است. از میان‌دانشمندان مسلمان پیش از کرجی نیز ابوکامل شجاع بن اسلم مصری، ابوجعفر خازن، و ابوالوفای بوزجانی به این مسائل توجه داشته‌اند که در میان آنان، ابوکامل بیش‌ازدیگران در این‌راه پیش‌رفته‌است، تأثیر *آریثمتیکای* دیوفانتوس بر ابوکامل هنوز ثابت نشده است و ممکن است روش ابوکامل در حل معادلات خطی درجهٔ دوم، حاصل پژوهشهای مستقلی باشد (برای معادلات ابوکامل و برخی از روشهای حل معادلات خطی، نک: هـ د، ابوکامل)، در حالی که کرجی قطعاً شماری از معادلات سیالهٔ خود را از دیوفانتوس ریاضی‌دان یونانی گرفته است و فرانتس ووپکه و ژاک سزیانو به شباهتهای روشهای آن دو اشاره کرده‌اند.

روش هندیها در حل این معادلات در زمان خود شاهکاری ریاضی به شمار می‌رفته است و با آنکه میان این روشها و روشهای یونانی حل این معادلات شباهتهایی نیز وجود دارد، اما این دو روش ــ در هر جا که تفاوتی ممکن باشد ــ با یکدیگر تفاوت دارند (ووپکه، 34). در اینجا برای مقایسهٔ روشهای استقرایی هندی، یونانی و روش کرجی مثالهایی یاد می‌شود:

۱. روش هندی: هندوان برای حل معادله‌ای که با عنوان پل (به نام جان پل[2]) مشهور است، بسیار کوشیده‌اند. معادلهٔ پل بدین شکل است: $x^2-Dy^2=1$ ، با توجه به اینکه قدما اعداد منفی را در نظر نمی‌گرفتند، این معادله به زبان ریاضی امروز اینگونه مطرح می‌شده است: $x^2+1=Dy^2$ (پاسخهای بی ارزش $x=0,y=+1$ خارج از بحثند).

الف ـ لم برهمگوپته (د ۵۹۸م): اگر (p,q) پاسخی از معادلهٔ $x^2=Dy^2+s$ و (p',q') پاسخی از معادلهٔ $x^2=Dy^2+s'$ باشند، آنگاه یک جوابِ معادلهٔ $x^2=Dy^2+ss'$ چنین خواهد بود:

$$x=pp'\pm Dqq' \quad y=pq'\pm Dp'q$$

به ویژه اگر s مساوی با s' باشد، $x=p^2+Dq^2\ ;\ y=2pq$ یک جواب معادلهٔ $x^2=Dy^2+s^2$ است.

ب ـ روش بهاسکرهٔ دوم (د ۱۱۸۵م) : وی با روشی که موسوم به روش حلقوی است و با استفاده از لم برهمگوپته و نتایج آن به زیبایی معادلهٔ پل را حل کرده است:

در عدد متباین p و q و مقدار s را چنان برمی‌گزینیم که در معادلهٔ $p^2=Dq^2+s$ (۱) صدق کنند (s حتی الامکان کوچک باشد).

عددی مانند X تعیین می‌کنیم به طوری که عدد $p+q\,x/s$ صحیح باشد، در این صورت به ازاء هر صحیح k عدد $p+q(x+ks)/s$ مقداری صحیح است. برای سهولت محاسبه k را چنان برمی‌گزینیم که مقدار $|(x+ks)^2=-D|$ کمترین مقدار باشد. فرض می‌کنیم که:

$$r_1=x+ks; \qquad q_1=\frac{p+qr_1}{s}; \qquad p_1=\frac{pq_1-1}{q}; \qquad s_1=\frac{r^2-D}{s};$$

بهاسکره بر آن است که علاوه بر q_1 که صحیح بودن آن واضح است، اعداد p_1 و s_1 نیز صحیحند، اما آن را اثبات نکرده است. اثبات این نکته بسیار ساده، و از طریق حذف s میان رابطهٔ (۱) و رابطهٔ تعریف q_1 امکان پذیر است. سپس مقداری برای s_1 به دست می‌آید، اگر این مقدار برابر ۱± یا ۲± باشد طبق لم برهمگوپته می‌توان برای معادلهٔ پل یک پاسخ به دست آورد (برای توضیحات بیشتر و مشاهدهٔ مثال، نک: مصاحب، ۱۳۳۵/۲ـ۱۳۳۸).

۲. روش دیوفانتوس و کرجی: برای مثال معادلهٔ $x^3+y^3=z^2$ را در نظر می‌گیریم

دیوفانتوس فرض می‌کند: $x=my$ و $z^2=(ny)^2$

در نتیجه $(m^3+1)y^3=n^2y^2$;

و از آنجا داریم: $y=\dfrac{n^2}{(m^3+1)}$

(دیوفانتوس، کتاب ۴، مسألهٔ ۱؛ کرجی، «الفخری»، طبقهٔ ۵، شم ۱؛

1. *Arithmetica.* 2. J. Pell

ویپکه، 124؛ سزیانو، 180 - 179)، و سپس به عنوان مثال چنین فرض می‌کند: $m=2$ و $n=6$. اما کرجی از ابتدا این مقادیر را تعیین می‌کند. در مواردی مسألهٔ مطرح شده توسط دیوفانتوس و کرجی یکی هستند، اما اعدادی که به عنوان مثال ذکر شده است، و در نتیجه پاسخها متفاوتند. مانند این مثال:

$$\begin{cases} 10x=z^3 \\ 10y=z \end{cases}$$

دیوفانتوس چنین فرض می‌کند: $y=nt$ و $n=1$؛ در نتیجه با فرض $x=m+t^2$ خواهیم داشت $t=m/100$. پاسخ معادله در ازای $m=300$ (و در نتیجه $t=3$) چنین خواهد شد: $x=2700;\ y=3;\ z^3=27000=30^3$

اما کرجی با فرض $m=200$ ($t=2$) این مقادیر را به دست آورده است: $x=8000;\ y=2;\ z^3=8000=20^3$

(نک: دیوفانتوس، کتاب ۴، مسألهٔ ۶؛ کرجی، همان، طبقهٔ ۵، شم ۱۵؛ ویپکه، 128؛ سزیانو، 191).

البته کرجی در *البدیع* معادلات جدیدی مطرح کرده است. وی کتاب مستقلی نیز دربارهٔ استقرا به همین نام نوشته بوده که نشانی از آن باقی نمانده است.

مصاحب شرح کاملی دربارهٔ معادلات سیاله و مسائل تاریخی مربوط به آنها نوشته است (۲/جه).

ب - در ریاضیات جدید: استقرای ریاضی درواقع همان استقرای منطق ارسطویی است و نخستین کسی که به طور منظم بدان پرداخته، پئانو است. اصل استقرا ابتدا از عدد صحیح m چنین بیان می‌شود: اگر P خاصیتی مربوط به اعداد طبیعی باشد و داشته باشیم: $p(m)$ (یعنی خاصیت p برای m صحیح است) و به ازای هر عدد طبیعی $n \geq m$ اگر $p(n)$ آنگاه $p(n+1)$.

این نوع استقرا را استقرای ضعیف (یا استقرا با یک مقدمه: $p(m)$) می‌نامند. هرگاه استقرا به طور مطلق گفته شود، منظور استقرای ضعیف ابتدا از یک است. اگر شمار مقدمات بیش از یک باشد، استقرا را استقرای قوی می‌نامند. مثلاً استقرای قوی (با دو مقدمه) و ابتدا از یک چنین است:

فرض می‌کنیم p خاصیتی مربوط به اعداد طبیعی باشد، به طوری که: $P(1)$ و $P(2)$ و به ازای هر عدد طبیعی بزرگ‌تر از یک n اگر $P(n-1)$ و $P(n)$ آنگاه $P(n+1)$، در این صورت جمیع اعداد طبیعی خاصیت p دارند.

محمد یادگاری (ص 262-259) بر آن است که استقرای ریاضی حتیٰ در میان یونانیان سابقه داشته، و نیز ابوکامل در اثبات مسأله‌ای از آن سود برده است. احمد سلیم سعیدان (۳۷۶/۱) نیز به کاربرد شیوه‌ای مشابه توسط سموأل اشاره کرده است. اما این دو روش هر دو با آنچه پیش تر گفته شد، تفاوت دارند و مبنای استدلال در آن بر پایهٔ تعمیم مشاهدات است و به همین سبب کاملاً شبیه به استقرایی است که در دیگر مباحث منطقی به کار می‌رود.

مآخذ: دیوفانتوس، «المقالة الرابعة فی المربعات و المکعبات...»، ترجمهٔ کهن قسطا بن لوقا بعلبکی (نک: ما، سزیانو)؛ سعیدان، احمد سلیم، *تاریخ علم الجبر فی العالم العربی*، عمان، ۱۹۸۳م؛ کرجی، محمد، *البدیع فی الحساب*، به کوشش عادل انبوبا، بیروت، ۱۹۶۴م؛ همو، «الفخری فی الحساب» (نک: هم، سعیدان)؛ مصاحب، غلامحسین، *تئوری مقدماتی اعداد*، تهران، ۱۳۵۵-۱۳۵۸ش؛ نیز:

Djafari Naini, A., *Geschichte der Zahlentheorie im Orient*, Brunswick, 1982; Sesiano, J., *Books IV to VII of Diofantus, Arithmetica...*, New York, 1982; Woepcke, F., *Extrait du Fakhri*, Paris, 1853; Yadegari, M., «The Use of Mathematical Induction...», *Isis*, Baltimore, 1978.

یونس کرامتی

اِسْتِقْسام، نک: ازلام.

اَلْاِسْتِقْصا لِاَخْبارِ دُوَلِ الْمَغْرِبِ الْاَقْصیٰ، نک: سلاوی، احمد.

اِسْتِنْساخ، نک: کتاب و کتاب پردازی.

اِسْتِوا، خَطِّ، دایرهٔ عظیمهٔ فرضی عمود بر محور گردش زمین که در فاصلهٔ مساوی از دو قطب قرار گرفته، زمین را به دو نیمهٔ شمالی و جنوبی تقسیم می‌کند و مبدأ عرض جغرافیایی به شمار می‌رود.

استوا یا استواء به معنای برابر شدن، راست شدن، معتدل گردیدن، قرار گرفتن، برابری، یکسانی، اعتدال، استقرار، همواری، توازن و امثال آن آمده، ولی در اصطلاح جغرافیایی خط استوا معادل «اکواتر[1]» لاتینی است که مفهوم آن مساوی کننده و معتدل کنندهٔ شب و روز است (*اسکات...*، 342). اغلب جغرافی‌دانان اسلامی آن را خط استوا نامیده‌اند، ولی به اسامی دیگر نیز یاد شده که از آن جمله است: خط اعتدال به گفتهٔ ابوریحان بیرونی (ص ۱۷۱) و خط وسط الارض که در آثار ادریسی آمده است (نک: تونی، ۲۰۲). خط استوا را دایرهٔ استوا و دایرهٔ استوای ارضی نیز گفته‌اند (حسن‌زاده، ۵۸/۱ - ۵۹). بعضی از فرهنگ نویسان و جغرافی‌دانان معاصر، خط استوا را نیمگان یا [خط] نیمگان زمین نامیده‌اند (دانشور، ۶۵؛ جعفری، ۱۳۱).

استوا بر ۴ قسم است: استوای جغرافیایی، استوای سماوی (فلکی)، استوای مغناطیسی و استوای حرارتی (بستانی). در اینجا استوای جغرافیایی با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار می‌گیرد.

استوای جغرافیایی: دربارهٔ اینکه در کجا و چه زمانی بشر به فکر استوا افتاده است، اطلاعی در دست نیست، ولی در تواریخ جغرافیا چنین آمده است که نخستین بار یونانیان به فکر تشخیص نقاط و مکانهای روی زمین به کمک شبکه‌ای از خطوط فرضی بر اساس استوا و قطب افتادند (جیمز، 23 ,5) و ابداع این اصل مهم یعنی تشخیص نقاط بر مبنای شبکهٔ طول و عرض جغرافیایی را که پایه و اساس آن خط استواست، به ابرخس[2]، ریاضی‌دان یونانی (د پس از ۱۲۷ق‌م) نسبت می‌دهند. ابرخس نخستین کسی است که دایره را بر اساس تجربیات آشوریها به ۳۶۰ درجه تقسیم کرد و علاوه بر این ثابت کرد که استوای

1. aequator 2. Hipparchos

فرضی زمین یک دایرهٔ عظیمه است و دوایر مدار موازی با آن هر چه به قطب نزدیک‌تر گردند، کوچک‌تر می‌شوند، در حالی که دوایر نصف‌النهار که از دو قطب زمین می‌گذرند، همه دوایر عظیمه‌اند (همو، 44-45).

دانشمندان یونانی با استوا آشنا بوده‌اند و در نتیجهٔ همین آشنایی بود که بطلمیوس (ه‍ م)، پدر جغرافیای یونان، توانست ۸ جلد راهنمای جغرافیایی خود را که متضمن مختصات جغرافیایی نقاط عمدهٔ جهان معلوم آن زمان بود، بر اساس اندازه‌گیری از مبدأ خط استوا و جزایر خالدات تدوین کند (همو، 51).

دانشمندان یونانی با اصل گرم شدن تدریجی هوای زمین در نواحی جنوبی و مجاور خط استوا، یعنی لیبی و حبشه آشنا بودند و تصور آنها این بود که در خط استوا گرمای هوا به حدی است که زندگی را غیر مقدور می‌سازد. بدین‌سبب استوا و نواحی ورای آن را غیرقابل سکنیٰ، و در نتیجه خط استوا را آخرین حد جنوبی زیستگاه انسان می‌دانستند (همو، 37).

در سالهای تاریک قرون وسطیٰ، نفوذ ارباب کلیسا باعث شد که افکار بطلمیوسی و اعتقاد به کروی بودن زمین و وجود خط استوا در سراسر اروپا از خاطره‌ها محو شود، ولی با ظهور اسلام و تشکیل دولت اسلامی و لزوم کسب اطلاعات جغرافیایی به منظور ادارهٔ امور سرزمینهای فتح شده، کتابهای بطلمیوس و دیگر دانشمندان یونانی و همچنین کتابهای علمی هندی و ایرانی در دارالعلم بغداد به عربی برگردانده شد و دانش یونانی دربارهٔ کائنات نه فقط به وسیلهٔ مسلمانان نگاهداری شد، بلکه مراحل تکامل خود را پیمود. در نتیجه تعریف جغرافی‌دانان اسلام از استوا بیشتر بر مبنای مفاهیم بطلمیوسی است که خود نیز مطالبی بر آنها افزوده‌اند.

مؤلف حدود *العالم* (تألیف: ۳۷۲ ق) که نخستین کتاب جغرافیایی دورهٔ اسلامی به زبان فارسی محسوب می‌شود، خط استوا را چنین تعریف کرده است: «خط استوا دایره‌ای است که از حد مشرق برود و بر میانهٔ زمین بگذرد، بر دورترین جایی از هر دو قطب تا به مغرب برسد و همچنین همی رود تا باز به مشرق برسد» (ص ۹). نویسندهٔ *تقویم البلدان* با بیان مفصل‌تری دربارهٔ استوا چنین نوشته است: «کسی که در مناطقی باشد که خط استوا بر آن می‌گذرد، شب و روزش را در طول ساعات اختلافی نباشد و دو قطب عالم بر افق بلدهٔ او خواهد بود و مدارات قائم بر افق او باشند و خورشید در هر سال دو بار، یک بار در حمل و یک بار در میزان، بر سمت الرأس او گذرد... در منطقهٔ استوایی، در مدت ۱۲ ماه، یعنی یک سال کامل دو بهار و دو تابستان و دو پاییز و دو زمستان باشد. بدین معنی که خورشید چون به حمل در آید، در سمت الرأس مردم آن دیار باشد و آن آغاز تابستان نخستینشان بود. چون به نیمهٔ برج ثور در آید، آغاز پاییز نخستین باشد و چون به اول برج سرطان درآید، آغاز فصل زمستان نخستین بود، زیرا در این هنگام در نهایت بعد از خط استوا باشد در جانب شمال و چون به نیمهٔ برج اسد رسد، بهار دوم آغاز می‌شود و چون به میزان درآید، تابستان دوم باشد و هنگامی که به نیمهٔ عقرب رسد، پاییز دوم آغاز گردد، وقتی که به اول جدی درآید، آغاز زمستان دوم باشد. چه در این ایام در نهایت بعد است از خط استوا در جانب جنوب و چون به نیمهٔ برج دلو داخل شود، بهار دوم فرا رسد» (ابوالفدا، ۶-۷، ترجمه، ۱۰). اما کامل‌ترین شرح دربارهٔ استوا آن است که دانشمند بزرگ مسلمان ابوریحان بیرونی به این صورت آورده است: «سطح معدل النهار مرزمین را به دو نیم کند وز آن بریدن او دایره‌ای باشد بر زمین نام او خط استواست... این خط از سوی مشرق اندر آید به دریای چین و هند و بر چند جزیره گذرد از جزیره‌هاش. چون از حد زنگیان بگذرد، به دشت بیابانهای سیاهان افتد. آنکه از ایشان خادمان جلب کنند. وز آنجا به مغرب رسد و به بحر محیط اندر آید و آن کس که او را آرامگاه بر این خط است، نزدیک او شب و روز همیشه راست باشد و هر دو قطب شمال و جنوب بر افق او بود، نه برتر و نه فروتر و مدارات و سطحهای ایشان بر افق قائم باشند و به هیچ سو نگرایند و آفتاب بر سر او به سالی دوبار بگذرد، آنگه که به سر حمل باشد و به سر میزان و سپس آن سوی شمال از وی میل کند همچندان که سوی جنوب از وی میل کند و او را خط استوا و خط اعتدال بدان نام‌کردند که شب و روزش راستند و بر یک‌مقدار معتدل میانه و بس» (ص ۱۶۶، ۱۷۰-۱۷۱).

مبسوط ترین شرح از چگونگی مکانی خط استوا را انصاری دمشقی، جغرافی‌دان سدهٔ ۸ ق آورده است، آنجا که می‌گوید: «این خط استوا خطی فرضی است که از جزیره‌های خالدات در اقیانوس سبز خاوری آغاز و تا باختر کشیده شده است و از شمال دامنه‌های کوههای قمر و شمال سرزمینها و کناره‌های جزایر زنگیان و جزیره‌های دیبجات و جنوب جزیرهٔ سرندیب و جزیرهٔ سریره و آنچه بین این دو جزیره است و نیز از جزیرهٔ زابج تا جنوب سرزمینهای چین می‌گذرد و تا دورترین نقاط خاور در جزیره‌های سلا و سرزمین اصطیفون پایان می‌یابد» (ص ۱۴، ترجمه، ۲۰).

اکتشافات جغرافیایی سده‌های ۱۶ و ۱۷م و پیشرفتهای علمی در نقشه‌برداری سده‌های ۱۹ و ۲۰م اکنون نقطهٔ مجهولی در طول خط استوا باقی نگذاشته است. در نقشه‌های جغرافیایی امروز خط استوا در اقیانوس کبیر از جزایر گیلبرت (یک درجه در جنوب خط استوا) آغاز می‌شود و در امتداد غربی حد شمالی، سرزمینهای گینهٔ جدید را می‌پیماید و سپس کشور اندونزی را در جزایر سلب، بورنئو و سوماترا قطع می‌کند و به اقیانوس هند وارد می‌شود. پس از عبور از این اقیانوس در جنوب سومالی وارد افریقا می‌شود و در آن قاره از کشورهای کنیا، اوگاندا، زئیر و گابن می‌گذرد و به اقیانوس اطلس وارد می‌شود و پس از قطع جزایر سائوتومه در مغرب قارهٔ افریقا طول اقیانوس اطلس را طی می‌کند و در حدود دهانهٔ رود آمازن به آمریکای جنوبی می‌رسد و پس از عبور از شمال برزیل و جنوب کلمبیا و شمال اکوادر وارد اقیانوس کبیر می‌شود و در آنجا پس از قطع مجمع‌الجزایر گالاپاگوس به سمت مغرب ادامه می‌یابد و به جزایر گیلبرت می‌پیوندد. از جمله شهرها و نقاط

مشهور یا مهمی که در مجاورت خط استوا قرار دارند، جزیرهٔ نائورو (۲۵ دقیقه در جنوب خط استوا)، بندر سنگاپور (یک درجه و ۱۰ دقیقه در شمال خط استوا)، کوه کنیا (۱۰ دقیقه در جنوب خط استوا)، جزیره سائوتومه (۱۰ دقیقه در شمال خط استوا)، شهر کیتو[1] مرکز اکوادر (۱۵ دقیقه در جنوب خط استوا) و جزایر استراتژیک گالاپاگوس (روی خط استوا) را می‌توان نام برد.

پیدا کردن اندازهٔ خط استوا همواره مورد علاقهٔ دانشمندان گذشته بوده است و بسیاری از گذشتگان در این‌باره تجسسهایی به عمل آورده‌اند. قبلاً گفته شد که خط استوا دایرهٔ عظیمه‌ای است که عمود بر محور گردش زمین فرض می‌شود و غیر از خط استوا هر دایرهٔ دیگری که عمود بر محور گردش زمین فرض شود، دایره‌ای غیر عظیمه خواهد بود. دوایر دیگر عظیمه که در سطح زمین فرض شده‌اند، دوایر نصف النهارند که از هر دو قطب زمین می‌گذرند و این دوایرند که در طول تاریخ چندین بار مورد اندازه‌گیری واقع شده‌اند و طول استوا همیشه برابر با آنها در نظر گرفته شده است. با این تفاوت که چون قطبین زمین نسبت به حجم آن فرورفتگی مختصری دارد، طول دایرهٔ عظیمهٔ استوا قدری بیشتر از طول دایرهٔ عظیمهٔ نصف‌النهار در نظر گرفته شده است. بنابر آنچه در تواریخ جغرافیا یاد شده، نخستین کسی که با استفاده از روش علمی در صدد اندازه‌گیری طول یک دایرهٔ عظیمهٔ نصف النهار برآمده، اراتُستن[2] (۲۷۲-۱۹۲ ق‌م)، دانشمند یونانی و کتابدار اسکندریه بوده است که در شهر اسوان کنونی (در مصر) چشم به جهان گشوده، ولی در مکاتب ارسطو و افلاطون در آتن آموزش دیده بود. او فاصلهٔ بین اسوان و اسکندریه را که به اعتقاد او روی یک نصف‌النهار قرار داشته‌اند، اندازه‌گیری کرد و با مشاهده و مقایسهٔ سایهٔ آفتاب در اسوان که آن را روی مدار رأس السرطان می‌دانست و همچنین در اسکندریه، زاویهٔ اختلاف عرض جغرافیایی آن دو نقطه را به دست آورد و با در نظر گرفتن ۳۶۰ درجهٔ یک دایرهٔ طول نصف‌النهار ماز بر اسوان و اسکندریه یا طول یک دایرهٔ عظیمه‌ای را اول بار برابر با ۲۵ هزار میل در مقابل ۲۴'۸۶۰ میل که اندازهٔ واقعی دایرهٔ عظیمه فرض می‌شود، پیدا کرد. به این ترتیب، اول بار طول یک دایرهٔ عظیمهٔ کرهٔ زمین، از جمله طول استوا، به دست آمد و ملاک مسافت یابیهای بعد قرار گرفت (جیمز، 43).

سالها بعد از اراتستن، دانشمند دیگری به نام پُسیدونیوس[3] که اندازه‌گیری اراتستن را درست نمی‌دانست، خود در صدد اندازه‌گیری برآمد و محیط زمین یا طول استوا را ۱۸ هزار میل به دست آورد. رقم اخیر قرنها مورد استفادهٔ ملاحان بود و همین رقم بود که کریستف کلمب را به دست‌یابی به هندوستان و نیز سفر تاریخی وی که به کشف نیم کرهٔ غربی انجامید، تشویق کرد، زیرا که او بر اساس فرض ۱۸ هزار میل محیط زمین، فاصلهٔ اسپانیا تا هندوستان از طریق دریای مغرب را فقط ۷ هزار میل می‌دانست (همو، 46). بطلمیوس هم که نظریات جغرافیایی او اساس تفکر دانشمندان مسلمان را تشکیل می‌داد، در همهٔ آثار مهم خود، طول محیط زمین یا خط استوا را همان ۱۸ هزار میل در نظر گرفته است.

جغرافی دانان صدر اسلام اغلب نظریات بطلمیوس را دربارهٔ محیط زمین معتبر دانسته، و ارقام بطلمیوسی را از یکدیگر نقل کرده‌اند، ولی مهم این است که دانشمندان مسلمان در زمان خلیفهٔ عباسی مأمون و به دستور او نسبت به اندازه‌گیری یک درجه طول جغرافیایی و در نتیجه محیط زمین و خط استوا که برابر با نصف‌النهار در نظر گرفته می‌شد، اقدام کردند. در این باره مؤلف ناشناختهٔ *هفت کشور یا صورالاقالیم* چنین نوشته است: «ارشمیدس حکیم زمین را مساحت کرده... و چنان یافت که هر درجهٔ فلکی بیست و دو فرسنگ و سبع فرسنگ برآمد که یک فرسنگ از آن سه میل باشد و میلی چهار هزارگز باشد و گزی بیست و چهار اصبع و اصبعی شش دانه‌جو میانه که پهلو بر پهلوی هم نهند، و حکمای اسلام در زمان مأمون خلیفه به اشارت او در بیدای سنجار که صحرایی است که هیچ کوه و فراز و نشیب ندارد، روی به قطب شمالی کردند و ارتفاع کوکبی که آن را جدی می‌خوانند، آلتی برگرفتند و زمین را مساحت کردند و یک درجهٔ فلکی بیست و دو فرسنگ و تسع فرسنگی یافتند...، و چون در ۳۶۰ درجه ضرب کردند، هشت هزار فرسنگ برآمد و این دور کرهٔ زمین باشد و قطر زمین دو هزار و پانصد و چهل و پنج فرسنگ باشد» (ص ۵-۶).

مسعودی، جغرافی دان شهیر اسلامی، در این باره چنین می‌گوید: «به گفتهٔ بطلمیوس مؤلف *المجسطی* دور زمین با کوهها و دریاها ۲۴ هزار میل است و قطر، یعنی عرض و عمق آن ۶'۶۳۶ میل است و این مطلب را از آنجا به دست آورده‌اند که ارتفاع قطب شمال را در دو شهر که از خط استوا به یک فاصله بوده، گرفته‌اند، چون شهر تدمر که در صحرای میان عراق و شام است و شهر رقه، و ارتفاع قطب را در رقه ۳۵ و یک سوم درجه و در تدمر ۳۴ درجه یافته‌اند که یک درجه و یک سوم تفاوت داشته است، آنگاه فاصلهٔ رقه و تدمر را مساحی کرده‌اند که ۶۷ میل بوده، از این قرار این مقدار از فلک با ۶۷ میل زمین برابر است و فلک ۳۶۰ درجه است، به دلایلی که گفته‌اند و تذکار آن در اینجا مشکل است و این تقسیم به نظر صحیح است» (مروج، ۱/۱۹۰-۱۹۱، ترجمه، ۱/۸۷-۸۸). مسعودی در جای دیگر در این باره گفته است: «حسین منجم مؤلف *کتاب الزیج فی النجوم* از خالد بن عبدالملک مروزی و دیگران که خورشید را برای امیرالمؤمنین مأمون به دشت سنجار دیار ربیعه رصد کرده‌اند، گوید که یک درجه از سطح زمین ۶۵ میل است و طول یک درجه را در ۳۶۰ ضرب کرده، و دور کرهٔ زمین را که بر خشکی و دریا احاطه دارد، ۲۰'۱۶۰ میل به دست آورده‌اند» (همان، ۱/۱۸۲-۱۸۳، ترجمه، ۱/۸۴).

در اواخر سدهٔ ۱۵ م که کریستف کلمب سفر تاریخی خود را انجام داد (۱۴۹۲م) و به کشف قارهٔ جدید نایل آمد، مسلم شد که طول محیط زمین و استوای آن بیشتر از آن است که تصور می‌شده و این امر را

1. Quito 2. Erathostenes 3. Posidonius

مسافرتهای اکتشافی سده‌های ۱۶ و ۱۷م مدلل ساخت. در ۱۷۹۰م در فرانسه طول یک درجهٔ نصف‌النهار را مجدداً اندازه‌گیری کردند و نتیجه این شد که طول محیط یا استوای زمین ۴۰ هزار کمـ است و متر را که قانوناً واحد سنجش طول تعیین کردند، برابر با یک چهل میلیونیم محیط زمین در نظر گرفتند. از آنجا که شعاع زمین در استوا ۲۰/۵ کمـ بیشتر از شعاع قطبی زمین است (جعفری، ۷۰)، اکنون طول استوای زمین را در مراجع جغرافیایی به تفاوت از ۴۰٬۰۷۳ کمـ (همو، ۱۷۰؛ شایان، ۱۲۰)، تا ۴۰٬۰۹۴ کمـ (بعلبکی، ۶۷/۴) ذکر کرده‌اند. امروزه در محافل آموزشی، طول یک درجهٔ نصف‌النهار و یک درجهٔ خط استوا را ۱۱۱ کمـ در نظر می‌گیرند.

حال اگر از کسر ناچیز رقم صرف‌نظر کنیم و طول استوا را ۴۰ هزار کمـ که عرف متداول محاسبهٔ محیط زمین است، در نظر بگیریم، تفکیک آن در اقیانوسها و خشکیها با اندازه‌گیری در نقشه‌های معتبر به شرح زیر خواهد بود:

اقیانوس کبیر از ساحل غربی اکوادر تا اول سرزمینهای گینه	۱۶٬۶۰۰ کمـ
سرزمینهای گینه و اندونزی تا مغرب سوماترا	۳٬۵۵۰ کمـ
اقیانوس هند از مغرب سوماترا تا ساحل شرقی سومالی	۶٬۲۰۰ کمـ
قارهٔ افریقا از ساحل شرقی سومالی تا ساحل غربی گابن	۳٬۸۰۰ کمـ
اقیانوس اطلس از ساحل غربی گابن تا دهانهٔ آمازن	۶٬۵۰۰ کمـ
آمریکای جنوبی از دهانهٔ آمازن تا ساحل غربی اکوادر	۳٬۳۵۰ کمـ
جمع	۴۰٬۰۰۰ کمـ

از این رقم حدود ۷۵٪ را آبها و ۲۵٪ را خشکیهای زمین به خود تخصیص داده‌اند.

از مشخصات استوا یکی این است که زمین را به دو نیم کرهٔ شمالی و جنوبی تقسیم می‌کند که بیشتر خشکیهای سطح زمین، یعنی قاره‌های آسیا، اروپا و آمریکای شمالی در نیم کرهٔ شمالی، و بیشتر آبهای زمین، یعنی اقیانوسهای اطلس، هند و بخشی از اقیانوس کبیر در نیم کرهٔ جنوبی واقعند که قاره‌های افریقا، آمریکای جنوبی و استرالیا را از همدیگر جدا می‌سازند.

اهمیت استوا از نظر اینکه جهان را به دو قسمت تقسیم می‌کند، در این است که قدما از زمانهای بسیار دور و از دوران درخشان تمدن یونان که نخستین بار وجود استوا را مطرح کرده بودند، جهان را مرکب از دو نیمهٔ مسکون و غیرمسکون می‌دانستند و خط استوا را آخرین حد جنوبی جهان مسکون در نظر می‌گرفتند. به عبارت دیگر، نظر بسیاری از جغرافی‌دانان بر این بود که در جهان مسکون بعد از جزیرهٔ تول[1] (بریتانیا) در حدود ۶۰ درجهٔ عرض شمالی به علت سرمای شدید زندگی وجود ندارد و در جنوب هم از عرض ۲۱ تا ۲۴ درجه به بعد به سبب گرمای شدید زندگی نمی‌تواند وجود داشته باشد (EI^2, IV/273).

جغرافی‌دانان اسلام هم به تبعیت از یونانیها، مخصوصاً بطلمیوس بیشتر بر همین عقیده بودند و خط استوا را حد جنوبی بخش مسکون جهان یا ربع مسکون (هم) می‌دانستند و پیوسته سعی داشتند در اثبات این نظر دلیلهایی اقامه کنند. انصاری دمشقی دانشنامه نویس سدهٔ ۸ ق که نظر جغرافی‌دانان پیش از خود را جمع‌بندی کرده، در این زمینه چنین نوشته است: «احمد بن سهل بلخی گوید: سبب ویرانی این بخش از زمین نزدیک بودن خورشید بدان است. در این منطقه خورشید هر سال دو بار در سمت الرأس قرار می‌گیرد و آمد و شد خورشید بر این زمینها هوای آنجا را چنان گرم کرده است که سموم شده، و آبهایشان را چنان به جوش رسانیده که حموم گردیده، و رطوبتهای غریزی بدنها که زندگی جانوران بدان بستگی دارد، خشک شده است، زیرا آنچه باعث سردی این رطوبتها برای تشفی حرارت اندامهای باطنی می‌شود، همان هوایی است که تنفس می‌گردد. دیگران این گفتار را رد کرده‌اند و گفته‌اند قسمت ویران زمین در آن جهتی است که خط استوا بر آن می‌گذرد و لاغیر». سپس انصاری دمشقی خود چنین گفته است: «در جایی که خط استوا می‌گذرد، به سبب گرمای بسیار، کشاورزی و زیست ناممکن است. چون این امر دانسته شد، مانعی ندارد که نیم کرهٔ جنوبی هم چون نیم‌کرهٔ شمالی مسکون باشد» (ص ۱۵-۱۶، ترجمه، ۲۳-۲۴). همو در جای دیگر محدود بودن زیستگاه انسان به نیمهٔ شمالی کره را به این صورت تأیید کرده است: «آغاز قسمت آبادان شمالی از عرض ۱۲ درجه و نصف و ربع درجه است و تمامی آن، نیم کرهٔ شمالی خوانده می‌شود و خط استوا جایگاهی است برای طوایف سودان که همه در شمار جانوران درنده و چارپایانند و رنگها و مویهایشان سوخته، و خوی و خیمشان برگشته است و نزدیک است از شدت گرمای خورشید دماغهایشان به جوش آید... سرزمین زیر خط استوا جایگاهی است که خورشید در ۱۳ درجه از برج عقرب در سمت الرأس قرار می‌گیرد و زمینهای آن شن‌زار و کوهستان و بیابانهای خشک و ساحلی و دریاست که در آن دریا جزیره‌هاست و در آن جزایر مردمانی زشت چهره می‌زیند که برخی از اندام بدنشان کم است و یا اندامی افزون دارند» (ص ۱۵، ترجمه، ۲۳).

خلاصه اینکه در نظر قدما تقسیم‌بندی زمین به دو نیم کره، تنها نقش استوا نبوده، زیرا استوا آخرین حد سرزمینهای مسکون زمین یا ربع مسکون محسوب می‌شده که از حدود چین تا جزایر خالدات کشیده شده، و بنابر عقیده‌ای در وسط آن جزیره‌ای قرار داشته که فاصلهٔ آن تا شمال و جنوب و مشرق و مغرب برابر بوده است و آن را قبة الارض می‌نامیده‌اند (EI^2، همانجا).

از مشخصات دیگر خط استوا این است که مبنای احتساب عرض جغرافیایی است و عرض جغرافیایی یکی از دو عنصر ترکیب کنندهٔ شبکهٔ فرضی از دوایری است که زمین ما را در برگرفته و در تشخیص نقاط و ترسیم نقشه‌ها به کار گرفته می‌شود. عنصر دیگر طول جغرافیایی است که در روزگار ما از اختلاف ساعت میان نقاط زمین و مبدأ محاسبه

1. Thule

(نصف‌النهار گرنویچ) به دست می‌آید. عرض جغرافیایی فاصلهٔ زاویه‌ای نقاط مختلف سطح زمین است، نسبت به خط استوا که بر حسب قرار گرفتن نقطه در شمال و یا جنوب خط استوا به آن عرض شمالی و یا عرض جنوبی می‌گویند و مقدار آن از صفر (خط استوا) تا ۹۰ درجه (قطب زمین) تفاوت می‌کند (جعفری، ۹۲، ۹۳). قدما از زمانی که به کرویت زمین اعتقاد پیدا کردند، با مسألهٔ عرض جغرافیایی نقاط آشنایی یافتند. افلاطون و ارسطو و پیروان آنان همه زمین را کروی می‌دانستند، ولی تهیهٔ نخستین شبکهٔ مدارات و نصف‌النهارات یا عرض و طول جغرافیایی را به ابرخس نسبت می‌دهند (جیمز، 44).

در زمان بطلمیوس (سدهٔ ۲م) آشنایی یونانیان از جهان معلوم آن روز تا حدی بود که او توانست عرض جغرافیایی نقاط عمدهٔ جهان را که بر اساس خط استوا معین شده بود، در آثار خود ثبت کند و چنانکه گفته شد، دانشمندان مسلمان که از ترجمه‌های آثار بطلمیوس بهره‌گیری می‌کردند، همان اطلاعات را در آثار خود منعکس می‌ساختند. بیرونی دانشمند بزرگ ایرانی عرض جغرافیایی را چنین تعریف کرده است: «عرض بلد کوتاه‌ترین بعدی است او را از خط استوا سوی شمال، زیرا که شهرها اندر این ناحیتند و برابر او از آسمان قوسی است از فلک نصف‌النهار شبیه بدو، میان سمت الرأس و میان معدل النهار و همیشه ارتفاع قطب شمال به هر شهری همچندِ عرض او بود. و زین جهت ارتفاع قطب به جای عرض البلد یاد کنند و انحطاط قطب جنوب هر چند همچندِ اوست نیز، و لکن چیزی است از چشم غایب وز آگاهی دور» (ص ۱۷۲).

خط استوا در تقسیم‌بندی اقلیمهای جهان نقشی مهم و اساسی دارد و همان‌طور که مبدأ و مبنای تشخیص عرض جغرافیایی، محسوب می‌شود، مبدأ و مبنای تقسیم‌بندی جهان به ۷ اقلیم نیز به شمار می‌رود (EI^2، همانجا). فکر تقسیم‌بندی جهان به ۷ اقلیم ریشهٔ ایرانی دارد و ایرانیان باستان از عهد زرتشت و پیش‌تر از او تقسیمات هفت‌گانه را در سیستم جهان‌شناسی خود بسیار به کار می‌بردند که تفصیل آن را بیرونی در *تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن* خود آورده است (نک: فرشاد، ۲۴۹/۱، ۲۵۱). اما ۷ اقلیمی که حکمای یونان مشخص ساخته‌اند و جغرافی‌دانان اسلامی از آنها از طریق ترجمه‌های بطلمیوس اقتباس کرده، و چندین قرن مورد استفاده قرار داده‌اند، بر مبنای خط استوا و عرض جغرافیایی استوار بوده است. خوارزمی در میان جغرافی‌دانان اسلامی از جملهٔ نخستین کسانی بوده که به تقسیم بندی اقلیمها بر حسب عرض جغرافیایی پرداخته، و تقسیم بندی او توسط دیگر جغرافی‌دانان به کار گرفته شده است؛ تا جایی که مقدسی در *احسن التقاسیم* با بهره‌گیری از کارهای جغرافی‌دانانی چون ابن خردادبه، جیهانی، ابوزیدبلخی و ابن فقیه همدانی، شرح مبسوطی از اقلیم بندی مبتنی بر دوایر مداری با خط استوا آورده است. در تقسیم جهان مسکون به ۷ اقلیم دانشمندان از مبدأ استوا شروع کرده، جهان را به طوقه‌های هفت‌گانه بر اساس عرض جغرافیایی، یعنی فاصله از خط استوا و یا بر مبنای اندازه‌گیری بلندی طول بلندترین روز سال تقسیم کرده‌اند (همو، ۲۵۲/۱-۲۵۳).

انصاری دمشقی چگونگی تقسیم‌بندی اقالیم هفت گانه را بر اساس خط استوا چنین نقل کرده است: «چگونگی تقسیم‌بندی اقلیمها از جهت طول و عرض چنان است که اگر کسی به جایی از خط استوا که باختر و خاور کرهٔ زمین را به هم پیوسته، و میان نیم‌کرهٔ شمالی و جنوبی افکنده است، بایستد و به خاور و باختر نظر افکند و از آن پس بر اوایل مرزهای اقلیم اول بایستد و به دورترین نقطهٔ مشرق و غرب زمین ــ از خشکی و دریا و هموار و پست و قابل زیست و بی‌آب و علف ــ که بین خط فرضی استوا و آغاز خط فرضی اقلیم نخست محصور است، بنگرد، همه را در ۱۲ درجه از خط استوا خواهد یافت که این پاره زمین به نام خود خط استوا خوانده می‌شود و عرض آن نیز چنانکه گفتیم ۱۲ و نصف و ربع درجه است، درازترین روز آن ۱۲ ساعت و نیم است و هر یک از اقلیمهای دیگر نیز بین دو خط فرضی که از دورترین نقطهٔ شرق تا دورترین نقطهٔ غرب کشیده شده است، قرار دارد و اندازهٔ عرض هر اقلیم به اندازهٔ افزایش نیم ساعت به نیم ساعت درازترین روز آن است که از خط استوا با ۱۲ ساعت و نیم در یک روز شروع می‌شود و تا پایان آن که آخرین مرزهای اقلیم هفتم است و درازترین روزش به ۱۶ ساعت می‌رسد، پایان می‌پذیرد» (نک: فرشاد، ۲۵۵/۱-۲۵۶).

استوای سماوی (فلکی): استوای سماوی دایره‌ای بزرگ و فرضی است که در آن امتداد سطح استوای جغرافیایی در فضا، کرهٔ سماوی را قطع می‌کند و چنین فرض می‌شود که امتداد سطح استوای زمین، بدین سان بر محور گردش زمین عمود است (*آمریکانا*، X/460). همانگونه که جغرافی‌دانان موقع نقاط روی زمین را به کمک زوایای طول و عرض جغرافیایی مشخص می‌کنند، منجمان نیز موقع ستارگان را در فضا با زوایای طول و عرض تعیین می‌کنند. در این مورد هم استوای سماوی مبدأ و مبنای زوایای عرض است که بر حسب شمالی بودن و یا جنوبی بودن با علامات مثبت و منفی مشخص می‌گردند. اما مبدأ زوایای طول خطی فرضی و قراردادی است که از تقاطع سطح استوای زمین با سطح مدار حرکت آن تشکیل می‌شود و آن نقطهٔ اعتدال ربیعی، یعنی ۲۱ مارس فرنگی، و نوروز ایرانی است که مبدأ اندازه‌گیری و صفر زوایای طول سماوی در نظر گرفته می‌شود (جسترو، 537). در کرهٔ سماوی، خورشید هر سال دو بار در استوای سماوی قرار می‌گیرد و در آن مواقع است که اشعهٔ آن بر خط استوای زمینی عمود می‌تابد و در نتیجه در تمام کرهٔ زمین شب و روز برابر می‌شود و این حالتی است که به اعتدالین معروف است (اعتدال ربیعی و اعتدال خریفی برابر با اول فروردین و اول مهر ماه). از این رو استوای سماوی را خط اعتدالین نیز می‌نامند (*آمریکانا*، X/460,462,463).

جغرافی‌دانان اسلامی به تبعیت از بطلمیوس و دیگر حکمای یونان کرهٔ زمین را مرکز عالم، و افلاک را محیط بر آن می‌دانستند؛ چنانکه مسعودی در این باره می‌گوید: «زمین در میان همهٔ افلاک است و مرکز

آن است، چون نقطه در میان دایره و فلک از آن گریزان است و بر آن محیط است... و فلک استوا از مشرق به مغرب به دور زمین روی وسیع‌ترین خط آن بر دو نقطهٔ مفروض متقابل می‌گردد که بر دو پهلوی کرهٔ زمین است، یکی قطب شمال است که هر که رو به مشرق ایستاده باشد، به طرف چپ اوست و دیگری قطب جنوب است که هر که پشت به مغرب ایستاده باشد، به طرف راست اوست. این دو نقطه را دو محور نیز گویند و به تشبیه قطب آسیا قطب نامند» (*التنبیه*، ۸-۹، ترجمه، ۹/۱). همو دربارهٔ خط استوای سماوی گوید: «خط استوا در نیمهٔ فلک است و آن خطی است مفروض مابین شمال و جنوب بر وسیع‌ترین محل فلک از نقطهٔ مشرق به نقطهٔ مغرب. فلک را به وسیلهٔ دو نقطهٔ مفروض که در مرکز آن، یعنی محل زمین تقاطع می‌کند، به ۴ قسمت کرده‌اند که هر قسمت ۹۰ درجه است» (همان، ۷، ترجمه، ۸/۱). مسعودی در جای دیگر گفته است که «این فلک را یک خط مفروض چون کمربند هست که آن را از روی دو قطب به دو نیم تقسیم می‌کند و کرهٔ زمین نیز در محاذات آن به دو نیم تقسیم می‌شود و این خط کمربندی را فلک معدل النهار گویند که شب و روز روی آن مساوی می‌شود و فلک مستقیم نیز گویند که مشرق و مغربهای آن یک نواخت و جای آن میان ۴ قسمت فلک به یک نهج است» (همان، ۹، ترجمه، ۹/۱).

استوای مغناطیسی: استوای مغناطیسی خط منحنی نامنظمی است که در حدود و نزدیکی استوای جغرافیایی زمین قرار گرفته و از اتصال جمیع نقاطی به وجود می‌آید که در آنها عقربهٔ مغناطیس هیچ نوع تمایلی به سمت قطب نشان نمی‌دهد و بر روی پایهٔ سوزنی خود کاملاً افقی می‌ماند. عقربهٔ مغناطیسی قطب‌نما در فاصلهٔ بین قطب و استوا، نه فقط با چرخش به‌دور خود رو به‌سمت قطب، یعنی منطبق بر نصف‌النهار مغناطیسی متوقف می‌شود، بلکه از سطح افق عدول می‌کند و به سمت قطب تمایلی نشان می‌دهد که مقدار آن هر چه فاصلهٔ قطب نما تا قطب کمتر باشد، زیادتر می‌گردد، ولی در خط استوا که در فاصلهٔ مساوی از دو قطب زمین قرار دارد، چنین تمایلی در عقربه مشاهده نمی‌شود و عقربه کاملاً حالت افقی به خود می‌گیرد. اما چون دو قطب مغناطیسی زمین بر قطبین جغرافیایی هرگز منطبق نیستند و تغییر مکان می‌دهند، خط استوای مغناطیسی هم هرگز بر خط استوای جغرافیایی منطبق نمی‌شود و در نقشه‌ها به صورت منحنی نامنظمی در مجاورت استوا مشاهده می‌گردد (*آمریکانا*، X/460).

استوای حرارتی (گرمایی): استوای‌حرارتی‌خط نامنظمی است‌که از اتصال گرم‌ترین نقاط زمین به همدیگر تشکیل می‌شود و برای رسم آن روی نقشه‌های جغرافیایی از رقم متوسط حداکثر گرمای سال استفاده می‌کنند. از آنجا که این مقدار به عوامل جغرافیایی چندی ارتباط دارد، خط استوای حرارتی زمین هرگز بر استوای جغرافیایی منطبق نمی‌شود. این خط در دی ماه (ژانویه) که زمستان نیم‌کرهٔ شمالی است، در جنوب استوای جغرافیایی قرار دارد و از استرالیا و افریقا و آمریکای جنوبی می‌گذرد و در مردادماه (ژوئیه) که تابستان نیم کرهٔ شمالی است، در شمال استوای جغرافیایی قرار می‌گیرد و در جنوب آسیا، آمریکا و شمال افریقا مشاهده می گردد (بستانی، ۱۵۲/۱۲-۱۵۳).

مآخذ: ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ همو، همان، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش ا. ف. مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، همان، ترجمهٔ حمید طبیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بستانی؛ بعلبکی، منیر، *موسوعة المورد*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ بیرونی، ابوریحان، *التفهیم*، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ تونی، یوسف، *معجم المصطلحات الجغرافیة*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ جعفری، عباس، *فرهنگ گیتاشناسی، اصطلاحات جغرافیایی*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حسن‌زادهٔ آملی، حسن، *دروس هیأت و دیگر رشته‌های ریاضی*، قم، ۱۳۷۱ش؛ دانشور، هوشنگ، *کارتوگرافی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شایان، سیاوش، *فرهنگ اصطلاحات جغرافیای طبیعی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فرشاد، مهدی، *تاریخ علم در ایران*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، بیروت، دارصعب؛ همو، همان، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۴م؛ همو، همان، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۵ش؛ *هفت کشور یا صور الاقالیم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نیز:

Americana; EI²; James. P. E., *All Possible Worlds*, Indianapolis, 1977; Jastrow, R. and M.H. Thompson, *Astronomy*, New York, John Wiley & Sons; *Scott, Foresman Advanced Dictionary*, ed. E.L. Thorndike and C. L.Barnhart, Illinois, 1979.

محمدحسن گنجی

اِسْتِوائیّه، نام یکی از استانهای جنوبی سودان که در ۱۹۷۵م به دو استان شرقی و غربی تقسیم شد:

استوائیهٔ شرقی: این استان از جنوب به کشورهای کنیا، اوگاندا و زئیر، از شرق به کشور اتیوپی، از شمال به استانهای جُنکلی[1] و البُحیره، و از غرب به استان استوائیهٔ غربی محدود است («اطلس بزرگ...[2]»، 76-77). مساحت آن ۱۱۹٬۲۳۷ کمـ۲، و مرکز آن جوبا[3]ست («سالنامهٔ بریتانیکا[4]»، 703).

سلسله کوههای ایماتونگ و دُنگوتونا که در شرق آن تپه‌های دیدینگا قرار دارد، ارتفاعات این ناحیه را تشکیل داده است. مرتفع‌ترین کوههای سودان کوههای ایماتونگ است که بلندترین قلهٔ آن (قلهٔ کوه کین یِتی) ۳٬۱۸۷ متر از سطح دریا ارتفاع دارد (*بریتانیکا*، چ ۱۹۸۶م، VI/427). تپه‌های دیدینگا نیز با شیب تندی تا فلات توریت ادامه می‌یابد (همان، چ ۱۹۷۸م، میکرو، III/932).

آب و هوای این ناحیه از سودان استوایی است («اطلس جهانی[5]»، ذیل سودان). فوریه و مارس گرم‌ترین ماههای سال است و متوسط دما به ۳۰ْ سانتی گراد می‌رسد («سالنامهٔ جدید...[6]»، 326). آوریل و نوامبر پر باران‌ترین ماهها هستند. میزان باران سالانه گاه به بیش از هزار میلی‌متر می‌رسد (همانجا؛ قس: الان، 682).

این سرزمین را محمدعلی پاشا، نایب السلطنهٔ مستقل مصر، در ۱۸۲۱م به تصرف درآورد (*بریتانیکا*، چ ۱۹۸۶م، همانجا). پس از

1. Junquali 2. *Great World...* 3. Jūbā 4. *Britannica Book of...* 5. *World Atlas*. 6. *New African...*

۱۸۴۰م که مصادف با آخرین سالهای حکومت وی بود. این ناحیه به همراه بحرالغزال در جنوب به روی بازرگانان گشوده شد. آنان نخست درکار داد و ستد عاج بودند و سپس مستقیماً به برده فروشی پرداختند (افریقا، 94؛ هالت، ۷۸-۸۰). تجارت برده تا هنگامی که سرچارلز گوردون، فرماندار کل سودان در آغاز سال ۱۸۷۰م، آن را لغو کرد، ادامه داشت (طوسون، ۱/۱۱۰ و بعد؛ شقیر، ۲۵۴-۲۵۶؛ بریتانیکا، همانجا).

با آغاز قیام مهدی سودانی بر ضد حاکمیت مصر در ۱۸۸۱م (نک: هالت، ۹۵-۱۰۷)، چندین قبیلهٔ محلی در این ناحیه به انقلابیان پیوستند. نیروهای انگلیسی و مصری این قیام را در ۱۸۹۸م سرکوب کردند و سال بعد این ناحیه به اتحادیهٔ انگلیسی ـ مصری پیوست (بریتانیکا، همانجا). در اوایل سدهٔ ۲۰م، کوششهای بسیاری از سوی مبلغان مسیحی برای گسترش مسیحیت در نواحی استوایی صورت گرفت و کلیساها و مدارس بسیاری به دست آنان در این استان ساخته شد (همانجا؛ هالت، ۱۳۵-۱۳۶). کوششهای حکومت برای منطقه‌ای کردن نظام اداری کشور نیز به تقسیم سودان به جنوب و شمال انجامید. این سیاست جداسازی تا ۱۹۴۷م ادامه داشت، ولی پس از استقلال سودان در ۱۹۵۶م، گامهایی برای ایجاد هماهنگی میان شمال و جنوب از راه اسلامی کردن کشور و اخراج مسیحیان برداشته شد و در نتیجه بسیاری از جنوبیان گریختند. شورشی نیز از سوی سربازان جنوبی (در ۱۹۵۸م) در جوبا روی داد که به بروز جنگ داخلی منتهی شد و تا کودتای نظامی در ۱۹۶۹م ادامه یافت. از این پس حکومت جدید استقلال بیشتری به جنوب داد و این امر موجب بازگشت گروهی از جنوبیان شد (بریتانیکا، همانجا).

در ۱۹۸۳م جمعیت این استان ۱٬۰۴۷٬۱۲۵ نفر بود («سالنامهٔ بریتانیکا»، 703) که بیشتر آنان از نژاد «حامیهای وادی نیل[1]»، هستند و از آن جمله می‌توان از قبایل موژل، دیدینگا، بویا، توپوسا و لاتوکا نام برد. بیشتر ساکنان این استان به کشاورزی اشتغال دارند و در آنجا محصولاتی مانند ذرت خوشه‌ای، کتان، کنجد، پنبه، دانهٔ کرچک، حبوبات، توتون و جز آن تولید می‌شود. محصولات جنگلی آن شامل صمغ، هیزم، زغال، الوار راه آهن (تراورس) و تیرهای تلگراف، فیبر طناب و مواد دباغی است. افزون بر اینها قایق و وسایل کشاورزی نیز در آنجا ساخته می‌شود (بریتانیکا، همانجا).

استوائیهٔ غربی: این استان در ۱۹۷۵م پس از تقسیم استوائیه به دو استان، از بخش شرقی آن جدا شد. در شمال آن، استانهای بحرالغزال و البحیره، در جنوب آن، کشور زئیر، در غرب آن، جمهوری افریقای مرکزی و در شرق آن، استان استوائیهٔ شرقی قرار گرفته‌اند («اطلس بزرگ»، 77-76). مساحت آن ۷۸٬۷۳۲ کمـ۲ است و مرکز آن یامبیو نامیده می‌شود («سالنامهٔ بریتانیکا»، همانجا).

تپه‌های تره‌وابوگته بر بخش غربی استان مشرفند. همچنین رودخانه‌های واو، نوماتینا، سو و ایبا در این استان به سمت شمال جریان دارند. پوشش گیاهی آن جنگلهایی با درختان پهن برگ و بیشه‌های انبوه در دره‌هاست (بریتانیکا، همانجا؛ برای اطلاعات تاریخی، نک: استوائیهٔ شرقی در همین مقاله).

در ۱۹۸۳م جمعیت این استان ۳۵۹٬۰۵۶ نفر بوده است («سالنامهٔ بریتانیکا»، همانجا) که بیشتر آنان همانند مردم استوائیهٔ شرقی از نژاد «حامیهای وادی نیل» هستند و به کشاورزی اشتغال دارند. حبوبات، غلات، گندم، شاهدانه، قهوه، توتون و ذرت در این استان به عمل می‌آید. محصولات جنگلی آنجا صمغ، هیزم، زغال و وسایل کشاورزی، فیبرهای طناب و مواد دباغی است و کالاهای چرمی، چوب و محصولات چوبی، آرد و مواد غذایی در آنجا تولید می‌شود (بریتانیکا، همانجا). طرح زند که هدف از آن اسکان قوم آزند است، در این استان پی‌ریزی شده، و مرکز مدیریت آن در نزورا[2] واقع است. گسترش کشاورزی و تولیدات صنعتی، توسعهٔ آموزش و پرورش، ارتباطات و حمل و نقل نیز در این طرح پیش‌بینی شده است (وُل، 106؛ هالت، ۱۶۷).

مآخذ: شقیر، نعوم، *تاریخ السودان*، به کوشش محمدابراهیم ابوسلیم، بیروت، ۱۹۸۱م؛ طوسون، عمر، *تاریخ مدیریة خط الاستواء المصریة*، اسکندریه، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ هالت، پ. م. و م. و. دالی، *تاریخ سودان بعد از اسلام*، ترجمهٔ محمدتقی اکبری، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Africa, a Handbook, London, 1971; Allan, J. A.,« Sudan, Physical and Social Geography», *The Middle East and North Africa 1986*, London, 1985; *Britannica; Britannica Book of the Year (1988); Great World Atals*, The Reader's Digest, London, 1981; *New African Yearbook 1991-92*, London, 1991; Voll, J. O. et al., *The Sudan*, London, 1985; *World Atlas*.

مژگان نظامی

اِستوری[3]، چارلز امبروز (۱۸۸۸-۱۹۶۷م/۱۲۶۷-۱۳۴۶ش)، خاورشناس انگلیسی، استاد زبان و ادب عرب، ایران‌شناس و از بزرگ‌ترین کتاب‌شناسان فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی.

او در شهر بلک هیل[4] ناحیهٔ دارام[5] در شمال انگلستان زاده شد. تحصیلات دانشگاهی را در یونانی، لاتین و زبانهای شرقی در کمبریج به پایان رساند و سپس در همان دانشگاه به تدریس پرداخت. در ۱۹۱۴م به استادی زبان عربی در کالج اسلامی انگلو ـ اُرینتال (دانشگاه علیگره کنونی) برگزیده شد و در ۱۹۱۹م به عنوان کمک کتابدار دیوان هند لندن انتخاب شد. در ۱۹۲۷م به مقام کتابداری این اداره ارتقا یافت (مردیث-اونز، 182؛ برگل، ۸-۹). در ۱۹۳۳م که رنلد الین نیکلسن (د ۱۹۴۵م) استاد عربی و جانشین ادوارد براون به‌سبب سالخوردگی از تدریس کناره گرفت، استوری که چندی شاگرد او بود، به جانشینی وی به عنوان استاد عربی در دانشگاه کمبریج برگزیده شد (طاهری، ۲۴۱) و تا ۱۹۴۷م که بازنشسته شد، در این مقام بود (مردیث ـ اونز، همانجا).

استوری تا واپسین روزهای عمر به پژوهش ادامه داد و سرانجام در شهر کوچک هو[6] واقع در جنوب انگلستان بر ساحل دریای مانش

1. Nilo-Hamitic 2. Nzura 3. Storey 4. Blackhill 5. Durham 6. Hove

درگذشت. وی در واپسین سالهای زندگی، تقریباً انزوا گزید و یکسره غرق کارهای تحقیقی خود بود (همانجا). او که مردی آرام، حساس و کناره‌گیر بود، تا پایان عمر همسری برنگزید و کمتر با دیگران در می‌آمیخت، اما شاگردان علاقه‌مند را همواره موردتشویق قرار می‌داد و راهنمایی می‌کرد. استوری که عضو انجمن سلطنتی آسیایی و سخت دلبستهٔ آن بود، خانهٔ مسکونی، کتابخانهٔ نفیس و انبوه یادداشتهای خود را به این انجمن واگذار کرد (همانجا؛ افشار، ۳۲۲؛ برگل، ۹).

آثار: از استوری آثاری دربارهٔ ویرایش کتاب، کتاب‌شناسی و نیز شماری مقاله برجای مانده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. ویرایش و چاپ *الفاخر*، تألیف مفضّل بن سلمه، لیدن، ۱۹۱۵م.

۲. «یادداشتهایی در قاموس‌نویسی[1]»، به افتخار ادوارد براون (برگل، ۹، حاشیهٔ ۹).

۳. «فهرست نسخ خطی عربی در کتابخانهٔ دیوان هند لندن[2]»، در دو جلد، بخش اول از جلد ۲: «آثار قرآنی[3]»، لندن، ۱۹۳۰م.

۴. «فهرست‌نامه دربارهٔ نظامی»، مقاله‌ای است به فارسی، در *روزگار نو* (س ۱، شم ۱)، دربارهٔ فهرست نسخه‌های خطی و چاپی کتابهای نظامی و آثاری که دربارهٔ او نوشته شده است.

۵. *ادبیات فارسی*[4]. این مجموعه، بزرگ‌ترین کار تحقیقی استوری است که بیشتر عمر خویش را بر سر تألیف آن نهاده است و شامل فهرست بسیاری از کتابهای فارسی همراه با زندگی‌نامهٔ موجز و سودمندی از نویسندگان آنهاست. چنانکه استوری خود در مقدمهٔ جلد اول می‌گوید: وی در نگارش این کتاب بر آن بوده که اثری چون «تاریخ آثار عربی[5]» بروکلمان گرد آورد. اما استوری، برخلاف بروکلمان، ترتیب زمانی و مکانی را مبنای طبقه‌بندی کتابها قرار نداده، بلکه مطالب را به ترتیب موضوعی تنظیم کرده است. برخی چون کلود کائن، تاریخ شناس معروف فرانسوی، شیوهٔ استوری را ترجیح داده‌اند (برگل، ۹-۱۱، ۱۲، حاشیهٔ ۱۶). پیری و ضعف مزاج مانع از آن شد که استوری همهٔ یادداشتهای خود را در زمان حیات خویش به چاپ برساند. در زمان وی تنها جلد اول مجموعهٔ *ادبیات فارسی* در دو بخش انتشار یافت. اما پس از طبع ۴ جزوه از مجلد اول، دریافت که حجم آن بیش از حد معمول خواهد شد. از این‌رو آخرین جزوه را با عنوان بخش ۲ در مجلدی جداگانه منتشر ساخت. ۴ جزوهٔ اول، شامل آثار قرآنی، تاریخ و زندگی‌نامه‌ها در یک مجلد در ۱۹۲۷م و جزوهٔ پنجم، با عنوان بخش ۲ شامل ادامهٔ زندگی‌نامه‌ها، افزوده‌ها، ویرایشها و فهرستهای گوناگون جزوات پنجگانه، در مجلدی دیگر در ۱۹۵۸م انتشار یافت. بقیهٔ یادداشتهای مرتب شدهٔ استوری که به انجمن سلطنتی آسیایی داده شده بود، چندین سال پس از مرگ وی بررسی، و آمادهٔ چاپ شد. بخش ۲ از مجلد دوم (ویرایش ج. د. پیرسُن) شامل معرفی کتابهای پزشکی در ۱۹۷۱م، و بخش ۱ از همین مجلد شامل ریاضیات، اوزان و مقادیر، ستاره‌شناسی، علم احکام نجوم و جغرافیا در ۱۹۷۲م به چاپ رسید. بخش ۳ از مجلد دوم، در معرفی دائرة‌المعارفها، هنر، صنایع و علوم، و علوم خفیه در ۱۹۷۷م منتشر شد. چندی بعد در ۱۹۸۴م شمار دیگری از یادداشتهای استوری با عنوان بخش ۱ از جلد سوم، مشتمل بر معرفی فرهنگها، کتابهای دستور زبان، عروض و علم شعر انتشار یافت. بخش ۲ از این مجلد شامل وصف کتابهای علم بلاغت، چیستانها، ماده تاریخها و کتابهایی که به نثر مصنوع نوشته شده است، در ۱۹۹۰م چاپ شد. مجلد چهارم هنوز انتشار نیافته است. آماده‌سازی مجلد پنجم، مربوط به شعر که قرار است در ۵ بخش منتشر شود، برعهدهٔ فرانسوا دوبلوا گذاشته شده است. وی تاکنون دو بخش آن را به چاپ رسانده است. بخش اول، شعر فارسی از آغاز تا ۴۹۳ق و بخش دوم از همان تاریخ تا ۶۲۲ق، به ترتیب در سالهای ۱۹۹۲م و ۱۹۹۶م انتشار یافت. از اثر استوری ترجمه‌هایی صورت گرفته است. برگل مجلداتی از آن‌را که قبل از ۱۹۷۲م منتشر شده بود، به روسی ترجمه کرد و در ۳ جلد در همان سال در مسکو به چاپ رساند. وی ضمناً پاره‌ای از کاستیهای کتاب را برطرف کرد. ترجمهٔ فارسیِ کار برگل با عنوان *ادبیات فارسی* توسط یحییٰ آرین‌پور و دیگران در تهران منتشر شد. تقی بینش نیز بخش اندکی از اثر استوری را ترجمه کرده، و در مجلهٔ *دانشکدهٔ ادبیات مشهد* (۱۳۴۶ش، س ۳، شم ۱) به چاپ رسانده است. ترجمهٔ فارسی کل آنچه از اثر استوری تاکنون به چاپ رسیده، نزدیک به اتمام است و احتمالاً به زودی به چاپ خواهد رسید.

مآخذ: افشار، ایرج، «وفات استوری»، *راهنمای کتاب*، ۱۳۴۶ش، س ۱۰، شم ۳؛ برگل، یو. ا.، مقدمه بر *ادبیات فارسی* استوری، ترجمهٔ یحییٰ آرین‌پور و دیگران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ طاهری، ابوالقاسم، *سیر فرهنگ ایران در بریتانیا*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نیز:
Meredith-Owens, G. M., «Professor Charles Ambrose Storey», JRAS, 1967.

مجدالدین کیوانی

اِسْتَهْبان، نام شهرستان و شهر مرکز آن در استان فارس. نام این شهرستان در بیشتر متون به صورت اصطهبانات ضبط شده است (مثلاً جیهانی، ۱۱۰؛ ابن حوقل، ۲۸۸؛ ادریسی، ۴۲۶؛ فسایی، ۱۲۵۵/۲؛ نک: *حدودالعالم*، چ مینورسکی، ۴۰۵، نیز چ ستوده، ۱۳۵: اسطهبانات). برخی مآخذ نیز آن را اصطهبانان آورده‌اند (اصطخری، ۷۰، ۸۲؛ حمدالله، ۱۳۸؛ شبانکاره‌ای، ۱۵۳، ۱۵۹). در *فارس‌نامهٔ* ابن بلخی افزون بر این دو شکل، به صورت اصطهبان نیز دیده می‌شود (ص ۱۳۱؛ نیز نک: بافقی، ۳۲۷؛ پاپلی، ۶۱). مقدسی (ص ۳۶، ۳۲۴) و یاقوت (۲۹۱/۱) به صورت اصبهانات آورده‌اند.

به نوشتهٔ فسایی، اصطهبانات صورت معرب استهبانات است (همانجا؛ نیز نک: رازی، ۱۶۷). از دهۀ ۱۳۵۰ش به طور رسمی نام اصطهبانات به استهبان تغییر داده شد.

شهرستان استهبان: این شهرستان به وسعت ۱٬۹۶۸/۵ کمـ۲ بین

1. «Lexicographical Jotting», *Oriental Studies*, 1992. 2. *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the India Office Library*. 3. *Qur'anic Literature*. 4. *Persian Literature*. 5. GAL.

نصف النهار ۵۳ و ۳۰ تا ۵۴ و ۳۰ و مدار ۲۸ و ۴۵ تا ۲۹ و ۳۰ شمالی قرار گرفته است و شهرستانهای نیریز، داراب، فسا و شیراز آن را در میان گرفته‌اند (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۱۲، ۲۱، ۲۷؛ همان، ۱۳۶۲ش، ۷؛ نقشهٔ راهها). شهرستان استهبان دارای دو بخش به نامهای رونیز و مرکزی، و دو شهر به نامهای استهبان و رونیز است. بخش رونیز با مرکزی به همین نام (شهر رونیز) شامل دو دهستان به نامهای خیر و رونیز است. بخش مرکزی تنها دارای یک دهستان به نام ایج (هـ م) با مرکزی به همین نام است و مجموعاً ۳۰ ده را در خود جای داده است. مرکز دهستان رونیز، رونیز علیا، و مرکز دهستان خیر، ماه فرخان است (*آمارنامه*، ۱۳۶۲ش، ۲۱؛ *سازمان تقسیمات*...، ۲۹).

استهبان ناحیه‌ای کوهستانی است. ارتفاعات آن که در امتداد شمال غرب به جنوب شرق کشیده شده‌اند، در واقع بخشی از کوهستان زاگرس جنوبی به شمار می‌آیند. برخی از آن ارتفاعات اینهاست: برپایین، داردان، برف دان، قبله، تووش و کلاه قاضی. از قلل مرتفع آن، قلهٔ کوه تودج است، با ارتفاع حدود ۳ هزار متر که در زمستانها پوشیده از برف است و دارای پوشش گیاهی متنوعی از درختان جنگلی است (*جغرافیا*...، ۸۶۳/۲؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۲؛ نک: جعفری، ۲۸۱/۱، ۲۸۲). این ناحیهٔ کوهستانی همچنین دارای معادن بسیاری است که هم اکنون از شماری از آنها بهره‌برداری می‌شود. دو معدن سنگ آهک در دهستانهای خیر و رونیز از آن جمله‌اند (نک: *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا؛ *نام و نشان*...، ۲۲). میزان بارش سالیانهٔ این نواحی ۲۰۰ تا ۳۰۰ میلی‌متر، و میانگین دمای سالانه در حدود °۲۵ سانتی‌گراد است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳؛ جعفری، همانجا). این ناحیه رودخانهٔ دائمی ندارد و تنها یک رودخانهٔ فصلی به نام پیرمراد در فصل بارندگی به سوی دریاچهٔ بختگان جریان می‌یابد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

ناحیهٔ استهبان دارای پوشش گیاهی گوناگونی از درختان جنگلی و دارویی است. در آغاز سدهٔ حاضر پوشش طبیعی درختان ارجن و بخورک به تدریج به کشت درختان بادام و انجیر بدل گشت و در همان سالها محصولات آن نیز به کشورهای هند، انگلیس، روسیه و کویت صادر می‌شد (موقر، ۳۴۱؛ نک: افشار، ۴۸۱؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲). در ناحیهٔ استهبان جانوران گوناگون چون قوچ، بز، گرگ و گاهی پلنگ دیده شده است (همانجا).

در ۱۳۷۰ش، جمعیت شهرستان استهبان ۶۲٬۵۴۱ نفر (مشتمل بر ۱۱٬۸۴۱ خانوار) بوده است (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۴۷) که ۴۹/۱٪ این جمعیت در نقاط شهری و ۴۹/۵٪ در روستاها سکنیٰ داشتند و ۱/۴٪ بقیه غیر ساکن بودند. بر پایهٔ همین آمار در این شهرستان، در برابر ۱۱۶ مرد، ۱۰۰ زن وجود داشته که این نسبت در نقاط شهری ۱۱۹ به ۱۰۰ و در روستاها ۱۱۴ به ۱۰۰ بوده است (همانجا). نسبت باسوادی در روستاها برای مردان ۶۷/۲٪ و برای زنان ۴۷/۷٪ بود (*فرهنگ آبادیها*...، ۴؛ فرهنگ روستایی، ۹۰). افزون بر آن، برخی از نواحی استهبان در فصل زمستان پذیرای بخشی از جمعیت عشایری ایل خمسه است (*سرشماری*...، ۱۶-۱۷).

اقتصاد مردم استهبان بیشتر بر کشاورزی، دامداری و صنایع دستی استوار است (*جغرافیا*، همانجا؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲-۳). مطابق سرشماری ۱۳۶۵ش، ۵٬۸۷۷ نفر در بخش کشاورزی اشتغال داشتند. ۵۳ آبادی به زراعت، ۵۳ آبادی به دامپروری و ۴۲ آبادی نیز به باغداری می‌پرداختند (*فرهنگ آبادیها*، ۱۲). در ۱۳۶۰ش، ۸۶٪ کشاورزی آبی و ۱۴٪ آن دیم بوده است که در ۱۳۶۲ش، کشت آبی به ۷۰٪ تنزل یافت (*فرهنگ اقتصادی*...، «۴۱/۲»)؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲).

مهم‌ترین محصولات کشاورزی استهبان اینهاست: انجیر، پنبه، تره‌بار، چغندر، زعفران، غلات و گردو. پیش از این انجیر، زعفران، تره‌بار و چغندر از صادرات عمدهٔ این منطقه بوده است (همان، ۳، ۴؛ نک: موقر، همانجا). به علت وجود مراتع فراوان برای چرای احشام، در این شهرستان پرورش گوسفند، گاو و طیور رواج دارد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲، ۳). از مهم‌ترین صنایع دستی ناحیه می‌توان قالی‌بافی، گلیم بافی، و ساخت ظروف سفالین و رویهٔ گیوه را نام برد که قالی آن جزو اقلام صادراتی است. صنایع دیگری مانند کاشی‌سازی، گچ پزی و آجر پزی نیز وجود دارد (نیازمند، ۱۸۳۲؛ اصلاح، ۳۱۴؛ نیز نک: موقر، همانجا).

طبق آمار ۱۳۷۲ش، در این شهرستان یک بیمارستان با ۹۰ تخت، ۱۹ مرکز بهداشتی فعال در شهر و روستا، ۶ آزمایشگاه و ۴ داروخانه وجود داشت (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۱۵۶-۱۵۷).

در شهرستان استهبان ۳۱ مسجد وجود دارد. بیشتر مردم آن شیعه‌اند و به فارسی سخن می‌گویند و زبان ترکی در میان عشایر رواج دارد (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۱۲/۷؛ *جغرافیا*، ۸۷۲/۲-۸۷۳؛ شهابی، ۱۳۴۷/۱).

در شهرستان استهبان آثار تاریخی چندی دیده می‌شود که گواه پیشینهٔ تاریخی ناحیه است. پرستشگاه آناهیتا در کوهپایهٔ بالای شهرستان، و نیز قلعهٔ دختر که خرابه‌هایش در ۱۰ کیلومتری شهرستان برجای مانده است، از جملهٔ آنهاست. همچنین قلعهٔ دارالامان در دهستان ایج و تپه‌هایی از بقایای آبادیها و نیز ویرانهٔ قلعه‌ای در کوه قلات‌آبی قابل ذکر است (موقر، ۳۴۰؛ فرصت، ۱۲؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳؛ مصطفوی، ۴۳۶-۴۳۷، تصویر شم ۲۱۱؛ مخبر، ۱۸، ۲۲-۲۳).

ناحیهٔ استهبان بزرگان و مشاهیر چندی داشته است، مانند قاضی عضدالدین ایجی، دانشمند مشهور سدهٔ ۸ق، علینقی اصطهباناتی (د ۱۱۲۹ق)، ملاشاه محمد اصطهباناتی (د ۱۱۴۰ق) و شیخ محمد باقر اصطهباناتی، معروف به شهید رابع (مق ۱۳۲۶ق) (رکن زاده، ۴۱۰/۱-۴۱۳؛ فرصت، ۴۱۳؛ فسایی، ۱۲۵۹/۲-۱۲۶۰). رجال دیگری نیز در زمینه‌های شعر، ادبیات و عرفان، هنر و فقه از این ناحیه برخاسته‌اند

(رکن زاده، جم؛ فسایی، ۱۲۵۶/۲-۱۲۶۱).

شهر استهبان: مرکز شهرستان استهبان که در مسیر راه آسفالتهٔ نیریز ـ فسا در فاصلهٔ ۷۱ کیلومتری شمال شرقی فسا و ۳۶ کیلومتری جنوب غربی نیریز و به فاصلهٔ ۱٬۱۱۲ کیلومتری تهران و ۱۹۱ کیلومتری شیراز واقع است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا؛ نقشهٔ راهها). این شهر در ۵۴°و ۳' طول شرقی و مدار ۲۹° و ۸' عرض شمالی و ارتفاع ۱٬۷۳۰ متر از سطح دریا قرار دارد و آب و هوای آن معتدل است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا؛ نک: *آمارنامه*، ۱۳۶۲ش، ۲۲).

این شهر در ۱۳۱۱ش، تابع نیریز گردید (کیهان، ۲۴۱/۲-۲۴۲). در ۱۳۱۶ش بخشی از فسا شد (*دایرةالمعارف فارسی*، ۱۶۲/۱). در ۱۳۳۰ش نیز همچنان تابع فسا بود (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۱۱/۷-۱۲). در اردیبهشت ۱۳۳۷، از فسا جدا گردید و شهرستانی مستقل شناخته شد که مرکزش شهر استهبان بود (*دایرة المعارف فارسی*، همانجا).

طبق سرشماری ۱۳۳۵ش، جمعیت این شهر ۱۶ هزار نفر بود (گنجی، ۶۴/۱) که در ۱۳۴۵ش به بیش از ۱۸ هزار نفر افزایش یافت (*آمارنامه*، ۱۳۶۲ش، ۳۵). در ۱۳۵۵ش شمار جمعیت شهر استهبان به ۱۹٬۴۶۱ نفر رسید (همانجا). در ۱۳۶۵ش جمعیت آن به ۲۸٬۳۸۶ نفر و در ۱۳۷۰ش به ۳۰٬۷۴۴ نفر افزایش یافت و سرانجام جمعیت این شهر در ۱۳۷۲ش ۳۱٬۷۴۱ نفر برآورد شده است (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۵۱). جمعیت شهر در دورهٔ ۱۳۳۵- ۱۳۴۵ش بیش از ۱۲٪ و در ۱۳۴۵- ۱۳۵۵ش بیش از ۷٪ و در دورهٔ ۱۳۵۵- ۱۳۶۵ش ۴۵/۸٪ افزایش داشت. تراکم جمعیت در هر ۱۰ کم۲ برابر ۱۴۵ نفر بوده است (همان، ۵۵). زبان بیشتر مردم، فارسی است و ترکی شاهسونی نیز در میان عشایر رواج دارد (اصلاح، ۳۱۳؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا؛ نک: زاهد، ۴۰۰). دین مردم اسلام و مذهب بیشتر آنها شیعه است (اصلاح، همانجا).

جغرافیای تاریخی: نام استهبان در مآخذ، نخستین بار در سدهٔ ۴ق دیده شده است. ابن حوقل آنجا را ناحیه‌ای دارای مسجد منبردار (جامع) و جزو منطقهٔ سردسیر دانسته است (ص ۲۶۸، ۲۸۸؛ قس: اصطخری، ۷۰، ۸۲؛ شوارتس، 104). *حدود العالم* (چ ستوده، ۱۳۵) آن را «شهرکی به براکوه نهاده، کم مردم و با کشت و برز و بسیار نعمت» وصف کرده است. مقدسی (در ۳۷۵ق) آن را شهری با روستاهای مهم در سردسیرات استان دارابگرد ذکر کرده است (ص ۳۶، ۳۲۴، ۳۴۰). در اواخر سدهٔ ۵ق آگاهی از استهبان منحصر است به تسلط «حسویه» (حسنویه) از اسماعیلیان شبانکاره بر استهبان (ابن بلخی، ۱۶۵؛ نهچیری، ۳۷۰) و خرابی نواحی فارس در هجوم قاورد برادر الب ارسلان بر شبانکاره (ناحیه‌ای که شامل استهبان نیز بود) (نک: ابن بلخی، ۱۶۶؛ وصاف، ۲۵۲؛ ستوده، ۲۴/۲). در ۵۰۸ق، اتابک چاولی (د ۵۱۰ق) که در ۵۰۲ق از سوی سلطان محمد سلجوقی به حکومت فارس منصوب شده بود، با نظام الدین محمود بن یحییٰ حسویه (حسنویه)، فرمانروای شبانکاره، در افتاد و او را شکست داد. برخورد دیگر در ۵۱۰ق، در نزدیکی استهبان روی داد که نتیجهٔ آن گریختن نظام الدین محمود بود (وصاف، ۲۵۲-۲۵۳؛ غفاری، ۱۲۸). در این نزاع عاقبت قلعهٔ سخت محکم استهبان به دست اتابک چاولی ویران شد که بار دیگر آبادش کردند (ابن بلخی، ۱۵۷؛ حمدالله، ۱۳۸). ابن بلخی از عظمت قلعهٔ استهبان و شهرک پر درخت و پر میوه با آبهای روان یاد می‌کند (ص ۱۳۱، ۱۵۷؛ نیز نک: مشکور، ۵۱۷). اندکی پس از اتابک چاولی، نظام الدین محمود قلعهٔ دارالامان را در ایج بنا کرد (وصاف، غفاری، همانجاها؛ ستوده، ۲۵/۲-۲۷). شبانکاره‌ای قلعهٔ آن را شوکت ملوک شبانکاره ذکر کرده است و از عدل ملک قطب الدین شبانکاره‌ای در آنجا یاد می‌کند (ص ۱۵۹؛ نیز نک: وصاف، ۲۵۵). حمدالله مستوفی ضمن معرفی شهرک استهبان، از اعتدال هوا و کثرت میوه‌های گرمسیری و سردسیری آن سخن گفته است (نک: پتروشفسکی، ۳۵۵).

در محرم ۷۵۴ میانجیگری قاضی عضدالدین ایجی بین شیخ ابواسحاق و مبارزالدین محمد به جایی نرسید و مخالفت ملک اردشیر شبانکاره‌ای با امیر مبارزالدین محمد (آل مظفر) به حرکت محمود فرزند مبارزالدین انجامید. وی قلعهٔ ایگ (ایج) را در ۷۵۶ق تسخیر کرد و به حکومت ملوک شبانکاره پایان داد (ستوده، ۱۰۲/۱؛ وصاف، ۲۵۲؛ میرخواند، ۷۴۴). با سقوط شبانکاره قلعهٔ ایج به دست آل مظفر ویران شد. برخی عقیده دارند که شهر استهبان در محل قدیمی ایج ساخته شده است (نهچیری، همانجا؛ امام، ۱۹۱)، اما مشاهدات یکی از محققان (در ۱۳۲۷ش) حاکی از آن است که خرابهٔ شهر قدیمی ایج در ۵ کیلومتری قریهٔ کنونی ایج و ۱۸ کیلومتری شهر استهبان است (مخبر، ۲۲). واقعهٔ تخریب ایج را فسایی (۱۲۵۵/۲) در ۷۵۶ق، و فصیح خوافی (۸۶/۳) در ۷۵۷ق دانسته است (نیز نک: کتبی، ۴۶-۴۷).

مقارن سدهٔ ۱۱ق، در *هفت اقلیم* تنها سخن از مومیایی قیمتی استهبانات است (رازی، ۱۶۷) و در *عالم آرای عباسی* نیز تنها از واقعهٔ کشته شدن شماری از علمای طایفهٔ نقطویان استهبان به فرمان شاه عباس یاد شده است (اسکندربیک، ۴۷۶/۱). بافقی (د ۱۰۹۱ق) نیز از قصبهٔ استهبان و پادزهر موجود در آن ناحیه به درازا سخن گفته است (ص ۳۲۷-۳۳۰). مرعشی صفوی در ذکر رویدادهای سدهٔ ۱۲ق از خروج سید احمدخان بر محمود افغان به همراهی سردارانی از استهبان و اکناف آن در ۱۱۳۷ق گزارش داده است (ص ۵۹، ۶۵-۶۸). در دورهٔ زندیه شهر استهبان تحت حکم خواجه‌های جهرمی به انتخاب کریم‌خان زند اداره می‌شد (فسایی، ۱۲۵۶/۲).

شیروانی در ۱۲۳۷ق از قصبهٔ استهبان و ۱۴ قریه‌اش یاد کرده (*ریاض...*، ۸۵۲)، و در ۱۲۴۸ق نیز از آنجا با عنوان قصبه‌ای آبادان با مردم شیعی مذهب سخن رانده است (*بستان...*، ۱۰۶). مقارن سالهای ۱۲۹۹-۱۳۰۳ق و ۱۳۱۵-۱۳۱۷ق اعتراضات مردم به سنگینی مالیات و حق ضابطی و همچنین شکایت ملامحمد باقر اصطهباناتی (مجتهد طرفدار مشروطه) از صاحب دیوان به تهران، کار را به بستن راهها و

نزاع دو طایفهٔ بزرگ آنجا و دو دستگی مردم نسبت به حاکم شهر و سرانجام بست نشینی اهالی فسا در استهبان در اعتراض به مالیات سنگین و درگیری با نایب الحکومه و فرستادهٔ شاه می‌کشاند (*وقایع اتفاقیه*، ۲۶، ۱۵۶_۱۵۷، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۵۴، ۲۶۰_۲۶۳، ۵۲۸، ۵۷۳). حسینقلی خان مافی، حاکم فارس (از شعبان ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱)، ضمن اشاره به حکمران استهبان یعنی نصیرالملک به خرابی اوضاع مملکت اعتراف، و خاطر نشان می‌کند که شورش استهبان نزدیک است (۱(۱)/۱۶۴،۱(۲)/۱۴۹).

در دورهٔ قاجاریه، بیشتر خانه‌های استهبان از خشت خام، گل و چوب بود و شمار آنها به دو هزار می‌رسید (فسایی، ۱۲۵۵/۲). فرصت نیز در ۱۳۱۳ق از اقامت کوتاه مدت خود و چنار دیدنی و بلند آنجا یاد کرده است (ص ۴۱۲). در حدود سال ۱۳۱۹ق، استهبان یکی از حکومتهای ۱۸ گانهٔ فارس بوده است (نجم الدوله، ۱۲۴).

آثار تاریخی: شکوهمندترین دیدنی شهر، چنار عظیم و موزون بسیار کهن میدان شهر است با ارتفاع ۴۷ متر و قطر تقریبی ۱۱/۵ متر. آثار دیگر استهبان، مسجد جامع، امامزاده پیرمراد، مسجد یزدیان، مقبرهٔ منسوب به محمد شیرین مغربی (د ۸۰۹ق) عارف و صوفی، و آرامگاه شیخ علینقی اصطهباناتی است (افشار، ۴۸۲؛ شیروانی، *بستان*، ۱۰۶؛ فسایی، ۱۲۵۶/۲؛ فرصت، ۴۱۲؛ حکمت، ۴۴۵/۳؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۱۱/۷_۱۲؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان فارس* (۱۳۶۲ش)، مرکز آمار ایران، شیراز، ۱۳۶۳ش؛ همان (۱۳۷۲ش)، مرکز آمار ایران، شیراز، ۱۳۷۳ش؛ ابن بلخی، *فارس نامه*، به کوشش گ. لسترنج و ر. ا. نیکلسن، کمبریج، ۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، قاهره، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمدجابر عبدالعال حسینی، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ اصلاح عربانی، ابراهیم، *راهنمای شهرستانهای ایران*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ افشار، ایرج، «بیست شهر و هزار فرسنگ»، *یغما*، س ۱۹، تهران، ۱۳۴۵ش، شم ۸؛ امام، محمدکاظم، حاشیه بر *روضات الجنات* اسفزاری، تهران، ۱۳۳۸ش؛ بافقی، محمدمفید، *مختصر مفید*، ویسبادن، ۱۹۸۹م؛ پاپلی یزدی، محمدحسین و دیگران، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ پتروشفسکی، ا. پ.، *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۴ش؛ جعفری، عباس، *گیتاشناسی ایران، کوهها و کوهنامه*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جیهانی، محمد، *اشکال العالم*، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همان، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ حکمت، علی‌اصغر، حاشیه بر *تاریخ ادبی ایران* (از سعدی تا جامی) ادوارد براون، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵م؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، علمی؛ رکن زادهٔ آدمیت، محمدحسین، *دانشمندان و سخن سرایان فارس*، تهران، ۱۳۳۷_۱۳۴۰ش؛ زاهد، جلیل و دیگران، *ایران زمین*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ *سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ستوده، حسینقلی، *تاریخ آل مظفر*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، استان فارس، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شهابی، علی‌اکبر، «اوقاف»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م، ج ۲؛ شیروانی، زین العابدین، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ش؛ همو، *ریاض السیاحة*، به کوشش اصغر حامد ربانی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فرصت، محمدنصیر، *آثار العجم*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۶۵ش)، شهرستان استهبان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، شهرستان استهبان، جهادسازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (نیریز)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، (آبادیها)، استان هفتم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ *فرهنگ روستایی* (۱۳۶۵ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فسایی، حسن، *فارس نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ کتبی، محمود، *تاریخ آل مظفر*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گنجی، محمدحسن، «نواحی و مناطق ایران»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م، ج ۱؛ مافی، حسینقلی، *خاطرات و اسناد*، به کوشش معصومه نظام مافی و دیگران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مخبر، محمدعلی، «آثارتاریخی فارس»، *یادگار*، تهران، ۱۳۲۷ش، س ۵، شم ۴_۵؛ مرعشی صفوی، محمد خلیل، *مجمع التواریخ*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مشکور، محمدجواد، *جغرافیای تاریخی ایران باستان*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مصطفوی، محمدتقی، *اقلیم پارس*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ موقر، مجید، «استهبان»، *مهر*، تهران، ۱۳۴۶ش، دورهٔ ۱۳، شم ۵؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تلخیص عباس زریاب خویی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *نام و نشان معادن فعال کشور* (۱۳۶۵ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نجم الدوله، عبدالغفار، *کفایة الجغرافی جدید*، تهران، ۱۳۱۹ق؛ *نقشهٔ راههای کشور*، وزارت راه، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نهچیری، عبدالحسین، *جغرافیای تاریخی شهرها*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیازمند، رضا، «حرفه‌ها و پیشه‌ها»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م، ج ۲؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م؛ *وقایع اتفاقیه*، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ش/۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Schwarz, P., *Iran im Mittelalter*, New York, 1969.

ناصر شعاریان‌ستاری

اِسْتیفاء، دیوانِ، واژهٔ استیفاء در لغت به معنی دستیابی به تمام چیزی مثلاً تمام مال و یا حق خود را از کسی گرفتن، و در اصطلاح به معنی معرفت به قوانین امور مالی و ضبط دخل و خرج و شیوهٔ محاسبات مربوط به آن است. استیفاء همواره در دوره‌های مختلف نظم و نسق خاصی داشته، و در ادوار تاریخی و ولایات مختلف متغیر بوده است. آملی در *نفائس الفنون*، استیفاء را معرفت قوانین و مقررات ضبط دخل و خرج دیوان و شیوهٔ محاسبهٔ آن می‌داند (نکـ: انوری، ۵۶). دیوان استیفاء اداره‌ای بود که فهرست اموال و داراییهای دولتی در آن ثبت و ضبط می‌شد و رسیدگی به امور مالی کشور کلاً در اختیار آن بود (شریک امین، ۱۳۹؛ اقبال، ۲۶_۲۷). گروهی نیز استیفاء را همان علم انشاء می‌دانند و استدلال می‌کنند که بحث مستوفیان در آن علم از صفاتی است که بر مال طاری می‌شود، چون جمع، خرج، تغییر، تبدیل و جز آنها (نخجوانی، ۶۴/۱).

متصدی و عهده‌دار دیوان استیفاء را مستوفی الممالک، صاحب دیوان استیفاء (مثلاً نکـ: سوزنی، ۱۴۴) و گاه صاحب دیوان انشاء هم می‌گفتند. محل استقرار دیوان استیفاء را دار استیفاء می‌خواندند.

شواهد متعددی در این خصوص در متون تاریخی و ادبی دیده می‌شود (نک: انوری، ۶۱). دیوان استیفاء پس از دیوان وزارت، بزرگ‌ترین و مهم‌ترین تشکیلات دولتی به شمار می‌رفت و رئیس آن یا مستوفی کل، دومین مقام پس از وزیر بزرگ بود؛ چنانکه بیشتر مستوفیان پس از چند سال به منصب وزارت می‌رسیدند. اما گروهی که دیوان انشاء را واحدی مستقل و جدا از دیوان استیفاء پنداشته‌اند، گویند که منصب استیفاء و مستوفی گری درحدی بالاتر از تصدی دیوان انشاء است (عقیلی، ۱۵۳).

این ترتیب در ادوار بعد هم که بر شمار مناصب دیوانی افزوده شده، و ادارات دولتی وسعت بیشتری پیدا کرده بود، همچنان حفظ شد؛ چنانکه رستم *الحکما* (نک: ص ۲۱۰) نیز مستوفی الممالکی را یک مرحله پایین‌تر از صدارت قرار داده است.

تاکنون دربارهٔ دیوان استیفاء از آغاز اسلام تحقیق مستقل و جامعی که همهٔ ادوار تاریخی را دربر داشته، وظایف مستوفیان را در هر دوره بیان کند، انجام نشده است؛ اما این نکته قطعی است که امور مالی دستگاه عباسیان دست کم در پاره‌ای اوقات زیر نظر مستوفی قرار داشت که دارالاستیفاء کل قلمرو خلافت در اختیار وی بود و نایبانی از سوی‌خود در ولایات وممالک می‌نشاند. درقلمرو خلافت،دارالاستیفاء را «دیوان خراج» می‌خواندند؛ چنانکه خوارزمی نیز در *مفاتیح العلوم* (ص ۵۸-۶۲) در عنوان «دیوان الخراج» همهٔ اصطلاحات مربوط به دیوان استیفاء را آورده است و از این معنی تشابه این دو اصطلاح و یکی بودن وظایف آنها به خوبی استنباط می‌شود. با آنکه او در سراسر کتاب به جای دیوان استیفاء عنوان دیوان خراج را به کار برده، اما در نظام اداری ایران عصر سامانی، غزنوی و سلجوقی همواره دستگاه اداره کنندهٔ امور مالی کشور دیوان استیفاء خوانده شده است (نک: انوری، همانجا). به تصریح محقق دیگر، رئیس امور مالی که در عصر سامانیان و غزنویان «مستوفی» نام داشت، همانند عنوان «صاحب الخراج» در بغداد بود (امام الدین، 70).

وظایف و حوزهٔ اقتدار دیوان استیفاء خاصه در ادوار گوناگون قابل بررسی است:

عصرغزنویان: از سازمانهای‌مالی‌در دولت‌غزنوی، دیوان‌وکالت بود که املاک خالصه را اداره می‌کرد و بر اموال سلطان نظارت داشت، اما در دیگر کارهای مالی مداخله نمی‌کرد. پس از آن دیوان وزیر بود که تحت نظارت سلطان قرار داشت و دخل و خرج اموال حوزهٔ حکومتی غزنویان بر عهدهٔ آن بود. در قیاس با آنها دیوان استیفاء وظایف کمتری بر عهده داشت، زیرا می‌بایست معاملات را در دفاتر کل ثبت کند و علت آن را بنویسد (بازورث، ۶۵/۱). وظایف دیوان استیفاء در عصر سلطان مسعود دامنهٔ بیشتری پیدا کرد و رسیدگی و ثبت و ضبط اموال سلطان هم به آن افزوده شد؛ چنانکه زمانی مسعود، گوسفندان خود را به کسی بخشید و به دیوان استیفاء دستور داد آن را از فهرست داراییهای او کم کنند (بیهقی، ۱۵۴-۱۵۵). مسئولان دیوان استیفاء برای تنظیم فهرست داراییِ پادشاه غزنوی دفتری ترتیب دادند، اما اینکه این واحد، جزئی از دیوان استیفاء بود، یا مستقل از آن به شمار می‌رفت (عتبی، ۳۱۲)، به درستی روشن نیست.

در این عصر، رئیس دیوان استیفاء کسانی را به عنوان مستوفی یا مستوفی نایب زیردست داشت که هر یک مأمور شهر و ولایتی بودند و گزارش امور مالی و فعالیتهای خود را در آن حوزه برای دیوان استیفاء می‌فرستادند (میراحمدی، ۲۰۸). مستوفیانی که به ولایات فرستاده می‌شدند، به تحصیل درآمدهای دولتی و خراج آن محلها موظف بودند (عتبی، ۳۴۳).

عصر سلجوقیان: در این دوره، پادشاهان سلجوقی بجز انتخاب وزیر (یا خواجهٔ بزرگ) به عنوان رئیس کل تشکیلات دیوانی، مستوفی هم معین می‌کردند. مستوفی کل مملکت متصدی دیوان استیفاء بود و دومین مقام پس از صدراعظم به شمار می‌رفت (اقبال، ۲۲، ۱۷۵). دیوان استیفاء در این هنگام، محاسبات عایدات عمومی و هزینه‌ها را انجام می‌داد، اما رساندن گزارشهای مالی به سلطان، وظیفهٔ وزیر بود و در حقیقت می‌توان گفت که سیاست مالی کشور زیر نظر وزیر قرار داشت (کلاوزنر، ۵۳). مستوفی کل مملکت به هر سوی کشور، مأموری به عنوان مستوفی نایب می‌فرستاد و او موظف بود صورت دخل و خرج قلمرو مأموریت خود، و گزارش آن را به دیوان کل بفرستد؛ نیز از روی دفاتر و مدارک موجود در دیوان استیفاء مالیات مرسوم حوزهٔ مأموریت خود را وصول کند؛ یعنی همان کاری را که امروزه پیشکار دارایی در شهرستانها انجام می‌دهد (اقبال، ۲۸). غیر از آن مستوفی کل، معاملات و ارتفاعات را هم ضبط می‌کرد و هیچ چیز را از قلم فرو نمی‌گذارد (همانجا).

از جملهٔ کارگزاران دیوان استیفاء در این دوره «محاسبان دیوان، مستوفیان اکناف کشور و محرّران خطوط وزارت بودند که همه جزو نایبان مستوفی کل محسوب می‌شدند» و همهٔ دخل و خرج مملکت را زیر نظر داشتند (همو، ۲۷). در *تاریخ الوزراء* که دربارهٔ احوال وزیران عهد سلجوقی است، ضمن برشمردن وزرا، به مستوفی و نایب وی در ذیل هر وزیر اشاره شده، و آمده است که هر وزیر پس از انتصاب، مستوفی و نایب او را بر می‌گزید (قمی، ده-چهارده، نیز ۲۰، ۳۱).

درآمد دیوان استیفاء در دو خزانه نگهداری می‌شد: یکی خزانهٔ اصل و دیگری خزانهٔ خرج. هر مالی که به دست می‌آمد، در خزانهٔ اصل نگهداری می‌کردند (نظام الملک، ۳۲۲). پادشاه نیز خزانه‌ای مخصوص به خود داشت (میراحمدی، ۲۳۹). در *سیاست نامه* بیش از همهٔ منابع این دوره، اطلاعاتی در باب استیفاء و مناصب وابسته به آن، اصطلاحات دیوان استیفاء و نظام مالیات و خراج گیری و امور مالی آمده است. از این اصطلاحات به ویژه باید از ارتفاع (نظام الملک، ۳۰، ۵۰، ۶۷، ۶۸، ۱۳۳)، جامگی (همو، ۲۲۳)، اقطاع و مقطع (همو، ۴۳، ۱۳۴)، بیستگانی (مواجب لشکریان) (همو، ۱۳۵، ۱۵۴) نام برد. در این مقوله اصطلاح «نان پاره» را بهاءالدین بغدادی (ص ۹۵) به کار

برده است.

در اواخر عهد سلجوقیان بزرگ، سلطان سنجر در دیوان مرو دست به اصلاحاتی زد. در این وقت اوضاع دیوان استیفاء درهم ریخته بود و اطلاعات صحیحی از اوضاع مالی کشور در دسترس نبود. پس سلطان سنجر، ابوالعلا صاعد بن حسین مستوفی را به منصب استیفاء برگماشت (منتجب الدین، ۴۶ـ۴۷) و وظایفی برای او معین کرد، از جمله ضبط محاسبات قدیم و جدید، و فرستادن مأموران برای رسیدگی به ولایات. وظیفهٔ این مأموران تنظیم معاملات و ارتفاعات ناحیهٔ خود بود. آنان می‌بایست گزارش فعالیت خود را به دفتر کل استیفاء بفرستند. وظیفهٔ دیگر آنان رسیدگی به مواجب سادات و وجوه پرداختی به مستحقان بود که سهم هر کس در دفتر خود ثبت می‌شد. مأمور دیگری هم وظیفه داشت که بر تقدیم وجوه از دیوان استیفاء به آنان نظارت کند (همانجا). نیز سنجر مقرر کرد که نایبان دیوان اشراف هم حساب اموال حوزهٔ اختیار خود را به مستوفی تحویل بدهند و از نظر او بگذرانند (همو، ۴۷ـ۴۸).

امپراتوری سلجوقی به نواحی مختلف مالیاتی تقسیم شده بود و هر یک توسط یک مستوفی یا عامل اداره می‌شد. مستوفیان ولایات میزان مالیات و خراج وصولی را خود تعیین نمی‌کردند، بلکه اندازهٔ آن در دیوان استیفاء کل ممالک تعیین می‌شد (لمتون، 258-257). با این وصف، به آسانی می‌توان گفت که وظایف مستوفیان در ادارهٔ ولایات و حتیٰ اعمال مدیریت و نظارت بر نظام اداری دستگاه سلاطین سلجوقی کمتر از وزیران نبود و گاه فراتر هم می‌رفت. نخجوانی در اهمیت دیوان استیفاء به گونه‌ای سخن رانده که ادارهٔ یک مملکت وسیع را در گرو کاردانی آن می‌داند؛ چه، می‌گوید که متصدیان استیفاء باید از میان شایسته‌ترین مأموران دیوانی انتخاب شوند. به نظر او یک مستوفی خوب می‌باید فن سیاق را به خوبی بداند و در دها، کیاست و کفایت کم مانند باشد و دانش را با فضایل عملی در خود جمع گرداند. خدا ترس و امانت‌دار و با دیانت باشد و زیردستان خود را تربیت کند و به مقامات دیوانی برگمارد (۹۴/۲ـ۹۵). مستوفی خوب باید تثمیر وجوهات خزانه و مرسومات امرا و لشکریان را به گونه‌ای انجام دهد که همه را راضی نگهدارد (همو، ۹۶/۲ ـ۹۷). از وظایف دیگر مستوفی کاردان، تنظیم محاسبات و تنقیح معاملات و نوشتن احکام، بروات و جز آنها بود. باید اهل دیوان با او همراه باشند و او باید همواره دفاتر دیوان را بررسی کند و از خرج و دخل مملکت آگاه باشد و چیزی از وی پوشیده و پنهان نماند (همو، ۹۸/۲).

در این دوره وضع دیوان استیفاء در دیگر کشورهای اسلامی تقریباً مشابه ایران بود. در دستگاه خلافت عباسی، چنانکه اشاره شد، دیوان استیفاء با عنوان «دیوان خراج» کار می‌کرد. زمانی نیز خلفا برای سراسر قلمرو خود مستوفی واحد معین می‌کردند؛ چنانکه نخجوانی از خواجه علاءالدین محمد یاد می‌کند که استیفاء کل کشورهای اسلامی از مصر تا آمویه را بر عهده داشت و جمال‌الدین ساوجی را به نیابت خود در ایران منصوب کرد. نیز گروهی را برگماشت که دفاتر استیفاء را بررسی، و از حیف و میل مال دیوان جلوگیری کنند (۱۰۰/۲ـ۱۰۲). افزون بر این، در آن روزگار دیوانهای دیگری وجود داشت که وظایف مشابهی با دیوان استیفاء داشتند. از جمله دیوان اقطاع، دیوان صعید اعلیٰ و ادنیٰ، دیوان ثغور و نظایر آن. نام برخی از این دیوانها با تغییراتی در اسناد و فرمانها دیده می‌شود (نک: ابن طویر، ۶۶ـ۶۷).

عصر صفویه: در این دوره دیوان استیفاء وظایف متعددی بر عهده داشت؛ چنانکه در زمان شاه طهماسب، دیوان ۱۰ نفر مستوفی داشت، اما مستوفی‌الممالک بالاترین مقام دیوان به شمار می‌رفت (اسکندر بیک، ۱۶۲/۱ـ۱۶۳) و استیفاء کل ممالک صفوی زیر نظر او بود (همو، ۲۶۰/۱، ۴۳۷/۲). امور حسابرسی در دیوان استیفاء بر عهدهٔ مستوفیان دیگر بود. نیز از «مستوفیان بقایا» یاد شده که در ردهٔ پایین‌تری قرار داشتند و از میان آنان کسانی که پیشرفت می‌کردند، به مقام مستوفی الممالکی هم نایل می‌آمدند؛ چنانکه میرشاه قاضی اصفهانی که سالها در عصر شاه طهماسب «مستوفی بقایا» بود، به سبب کاردانی در زمان اسماعیل دوم بـه مستوفی الممالکی رسید (همو، ۱۶۳/۱). مستوفی الممالک در این وقت هرچند متصدی مقام مهمی بود، اما همهٔ اختیاراتی را که امروزه در حیطهٔ مقام وزیر دارایی است، نداشت. در حقیقت کارهای وزیر دارایی بر عهدهٔ صدراعظم وقت بود و مستوفیان تنها امور فنی مالی و حسابرسی و تنظیم بودجه را انجام می‌دادند و همکار نزدیک وزیر اعظم شمرده می‌شدند و باید گفت که مستوفی الممالک به دستگاه اداری صدراعظم تعلق داشت (مینورسکی، ۸۳).

در این زمان کسانی از اروپاییان مانند شاردن و کمپفر که از ایران دیدن کردند، محل کار مستوفی را «تالار محاسبات» خوانده‌اند. شاردن آورده است که در تالار محاسبات کشور، حساب و شمار صاحبان مناصب لشکری و افراد نظام و شهرها ثبت و معین می‌شد، اما در محل دیگری به نام ادارهٔ خاصه هم این اطلاعات گرد می‌آمد (همو، ۱۰۱، حاشیه). در این زمان وظایف مستوفی الممالک به این شرح بود: اخذ و ضبط مالیات دیوانی کل مملکت، تیول و مقرریهای بیگلربیگیان، خوانین، حکام، سلاطین، رسومات وزرا و مستوفیان و کلانتران، و مواجب ارباب قلم و اهل نظام. وزرا هم بدون تصدیق او از مالیات دیوان چیزی داد و ستد نمی‌کردند و محرران دیوان پس از تصدیق او معین می‌شدند؛ نیز او ناظر و داروغهٔ دفتر و صاحب توجیه و ضابطه نویس و اوارجه‌نویس را هم تعیین می‌کرد (*تذکرة الملوک*، ۱۷). مستوفی الممالک، سمت مستوفیان را معلوم می‌کرد و دستور العملی برای مأموران مقیم ولایات می‌فرستاد (مینورسکی، ۱۰۰). «صاحب رقمان» زیردست مستوفی الممالک ۵ نفربودند که به شغل تحریر نزد او اشتغال داشتند. وظیفهٔ آنان ضبط و ثبت ارقام، تنخواه، همه سالجات، تیول و وظایف و سایر امور مربوط به مستوفی الممالک بود. آنان هرچه را که درست می‌یافتند، به مهر مستوفی الممالک می‌رساندند و آنچه را که درست نبود، به صاحب آن بر می‌گرداندند (*تذکرة الملوک*، همانجا).

مستوفی الممالک در رسیدگی به حسابهای زیردستان خود سخت‌گیری می‌کرد و مبالغ بسیاری را به صورت بقایا به حساب می‌آورد. شاه عباس دیوان استیفاء را با دقت زیر نظر داشت و زمانی که میان مستوفی الممالک و دیگر رجال دربارهٔ حسابهای آن اختلافی ایجاد می‌شد، دستور می‌داد که به طور دقیق به حسابها رسیدگی شود (مینورسکی، ۱۰۲ـ۱۰۳).

ادارهٔ استیفاء یا دیوان استیفاء زیر نظر مستوفی الممالک از ۳ قسمت تشکیل می‌شد: خلاصه، توجیه و لشکرنویس. نیز دو مأمور رسمی دیگر به نام ناظر و داروغه جزو ادارهٔ استیفاء بودند (همو، ۹۹). مدیران مهم دیوان استیفاء، یعنی زیردستان مستوفی کل، مشتمل بودند بر ناظر، داروغهٔ دفترخانه، صاحب توجیه، ضابطه نویس و اوارجه نویس (همو، ۹۸ - ۹۹). بخش خلاصه در دیوان استیفاء را تنها سیاحتگران اروپایی از جمله شاردن ذکر کرده‌اند، ولی در *تذکرة الملوک* از مقامی با عنوان «سرکار خالص» یاد شده که وظیفهٔ وی تهیهٔ آگهیهای مربوط به زمان تعیین و پرداخت و تسویه حساب مالی دوایر حکومتی بود. این شغل محتملاً مشابه کار تهیهٔ روزنامهٔ رسمی دولتی بوده است. نیز دور نیست که منظور شاردن هم از «خلاصه» همین شغل مورد اشاره در *تذکرة الملوک* باشد (نک: مینورسکی، ۹۹ـ۱۰۰). وظیفهٔ ناظر رسیدگی به ارقام دریافتی و مدد معاش وظایف و احکام همه ساله و تیول و تنخواه اهل نظام و ارقام مربوط به صاحبان مقام بود. نیز اسناد محاسبات که از دفترخانه صادر می‌شد، به مهر او می‌رسید. او همچنین مأمور رسیدگی به کل محاسبات سراسر کشور بود. ناظر ۹ نفر محرر دائمی داشت که ۸ نفر احکام و ارقام را ثبت می‌کردند و یک نفر این احکام و ارقام را نظارت و بررسی می‌کرد (*تذکرة الملوک*، ۳۶). داروغهٔ دفترخانه در دیوان استیفاء، مدیر کارکنان ادارهٔ استیفاء به شمار می‌رفت و وظیفهٔ وی نظارت بر کار اعضای دیوان و احیاناً تنبیه آنان بود. هرگونه طلب و دعوایی که در میان کارکنان بود، باید در حضور داروغه حل و فصل می‌شد و همهٔ احکام و ارقام اهل نظام را او تأیید و مهر می‌کرد (همانجا). اوارجه نویس هم وظیفه داشت که مالیات هر فرد را در دفتری به نام اوارجه ثبت کند (میراحمدی، ۲۴۲).

در دورهٔ صفویه غیر از مستوفی الممالک که نظارت کلی بر فعالیت مستوفیان سراسر کشور داشت، بیشتر مشاغل هم مستوفی ویژهٔ خود داشتند؛ چنانکه در *تذکرة الملوک* از مستوفیان مشاغل قورچیان، غلامان، تفنگچیان، توپچیان و چند صنف دیگر سخن به میان آمده، و در این مأخذ ضمن بر شمردن مشاغل، مستوفی هر یک را با شمار کارکنان به شرح گفته است (ص ۳۶ـ۴۰، ۴۶ـ۴۷، ۵۰). از جمله دربارهٔ مستوفی قورچیان، یعنی میرزا فتح الله مطالبی گفته‌اند که وی پس از این منصب به سمت مستوفی الممالکی برگزیده شد (اسکندربیک، ۱۶۴/۱ـ۱۶۵).

بجز اصناف، گاه شهرها هم مستوفی ویژه داشتند، چنانکه در اصفهان سالها خواجه علی‌اکبر، مستوفی بود (همو، ۱۰۰۸/۳). اینک به برخی از مهم‌ترین تقسیمات مستوفیان که در ادارهٔ استیفاء موقعیت برجسته‌ای داشتند، اشاره می‌شود:

مستوفی خاصه: ادارهٔ او به تصریح شاردن و کمپفر کاملاً با دیوان مستوفی الممالک مشابه، و متکی بر اصول واحد بود، اما از یکدیگر مجزا و مستقل بودند. مستوفی خاصه وظایف خود را زیر نظر صدراعظم انجام می‌داد. به نظر شاردن دیوان ممالک مرتبه و مقام اول را دارد، اما دیوان خاصه به سبب وسعت و درآمد بسیار، از نفوذ و قدرت بیشتری برخوردار بود. مقام مستوفی خاصه از مستوفی الممالک اندکی پایین‌تر است. این سمت احتمالاً از جمله مشاغلی بود که در اواخر عهد صفوی ایجاد شد، زیرا در صورت اسامی مشاغل عهد شاه طهماسب و شاه عباس نامی از مستوفی خاصه نیست. احتمالاً وظیفهٔ مستوفی خاصه، نظارت و ممیزی بر مخارج لشکر بود، یا دست کم هزینه‌های سپاهیان جدید را که به امر شاه عباس به خدمت گرفته می‌شدند، زیر نظر داشت (مینورسکی، ۱۰۱). این منصب مدتی بر عهدهٔ آقا ابوالفتح اصفهانی بود و پس از درگذشت وی به حسین اصفهانی و سپس به میرزا باقر محول شد (اسکندربیک، ۱۰۰۹/۳).

مستوفی ارباب تحاویل: وظیفهٔ او آن بود که نقدها و آلاتی از طلا، نقره، مرصع، و پارچه، لباس، شتر و دیگر حیوانات و اجناسی را که تحویل صاحب جمعان می‌گردید، ثبت و ضبط کند تا مال دیوان حفظ شود. او ماه به ماه اسناد جزء روزانه را از مشرفان می‌گرفت و در دفاتر خود مضبوط می‌داشت (نک: *تذکرة الملوک*، ۳۵). این سمت زمانی در عهد صفویه بر عهدهٔ آقا سیف الملوک طهرانی بود (اسکندربیک، ۱۶۵/۱).

مستوفی قورچیان: وی ۴ نفر نویسنده همواره همراه داشت. کار وی نظارت و ضبط و ثبت وظایف قورچیان و استخدام افراد جدید در این قسمت بود و ورود سفرا را زیر نظر داشت. همچنین تهیهٔ فهرست مستمری گروه در گذشتگان بر عهدهٔ او بود و مواجب سالانهٔ قورچیان هم پس از ثبت به تأیید وی می‌رسید (*تذکرة الملوک*، ۳۷).

مستوفی موقوفات: همهٔ مسئولان و عوامل موقوفات، محاسبات خود را به دفتر او تحویل می‌دادند و در آنجا به آنها رسیدگی می‌شد. مستوفی موقوفات، مفاصا حساب و ارقام آن را پس از مهر داروغهٔ دفترخانه تأیید می‌کرد (همان، ۴۴).

مستوفی مال: کسانی این سمت را بر عهده داشتند که علم محاسبه و سیاق را به خوبی فرا گرفته بودند. نام مستوفی مال بعدها ضابطه نویس و مفرده نویس شد (اسکندربیک، همانجا).

مستوفی اصفهان: وظیفهٔ او رسیدگی و ضبط و ثبت محاسبات رعایا و مؤدیان دیوان شهر اصفهان بود و نظارت آن بر عهدهٔ وزیر دارالسلطنهٔ اصفهان قرار داشت. مستوفی اصفهان ۴ نفر کارمند داشت و در نهایت همهٔ احکام مربوط به محاسبات به تأیید او می‌رسید (*تذکرة الملوک*، ۵۰ـ۵۱).

عصر قاجار: در این دوره اداره‌ای که در آن امور استیفاء انجام می‌شد، دفترخانه نام داشت و کلیهٔ حسابها و دادوستدهای دولتی و

مالیاتهای مختلف از جزء و کل در مدارک آنجا به ثبت می‌رسید. رئیس کل مستوفیان همچون دوره‌های پیشین، مستوفی الممالک نام داشت. برات حقوقها، فرمانهای القاب و امتیازات و حکومتها اول به مهر مستوفی الممالک، و سپس به مهر مستوفیان دیگر می‌رسید. در عصر ناصرالدین شاه، نزدیک ارک ساختمانی دو طبقه قرار داشت که به دفترخانهٔ مستوفی الممالک اختصاص یافته بود. این منصب در دورهٔ قاجاریه به آقامیرزا کاظم، آقا میرزا یوسف و آقا میرحسن آشتیانی که همه از یک دودمان بودند، تعلق داشت و سرانجام نوادهٔ آنها یعنی میرزا یوسف مستوفی الممالک رجل نامور عصر ناصری عهده‌دار این منصب شد (معیرالممالک، ۴۵-۴۶).

با وقوع انقلاب مشروطه، و سرانجام انقراض سلسلهٔ قاجار کس دیگری به این شغل گماشته نشد و ترتیبات دیوان استیفاء هم با ورود تمدن جدید به ایران از میان رفت.

مآخذ: ابن طویر، عبدالسلام، *نزهة المقلتین*، به کوشش ایمن فؤاد سید، اشتوتگارت، ۱۹۹۲م؛ اسکندربیک منشی، *عالم‌آرای عباسی*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اقبال، عباس، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ انوری، حسن، *اصطلاحات دیوانی دورهٔ غزنوی و سلجوقی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ بازورث، ا. ک.، *تاریخ غزنویان*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بهاءالدین بغدادی، محمد، *التوسل الی الترسل*، به‌کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۵ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به‌کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ *تذکرة الملوک*، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، لیدن، ۱۸۹۵م؛ رستم‌الحکما، محمد هاشم، *رستم التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۵۲ش؛ سوزنی سمرقندی، *دیوان*، به کوشش ناصرالدین شاه حسینی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ شریک امین، شمیس، *فرهنگ اصطلاحات دیوانی دورهٔ مغول*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به‌کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ عقیلی، سیف‌الدین، *آثار الوزراء*، به‌کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ قمی، نجم‌الدین، *تاریخ الوزراء*، به‌کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کلاوزنر، کارلا، *دیوان سالاری در عهد سلجوقی*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ش؛ معیرالممالک، دوستعلی خان، *رجال عصر ناصری*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ منتجب الدین بدیع، علی، *عتبة الکتبه*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۹ش؛ میراحمدی، مریم، *نظام حکومت ایران در دوران اسلامی*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مینورسکی، و.، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نخجوانی، محمد، *دستور الکاتب*، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی، مسکو، ۱۹۶۴م؛ نظام الملک، حسن، *سیر الملوک* (*سیاست نامه*)، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نیز:

Imamuddin, S. M., *Arab Muslim Administration*, New Delhi, 1984; Lambton, A. K. S., «Internal Structure of the Saljuq Empire», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V.

سیدعلی آل داود

اِسحاق(ع)، پیامبر و نیای قوم بنی اسرائیل که در قرآن کریم بارها از او یاد شده است. اصل نام او در عبری «یصحاق» (فعل مضارع) به معنی «می‌خندد» است (نک: گزنیوس، 850؛ نیز نک: مارتین، 661).

اسحاق(ع) در عهدین: بنابر روایت عهد عتیق خداوند ابراهیم خلیل (ع) را در ۹۹ سالگی بشارت رسانید که همسرش ساره را برکت داده است و از وی پسری به او خواهد بخشید، پسری که او نیز برکت خواهد یافت و امتها از وی به وجود خواهند آمد. ابراهیم(ع) از این خبر خندید و با خود اندیشید که چگونه مردی ۱۰۰ ساله و زنی ۹۰ ساله صاحب فرزندی خواهند شد (پیدایش، ۱۷:۱۶-۱۷). بار دیگر، فرستادگانی که از جانب خداوند برای هلاک ساختن قوم لوط (سدوم) فرود آمده بودند، به هیأت مردانی بر ابراهیم (ع) وارد شدند (همان، ۱۸:۱-۲، ۲۰ به بعد) و به او بشارت دادند که زوجه‌اش ساره صاحب پسری خواهد شد (همان، ۱۸:۱۰). این بار نیز ساره با شنیدن آن بشارت خندید و به سبب پیری و فرسودگی خود و همسرش این امر را سخت ناشدنی دانست (نک: همان، ۱۸:۱۲). به هر روی، آنچه خواست الٰهی بود، تحقق پذیرفت و اسحاق متولد شد.

در عهد عتیق دربارهٔ دورهٔ کودکی اسحاق سخن بس اندک است؛ تنها اشاره شده است که ابراهیم(ع) او را در ۸ روزگی به فرمان خداوند ختنه کرد و چون رشد نمود، به مناسبت از شیر گرفتن او جشنی بزرگ برپا داشت (همان، ۲۱:۴، ۸). با تولد اسحاق ناسازگاری ساره با اسماعیل فرزند مهتر ابراهیم(ع) و مادرش هاجر فزونی یافت، چندانکه ساره ابراهیم را واداشت تا هاجر و فرزندش اسماعیل را از سرزمین کنعان دور سازد (نک: همان، ۲۱:۱۰، قس: ۱۶:۴، ۲۱:۹؛ برای تفسیر، نک: کلارک، I/133-134). در سفر پیدایش (باب ۲۲) دربارهٔ نوجوانی اسحاق، به امتحان ذبح فرزند اشاره شده، و چنین آمده است که ابراهیم(ع) مأمور شد تا یگانه فرزند خود اسحاق را به قربانگاه ببرد، اما از آنجا که وی توانست ایثار و خشیت خویش را در برابر پروردگار به اثبات برساند، از ادامهٔ کار معاف شد و از جانب خداوند فرمان یافت تا در عوض اسحاق، قوچی را که در آنجا حاضر شده بود، «برای قربانی سوختنی» بگذراند. گفتنی است که در منابع اسلامی غالباً اسماعیل (ﻫم) به عنوان ذبیح شناخته شده است.

به روایت عهد عتیق اسحاق در ۳۷ سالگی مادر خویش را از دست داد (پیدایش، ۲۳:۱) و در ۴۰ سالگی ازدواج کرد (همان، ۲۵:۲۰). او به توصیهٔ پدر و مساعدت خادم او، همسرش را از بومیان سرزمین ناحور در ارام نهرین از قبیله‌ای که ابراهیم(ع) بدان تعلق داشت، برگزید (همان، باب ۲۴). بر پایهٔ اشارات سفر پیدایش، زوجهٔ وی رِفقه، دختر بتوئیل، پسر برادر ابراهیم(ع)، بوده است (همانجا؛ نیز نک: *جودائیکا*، IX/2). ثمرهٔ این پیوند پس از ۲۰ سال دو پسر توأم بود که از هنگامی که در بطن مادر خویش پرورش می‌یافتند، منازع یکدیگر بوده‌اند. فرزند نخست را عیسو و دیگری را که به دنبال وی به دنیا آمده بود، یعقوب نام نهادند. با گذشت زمان عیسو صیادی ماهر شد و محبوب اسحاق گردید و یعقوب که مورد علاقهٔ رفقه بود، به «چادرنشینی» (شبانی) روی آورد (پیدایش، ۲۵:۲۲، ۲۴، ۲۶-۲۸).

به روایت *تورات*، زمانی اسحاق ناگزیر شد که به سبب بروز خشک سالی راهی سرزمین جرار گردد. وی در بدو ورود خود به جرار، از بیم آنکه مردم آن سرزمین به منظور تصاحب زوجه‌اش رفقه، او را به قتل رسانند، ناچار شد وی را خواهر خود بخواند (همان، باب ۲۶)؛ شایان توجه است که این روایت به نوعی دیگر دربارهٔ ابراهیم(ع) در جرار نیز

آمده است (نک: همان، ۲۰: ۱ـ۲). اسحاق در جرار به کشاورزی پرداخت و در این کار ترقی کرد و اموال فراوانی به دست آورد (همان، ۲۶: ۱۲ـ۱۴). وی گاه رشک همسایگان را برمی‌انگیخت و ناگزیر بود برای اجتناب از برخورد، در وادیهای اطراف روزگار بگذراند (نک: همان، ۱۷:۲۶)؛ از جمله در بئر شبع چاه آبی حفر کرد و مذبحی نیز برای عبادت، برپا نمود (همان، ۲۶:۲۳، ۲۵). آمدن ابی ملک، پادشاه جرار به بئر شبع برای بستن پیمان آشتی با اسحاق (همان، ۲۶:۱۶ـ۳۱)، نشان می‌دهد که او در این منطقه اقتداری حاصل کرده بوده است.

بر پایهٔ مطالب سفر پیدایش، اسحاق در اواخر عمر، در حالی که پیر و نابینا شده بود، بر آن شد تا یکی از فرزندان را وصی خود سازد و این جایگاه در نهایت نصیب یعقوب شد (باب ۲۷). اسحاق پس از این وصیت، ۲۰ سال دیگر زندگی کرد و سرانجام در ۱۸۰ سالگی در حبرون درگذشت (همان، ۲۸:۳۵). پسرانش یعقوب و عیسو، او را در مقبرهٔ پدرش، واقع در مکفیله به خاک سپردند (همان، ۲۹:۳۵، ۴۹: ۳۰ـ۳۱؛ برای دیگر گزارشها از روایات یهودی، نک: جودائیکا، IX/4).

برای نگاهی گذرا بر جایگاه اسحاق در تعالیم ویژهٔ عهد جدید، نخست باید یادآور شد که برپایهٔ اندیشهٔ مطرح شده در برخی رسائل پولس، از آن رو که «فرزندان جسم، فرزندان خدا نیستند»، تأکید شده است که اسحاق «فرزند جسم» نبود (رساله به غلاطیان، ۴:۲۸ـ ۲۹؛ رساله به رومیان، ۹:۷ـ۸؛ نیز نک: کلارک، I/139؛ ریاشی، ۱۴).

در مقایسه دیده می‌شود که برپایهٔ سفر پیدایش، اسحاق می‌بایست در «روز سوم» قربانی می‌شد (۲۲:۴)، در حالی که عیسیٰ مسیح نیز «روز سوم» به حد کمال رسید (لوقا، ۱۳:۳۲). همچنین اینکه ابراهیم(ع) هیزم قربانیِ سوختنی را بر هم گذاشت و اسحاق را بسته، بر فراز هیزم نهاد (پیدایش، ۲۲:۹)، با بسته شدن عیسیٰ مسیح(ع) بر صلیب و حمل صلیب توسط وی (متیٰ، ۲۷:۲؛ یوحنا، ۱۹:۱۷ـ ۱۸) مقایسه شده است (نک: کلارک، همانجا). در آیین مسیحیت ازدواج اسحاق با رفقه نیز رمز گونه و کنایه‌آمیز تفسیر شده، و انتظار رفقه برای دیدار اسحاق (پیدایش، ۲۴: ۶۴ ـ ۶۵) رمز انتظار برای ظهور مسیح است (نک: جودائیکا، IX/6).

مآخذ: در پایان مقاله. نوری سادات شاهنگیان

اسحاق(ع) در قرآن و منابع اسلامی: نام اسحاق ۱۷ بار در *قرآن* کریم ذکر شده است. قالب «...ابراهیم و اسماعیل و اسحاق...» در ۵ آیه از سوره‌های مدنی، ضمن موضوعاتی کلی همچون وحی و تنزیل (بقره/۲/۱۳۶؛ نساء/۴/۱۶۳)، رسالت پیامبران (آل‌عمران/۳/۸۴)، عطف به ایمان و یکتاپرستی گذشتگان (بقره/۲/۱۳۳) و شهادت و گواهی خداوندی در بارهٔ برخی از انبیا (همان/۲/۱۴۰) جای گرفته است. در دیگر آیات که همگی از سوره‌های مکی هستند، افزون بر یاد کرد نام اسحاق به عنوان عطیه‌ای الٰهی (ابراهیم/۱۴/۳۹؛ مریم/۱۹/۴۹)، از وی با صفات «صالح» و «عابد» یاد شده است (انبیاء/۲۱/۷۲،۷۳؛ صافات/۳۷ /۱۱۲). همچنین اسحاق از جمله پیامبرانی است که از برگزیدگان بوده، و مورد هدایت قرار گرفته (انعام/۶/۸۴؛ ص/۳۸/۴۵ـ۴۷)، و خیر و برکت خداوند بر وی عرضه شده است (صافات/۳۷/۱۱۳).

روایات اسلامی که در کلیات با روایت عهد عتیق هماهنگی دارد، ضمن اینکه از بشارت به تولد اسحاق از سوی فرشتگان برای حضرت ابراهیم(ع) و ساره بحث می‌کنند، به تولد او در ۱۰۰، ۱۱۲ یا ۱۲۰ سالگی ابراهیم(ع) اشاره دارند. در این زمان ساره ۹۰ سال داشت و اسماعیل فرزند بزرگ ابراهیم(ع) ۱۴ یا ۱۳ ساله بود (نک: مسعودی، *مروج...*، ۱/۴۶؛ طبرسی، ۶/۴۹۱؛ ابن کثیر، *قصص...*، ۲۲۲). در روایات اسلامی دربارهٔ زندگی اسحاق، از تولد تا زمانی که کودکی را پشت سر می‌نهد، سخنی به میان نیامده است. آغاز سخنِ دوباره دربارهٔ اسحاق هنگامی است که مسألهٔ «ذبح» مطرح می‌شود؛ اگر چه برپایهٔ نظر مشهور میان مسلمانان، فرزند ذبیح، اسماعیل (ه م) بوده است، اما در برخی از روایات، ذبیح بودن اسحاق نیز تأیید شده است. در روایات موردنظر، این قول به عنوان دیدگاه کسانی از صحابه و تابعین، چون ابن مسعود، عباس بن عبدالمطلب، کعب الاحبار، مسروق، عمر بن عبدالعزیز و دیگران مطرح شده است (نک: نحاس، ۳/۴۳۱؛ طبری، ۲۳/۵۱ به بعد؛ نیز مجاهد، ۵۴۳؛ فرزدق، ۲/۲۸۴؛ ابن سلام، ۱۴۷؛ ابن قتیبه، ۳۵؛ احمد ابن حنبل، ۱/۳۰۶ـ۳۰۷). افزون بر روایات صریح، روایاتی پراکنده نیز به عنوان نقلهایی موافق با دیدگاه یاد شده دیده می‌شود: مانند حکایتی دربارهٔ نامهٔ یعقوب به عزیز مصر (قمی، ۱/۳۵۱ـ۳۵۲؛ زمخشری، ۴/۵۷). روایت ازرقی (۲/۱۷۵) دربارهٔ گوسفند فدیه داده شده به جای اسحاق و ذکر از خودگذشتگی اسحاق در امر ذبح (ثعلبی، ۹۱؛ نیز ابن عبدربه، ۲/۴۴۰؛ بلعمی، ۱/۲۲۵؛ حاکم، ۲/۵۵۶، ۵۵۹؛ بغوی، ۴/۵۶۷).

رأی غالب میان مفسران آن است که اینگونه روایات تأثیر پذیرفته از منابع اسرائیلیات بوده است و نمی‌توان آنها را به عنوان روایات اصیل تلقی کرد (ثعلبی، ۹۱ـ۹۲؛ ابن کثیر، *البدایة*، ۱/۱۴۹؛ سیوطی، ۷/۱۰۵). اما ابن بابویه دربارهٔ تمییز ذبیح بودن اسماعیل یا اسحاق، تشخیص طرق احادیث وارده دربارهٔ هر کدام را پیشنهاد کرده است (نک: *من‌لا یحضر*، ۲/۲۳۰ـ۲۳۱، *الخصال*، ۱/۵۷ـ۵۸).

بنابر اخبار و روایات موجود در آثار اسلامی، اسحاق در ۴۰ سالگی با رفقه دختر بتوئیل بن الیاس ازدواج کرد و در ۶۰ سالگی از وی صاحب دو فرزند همزاد با نامهای عیسو و یعقوب شد (نک: ابن قتیبه، ۳۸؛ مسعودی، همان، ۱/۴۶ـ۴۷؛ بلعمی، ۱/۲۶۱؛ ابن کثیر، *قصص*، همانجا). مطابق منابع اسلامی، وی پس از اسماعیل نبوت یافت و از برادر مهین اسم اعظم آموخت. او که به فرمان الٰهی در شام پیامبر بود، بر جای برادر نشست و پیروان ابراهیم و اسماعیل بدو پیوستند (بلعمی، همانجا؛ مسعودی، *اثبات...*، ۳۵ـ۳۶؛ ناصر خسرو، ۱۸۶).

در منابع اسلامی داستان وصیت اسحاق و تعیین یعقوب به عنوان جانشین در گزارشی مفصل و در جزئیات نزدیک به داستان عهد عتیق آمده است (مثلاً نک: مسعودی، همانجا؛ ثعلبی، ۱۰۱). دربارهٔ سن اسحاق به هنگام درگذشت، آراء مختلفی بیان شده، ولی گفتنی است که

برخی سال وفات او را برای بنی‌اسرائیل مبدأ تاریخ شمرده‌اند (نک: ابن قتیبه، ۳۸؛ مسعودی، مروج، همانجا، *التنبیه*...، ۲۰۸؛ ثعلبی، ۱۰۲؛ نیز نک: مجلسی، ۱۱۳/۱۲). در منابع اسلامی نیز خاک‌سپاری وی در آرامگاه ابراهیم(ع) و در کنار ساره یاد شده، و دربارهٔ زیارت برخی کسان از مقبرهٔ ابراهیم، اسحاق و یعقوب(ع) سخن رفته است (ازرقی، ۷۳/۱؛ اصطخری، ۵۷؛ *حدود العالم*، ۱۷۴؛ هروی، ۱۰، ۳۰-۳۱؛ یاقوت، ۱۹۴/۲-۱۹۵).

شهرت و منزلت اسحاق در میان مسلمانان به پایه‌ای است که به موازات رسانیدن نسب عرب به اسماعیل، گاه نسب برخی از اقوام غیرعرب را به طور نمادین به اسحاق رسانده‌اند؛ مثلاً در سده‌های نخستین، برخی را تصور بر آن بوده است که ایرانیان نسب به او می‌برده‌اند و گاه چنین پنداشته می‌شده که نام دیگر منوچهر ــ نیای بزرگ ایرانیان ــ یعیش بن ویزک است و به گمان اینان ویزک تغییر یافتهٔ واژهٔ اسحاق بوده است (نک: ابن فقیه، ۱۹۷؛ ابن عبدربه، ۴۰۹/۳؛ مسعودی، *التنبیه*، ۱۰۸-۱۱۰). در این باره برخی از معاصران با نگاهی زبان شناسانه تطور نام اسحاق (ایساک) به ویزک (ایزک) را بررسی کرده‌اند (گلدسیهر، I/135؛ علی، ۴۹۶/۱-۴۹۷). علاوه بر آن، برخی می‌پنداشته‌اند که فیلیپ پدر اسکندر مقدونی و نیز برخی پادشاهان روم از نسل اسحاق بوده‌اند (نک: ابن عنبه، ۲۱؛ نیز نک: ابن حزم، ۸).

گفتنی است که نام اسحاق شاید به سبب اختصاص فصی از *فصوص الحکم* ابن عربی به «فص حکمة حقية في كلمة اسحاقية»، به برخی منابع عرفانی راه یافته است (ص ۸۴-۹۰). همچنین اشاره‌های نمادین، مانند دست به دست شدن پیراهنی که ابراهیم آن را به اسحاق، و اسحاق نیز به نوبهٔ خود به یعقوب سپرد و سپس به یوسف رسید، در اندیشهٔ سهروردی (نک: ص ۴۴-۴۵) با سنت خرقه پوشانیدن در میان متصوفه تطبیق شده است. از اسحاق در ادب فارسی یادکردهای بسیاری دیده می‌شود (برای نمونه، نک: ناصر خسرو، همانجا؛ سنایی، ۶۲۳؛ سلطان ولد، ۵۳۵).

مآخذ: ابن‌بابویه، محمد، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم ۱۴۰۳ق؛ همو، *من‌لایحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات الشعراء*، به کوشش یوزف هل، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌عربی، محیی‌الدین، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن عنبه، احمد، *الفصول الفخریة*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن فقیه، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، قاهره، ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ همو، *قصص الانبیاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ احمد ابن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ ازرقی، محمد، *اخبار مکة*، به کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بغوی، حسین، *معالم التنزیل*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بلعمی، محمد، *تاریخ*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۵۳ش؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ریاشی، سالم، *رسالتی الی الیهود*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ق/ ۱۹۴۷م؛ سلطان ولد، محمد، *دیوان*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ سنایی، *حدیقة الحقیقة*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ سهروردی، عمر، *عوارف المعارف*، به‌کوشش قاسم انصاری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبری، *تفسیر*؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ عهد جدید؛ عهد عتیق؛ فرزدق، *دیوان*، بیروت، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۴م؛ *قرآن کریم*؛ قمی، علی، *تفسیر*، بیروت، ۱۳۸۷ق؛ مجاهد، *تفسیر*، به کوشش عبدالرحمان طاهر سورتی، اسلام‌آباد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی، *اثبات الوصیة*، نجف، کتابخانهٔ حیدریه؛ همو، *التنبیه والاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ناصرخسرو، *دیوان*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نحاس، احمد، *اعراب القرآن*، به کوشش زهیر غازی زاهد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ هروی، علی، *الاشارات الی معرفة الزیارات*، دمشق، ۱۹۵۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Clarke, A., A Commentary and Critical Notes on *The Holy Bible*, New York/Nashville; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F.Brown, Boston/New York, 1906; Goldziher, I., *Muslim Studies*, tr. C.R. Burber & S.M.Stern, London, 1967; *Judaica*; Martin, D.W., «Isaac», *New Catholic Encyclopedia*, London etc., 1966, vol. VII.

فرامرز حاج منوچهری

اِسْحاق، اَدیب (۱۲۷۲-۱۳۰۱ق/۱۸۵۶-۱۸۸۴م)، نویسنده، شاعر و روزنامه نگار مسیحی عرب. وی در فیحاء از توابع دمشق به دنیا آمد و تحصیلات مقدماتی را در مدرسهٔ عازاریین دمشق به پایان رساند و در همانجا زبان فرانسه را نیز فرا گرفت. قریحهٔ شاعری وی از همان آغاز کودکی شکوفا شد و ۱۰ سال بیش نداشت که به سرودن شعر پرداخت، اما تنگدستی خانواده‌اش سبب شد که در ۱۱ سالگی تحصیل را رها کند و با دستمزدی اندک در گمرک دمشق مشغول کار شود (شیخو، ۱۱۷/۲؛ حمزه، ۱۸/۲؛ EI^2). با این حال، دست از مطالعه برنداشت و در هر فرصتی به خواندن آثار ادبی و سرودن شعر می‌پرداخت. در همین دوره، زبان ترکی را نیز به خوبی فرا گرفت (عبود، ۴۴۱؛ زیدان، *تاریخ*...، ۲۴۹/۴).

ادیب در ۱۵ سالگی، به خواست پدر به بیروت رفت و در ادارهٔ پست مشغول کار شد. محیط ادبی بیروت زمینه‌ای مناسب برای فعالیتهای علمی و فرهنگی ادیب بود. از این رو، وی پس از آشنایی با چند تن از ادیبان و روزنامه‌نگاران بنام چون ابراهیم یازجی، احمد فارس شدیاق، خلیل خوری و بطرس بستانی، در ۱۷ سالگی توانست سردبیری روزنامهٔ *ثمرات الفنون* را بر عهده گیرد و با روزنامهٔ *التقدم* نیز همکاری کند. سپس از سردبیری *ثمرات الفنون* دست کشید و سردبیر روزنامهٔ *التقدم* شد و کوشید با ایجاد تغییرات بنیادی در آن، مایهٔ ارتقای سطح علمی و ادبی روزنامه شود (مروه، ۱۶۵؛ آل جندی، ۳۴۸/۲). افزون بر آن، مقالات و مباحثی را به مسائل سیاسی و انتقاد از سیاست حاکمان لبنان اختصاص داد که واکنش شدید محافل سیاسی را در پی داشت و برخی از روزنامه‌های هوادار دولت همچون *البشیر* بر ضد او هیاهوی بسیار به راه انداختند (بستانی، ۲۲۶/۱۲). هنوز ۲۰ سال نداشت که به

عضویت انجمن ادبی زهرة الآداب که در ۱۸۷۳م تأسیس شده بود، درآمد و پس از چندی ریاست آن را نیز بر عهده گرفت. ادیب در این زمان آوازه‌ای بلند یافت و مجموعهٔ سخنرانیهایش در انجمن زهرةالآداب توجه بسیاری را به خود جلب کرد (حمزه،۱۹/۲؛آل‌جندی، همانجا؛ زیدان، *تراجم*...، ۹۶/۲). وی در ۱۸۷۵م به همراه دوستش سلیم خوری کتاب *آثار الادهار* را منتشر ساخت و *نزهة الاحداق فی مصارع العشاق* را نیز در همین زمان نوشت (مروه، آل جندی، همانجاها). همچنین به پیشنهاد سرکنسول فرانسه در بیروت رمان *اندروماک راسین* را ترجمه کرد و با همکاری برخی هنرمندان معروف در زمانی کوتاه آن را به روی صحنه برد و درآمد آن را صرف برخی امور خیریه کرد (حمزه، همانجا؛نجم،۲۱۵).

ادیب در حدود سال ۱۸۷۶م در زمان حکومت خدیو اسماعیل به اسکندریه رفت و با همکاری سلیم نقاش نمایشنامه‌هایی را به عربی ترجمه کرد و به روی صحنه برد (مروه، همانجا؛ حمزه، ۲۰/۲). اندکی بعد، از اسکندریه به قاهره رفت و در آنجا با سید جمال الدین اسدآبادی آشنا شد و در زمرهٔ مریدان وی درآمد (نک: اسحاق، ۲۰؛ حمزه، همانجا؛ طرازی، ۱۳/۳). در ۱۸۷۷م، به پیشنهاد سیدجمال الدین هفته‌نامهٔ *مصر* را بنیاد نهاد (حمزه، همانجا). ادیب در این روزگار در نهایت فقر و تنگدستی روزگار می‌گذرانید و تأمین هزینهٔ هفته نامه برایش سخت دشوار بود، از این رو، ادارهٔ آن را از قاهره به اسکندریه منتقل ساخت و سلیم نقاش نیز در تحریر آن به یاری وی شتافت. هفته نامهٔ مصر در اسکندریه با استقبال شدید مردم روبه‌رو شد و شهرت فراوان یافت، به خصوص که برخی آزادیخواهان و نویسندگان بنام همچون سیدجمال الدین در زمرهٔ نویسندگان آن بودند (دسوقی، ۱۱۸/۱؛ اسحاق، حمزه، طرازی، همانجاها). ادیب تنها به هفته نامهٔ مصر بسنده نکرد و به همراه سلیم نقاش در ۱۸۷۸م روزنامهٔ *التجارة* را با حمایت مالی برخی تاجران تأسیس کرد (طرازی، ۵۴/۳ ـ ۵۵). ادیب از هواداران شریف پاشا نخست وزیر وقت بود و در مقالات خود از وی سخت جانبداری می‌کرد، اما همینکه ریاض پاشا در ۱۸۷۹م به وزارت کشور رسید، ادیب به مخالفت با وی برخاست و سیاستهای او را به شدت مورد انتقاد قرار داد و به دنبال آن، طولی نکشید که هر دو نشریهٔ *التجارة* و *مصر* توقیف شد (همو،۱۴/۳؛حمزه، ۲۰/۲، ۲۳؛ مقدسی، ۴۱۴).

ادیب اسحاق دست از فعالیت مطبوعاتی برنداشت و در پی آن روزنامهٔ *مصر الفتاة* را در ۱۸۷۹م و سپس هفته نامهٔ *المحروسه* را در ۱۸۸۰م به همراه سلیم نقاش در اسکندریه منتشر کرد (طرازی، ۵۶/۳ـ ۵۷؛ یازجی، ۱۳۶؛ زیدان، *تاریخ*، ۵۷/۴)، اما فشارهای سیاسی و سختگیریهای حکومت مصر او را به جلای وطن واداشت و او در همان حال به فرانسه رفت و روزنامهٔ *مصر القاهره* را در آنجا منتشر کرد و بیشترین مقالات آن را به انتقاد از ریاض پاشا و سیاستهای او که در آن هنگام نخست وزیر بود، اختصاص داد (مروه، ۲۳۴؛ حمزه، ۲۴/۲). ادیب در فرانسه با نویسندگان و روزنامه‌نگاران بسیاری آشنا شد و افزون بر نگارش مقالات متعدد دربارهٔ مشرق زمین، کتاب *تراجم مصر فی هذا العصر* را در آنجا تألیف کرد (مقدسی، ۴۱۲-۴۱۳؛ آل جندی، ۳۴۸/۲). وی که به بیماری سل مبتلا بود، در پاریس چندان تاب نیاورد و به ناچار پس از ۹ماه اقامت در آن‌شهر به بیروت‌بازگشت و به‌درخواست مدیر روزنامهٔ *التقدم* سردبیری آن را بر عهده گرفت (بستانی، همانجا). ادیب یک سال در بیروت به سر برد، سپس در ۱۸۸۱م به دعوت توفیق پاشا (یا شریف پاشا در ۱۸۸۲م)، و به گفته‌ای به دعوت جمعی از دوستانش به مصر رفت و به عنوان منشی مجلس انتخاب شد. در همین زمان اجازهٔ انتشار مجدد روزنامهٔ مصر را گرفت، اما چون بیماریش شدت یافته بود، برادرش عونی اسحاق را به مدیریت آن برگزید و خود به نوشتن مقالاتی در آن بسنده کرد (مقدسی،۴۱۳؛آل جندی، همانجا).

در ۱۸۸۲م هنگامی که نهضت عرابی پاشا در مصر پاگرفت، ادیب اسحاق که از آزادیخواهان میانه‌رو بود، با این نهضت از در مخالفت درآمد. وی عرابی و قیام او را باعث باز شدن پای بیگانگان به کشور می‌دانست. از این رو در مقالات خود از رهبران آن به سختی انتقاد می‌کرد. در ابیاتی نیز آنان را دزدانی خواند که مایهٔ ذلت و سرافکندگی مصر شده‌اند (مقدسی، ۴۱۸ـ ۴۱۹). ادیب در همان سال ناگزیر به بیروت بازگشت و در آنجا قصیدهٔ طولانی و معروفش را در مدح شریف پاشا که حکومتش به دست عرابی سقوط کرده بود، سرود. همچنین سردبیری روزنامه *التقدم* را بار دیگر بر عهده گرفت و رمان *الباریسیة الحسناء* را که در اوایل جوانی ترجمه کرده بود، در ۱۸۸۴م به چاپ رساند. در همین زمان بیماری وی شدت یافت و به دستور پزشکان به مصر رفت و مدت کوتاهی را در قاهره و اسکندریه گذراند. سپس به بیروت بازگشت و در همانجا در ۲۹ سالگی درگذشت (حمزه، ۲۹/۲ـ ۳۲؛ آل جندی، ۳۴۸/۲ـ ۳۵۰). بیشتر منابع وفات وی را در ۱۸۸۵م نوشته‌اند (شیخو، ۱۱۷/۲؛ عبود، ۴۴۱؛ عبدالجلیل، ۲۹۷)، اما مجلهٔ *المقتطف* خبر مرگ وی را در شمارهٔ تموز ۱۸۸۴م به چاپ رسانده است (ص ۶۳۴).

دهه‌های ۸ و ۹ سدهٔ ۱۹ م را باید عصر تحول مطبوعات عربی دانست (یازجی، ۱۳۴) و ادیب اسحاق خود یکی از پیشگامان این تحول بود. مطبوعات در آن روزگار از لحاظ نثر و شیوهٔ بیان بسیار ضعیف بودند و به کارگیری نثر مسجع و صناعات بدیعی مایهٔ فخر همهٔ روزنامه نگاران بود. ادیب در تحول نثر مطبوعات و تغییر آن از صنعت گرایی و تکلف به روانی و ساده‌نویسی بسیار کوشید و نثر روزنامه‌ای را به مرتبه‌ای از شیوایی و استواری رساند و تحولی بنیادی در آن به وجود آورد (زیدان، *تاریخ*، ۵۷/۴؛ بستانی، ۳۵۸/۳).

آثار: ۱. *آثار الادهار*، در بیروت (۱۸۷۵م) به چاپ رسیده است؛ ۲. *ادب المقالة الصحفیة*، اثر مشترکی است از ادیب اسحاق، محمد عبده و عبدالله ندیم که در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۳. *الباریسیة الحسناء*، نمایشنامه‌ای است که او از فرانسه به عربی ترجمه کرده، و در بیروت (۱۸۸۴م) به چاپ رسانده است؛ ۴. *الدرر*، مجموعه‌ای است از

اشعار، سخنرانیها، رسائل و نمایشنامه‌های وی که به دست برادرش عونی اسحاق گردآوری، و در بیروت (۱۹۰۹م) منتشر شده است؛ ۵. دیوان *انیس الجلیس*، که برخی آن را به یوسف شلفون نسبت داده‌اند (نک: واندیک، ۴۸۲-۴۸۳؛ طرازی، ۱۲۱/۱)؛ ۶. *نزهة الاحداق فی مصارع العشاق*، در بیروت (۱۸۷۴م) به چاپ رسیده است.

آثـار یافت نشده: ۱. *تراجم مصر فی هذا العصر*؛ ۲. *غرائب الاتفـاق* (بستانی، ۲۲۶/۱۲؛ کحاله، ۲۲۲/۲).

برخی از آثار ادیب در زمان حیات وی از خانه‌اش به سرقت رفته است (EI[2]). اشعاری که او در سالهای جوانی سروده، به حدود هزار بیت می‌رسد و بیشتر غزل، مدح، عتاب و رثاست (زیدان، *تراجم*، ۹۵/۲).

مآخذ: آل جندی، ادهم، *اعلام الادب و الفن*، دمشق، ۱۹۵۸م؛ اسحاق، ادیب، «جمال الدین الافغانی»، *المنتخبات العصریة لدرس الآداب العربیة*، لنینگراد، ۱۹۲۸م؛ بستانی، بطرس، *ادباء العرب*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ حمزه، عبداللطیف، *ادب المقالة الصحفیة*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ دسوقی، عمر، *فی الادب الحدیث*، قاهره، ۱۹۷۳م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ همو، *تراجم مشاهیر الشرق*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ شیخو، لویس، *الآداب العربیة فی القرن التاسع عشر*، بیروت، ۱۹۱۰م؛ طرازی، فیلیپ، *تاریخ الصحافة العربیة*، بیروت، ۱۹۱۳-۱۹۱۴م؛ عبدالجلیل، ج.م.، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عبود، مارون، *ادب العرب*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ مروه، ادیب، *الصحافة العربیة*، بیروت، ۱۹۶۱م؛ *المقتطف*، قاهره، ۱۸۸۴م، شم ۱۰؛ مقدسی، انیس، *الفنون الادبیة و اعلامها*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ نجم، محمد یوسف، *المسرحیة فی الادب العربی الحدیث*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، قم، ۱۴۰۹ق؛ یازجی، کمال، *رواد النهضة الادبیة فی لبنان الحدیث*، بیروت، ۱۹۶۲م؛ نیز: EI[2].

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِسْحاق، اِمامْزاده، آرامگاه اسحاق بن موسی بن جعفر(ع) معروف به مشهد نور، از بناهای دورهٔ سلجوقی در شهرستان گرگان. این بنا در مرکز شهر گرگان، درگذر سرچشمه از محلهٔ سبزه مشهد قرار دارد و منابع جغرافیایی و تاریخی نیز تنها به ذکر نام آن اکتفا کرده، اطلاعاتی دربارهٔ ویژگیهای معماری بنا به دست نداده‌اند (نک: قورخانچی، ۲۵/۲؛ ستوده، ۵(۱)/۱۹۶؛ ملگونف، ۶۴؛ میرزاابراهیم، ۴۹؛ رابینو، ۲۴۴).

آراء محققان دربارهٔ این بنا تا حدودی متناقض است، چه برخی به استناد کتیبهٔ حک شده بر چارچوب در قدیمی ساختمان، آن را مربوط به سدهٔ ۹ق (مشکوتی، ۱۹۱) و برخی بدون ارائهٔ ادلهٔ کافی آن را متعلق به بناهای سدهٔ ۸ق (هوت، «آثار تاریخی...[1]»، 205، «معماری...[2]»، I/187) و شماری با توجه به تزیینات آجری بنا، مربوط به سدهٔ ۶ق (هیلن براند، 74) و یا اواخر سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷ق دانسته‌اند (سوسیک، 144-142)؛ اما با توجه به تاریخ ۵۲۵ق که بر صندوق چوبی مرقد امام زاده حک شده است (ستوده، ۵(۱)/۱۹۶-۱۹۷)، به نظر می‌رسد که بنا در این تاریخ ساخته شده باشد.

ویژگیهای معماری: این بنا با طرحی ۱۲ ضلعی و مقطع داخلی چهارگوش منظم به ابعاد ۷۴۰×۷۲۵ سانتی‌متر ساخته شده است. مصالح بنا از آجر است و لبه‌های هر ضلع بنا از ارتفاع ۵۰ سانتی‌متری کف موجود بر جدارهٔ دیوار شروع شده، تا زیر سقف ادامه می‌یابد (هیلن براند، 55؛ نقشه؛ تحقیقات). بنا از نظر نقشه شبیه آرامگاه خواجه اتابک کرمان مربوط به سدهٔ ۶ق/۱۲م (شرودر، 1025-1024، تصویر 360؛ نیز هیلن براند، 59) و برج مهماندوست دامغان است (همانجا؛ نیز: نک: گدار، IV(2)/259). بنا دارای ۳ ورودی است. ورودی کنونی ساختمان در جنوب شرقی و رو به محوطهٔ حیاط و فضای باز امامزاده قرار دارد. در طرحی که دهِل در ۱۲۶۴ق/۱۸۴۸م از بنا تهیه کرده، این ورودی وجود نداشته است؛ به نظر می‌رسد که این مدخل بعدها در نتیجهٔ تغییرات در بنا، ایجاد شده باشد (نک: هیلن براند، تصویر شم IIIa). ورودی دیگر در جهت شمال غربی قرار داشته، و به‌نظر هیلن‌براند مدخل اصلی آرامگاه بوده است (ص 63). سومین مدخل در شمال شرق بنا قرار دارد و درِ قدیمی ساختمان در این ورودی نصب شده است (نک: دنبالهٔ مقاله). در بخش داخلی بنا ضریحی فلزی مشبک به طول ۳۲۶ و عرض ۲۳۰ و ارتفاع ۲۸۰ سانتی‌متر قرار دارد که محافظ صندوق چوبی مرقد است (ستوده، ۵(۱)/۱۹۶).

از نوع پوشش اصلی بام این بنا اطلاعی در دست نیست (سوسک، 142). احتمالاً بام اصلی را بالاتر از سطح کنونی آن ساخته بوده‌اند (نک: هیلن براند، 57 ,56). به نظر هیلن براند قرنیزهای موجود در بنا امکان دارا بودن پوشش گنبدی چند وجهی یا مخروطی شکل را برای آن مطرح می‌سازد (نک: شکلهای شم 9-4). پوشش کنونی بام، شیروانی است.

تزیینات بنا:

نمای بیرونی: بخش پایینی بنا تا حدود ۲ متر بالاتر از کف کنونی حیاط فاقد تزیینات، و تنها شامل آجرچینی ساده است. بدنهٔ بیرونی بنا را نیز قاب بندیهای آجری همراه با تزییناتی از همین جنس در مرکز و بخشهای بالایی بدنه مزین ساخته است. درون قاب بندیهای آجری فرورفتگیهایی به عمق یک آجر وجود دارد و بزرگی این قاب بندیها سبب شده است که نقوش پیچیدهٔ آجرکاری که غالباً در هیچ یک از بدنه‌ها تکراری نیست، به آسانی در زمینهٔ سادهٔ آجری، جای گیرد. هر بدنه به طور کامل دارای طرح تزیینی آجری است که حاشیهٔ آن نیز با زنجیره‌هایی تزیینی از جنس سفال بی لعاب و با اشکالی چون ستاره‌ها و لوزیها استادانه کار شده است (هیلن براند، شکلهای شم 25-24، نیز تصویر IXa؛ نیز نک: سوسک، 144). پیچیدگی طرحهای آجرکاری بنای امام زاده اسحاق چنان است که به نظر برخی نوعی خطاطی (نک: همو، 143-142) و یا خط کوفی در شکل آجرهای مربع شکل در قاب بندیهای هر یک از بدنه‌ها به چشم می‌خورد (نک: هیلن براند، 61، نیز تصویرهای شم Va-VIb، ص 73، طرحهای شم 16-10). اما به نظر می‌رسد که این

1. «Islamic Monuments...» 2. «Islamic Architecture»

طرحها، طرحهای آجری هندسی است که می‌توان مشابه‌آن را بر روی بخشی از منارهٔ مسجد جامع استراباد، مشاهده کرد (نک: هوت، «آثار تاریخی»، 205-204). در بالای قاب بندیهای بزرگ هر بدنه ــ بجز ورودی شمال غربی ــ و در امتداد همان قاب و ادامهٔ تزیینات آجری، با فاصلهٔ ۳ تا ۴ ردیف، رگچین آجری مشبک کاری تا زیر قرنیز دیده می‌شود (تحقیقات). به نظر هیلن براند، معمار آگاهانه قاب بندیهای بزرگ را برای بهتر نمایاندن اثر خود برگزیده است، اما مشبک کاریهای آجری بالای آن، جلوهٔ قابهای بزرگ بدنه با نقشهای پیچیدهٔ آجرکاری را ندارد (ص 63-62).

ورودیها: بخش اعظم تزیینات آجری سردر ورودی اکنون از میان رفته، و به هنگام بازدید هیلن براند از بنا، جای آن را پنجرهٔ مشبکی گرفته بوده است؛ حال آنکه اکنون دو دستگاه تهویه به جای آن تعبیه کرده‌اند (همو، تصویر شم I؛ تحقیقات). ورودی شمال شرقی، درون بدنه‌ای فاقد قاب بندی آجری، چون دیگر بدنه‌ها قرار دارد. درون طاق نمای بالای ورودی، ۴ ردیف مقرنس و در قسمت میانی آن، نقوشی با طرح ستاره به چشم می‌خورد (نک: هیلن براند، 64، نیز تصویر شم VIIb). بر لبهٔ درونی طاق طرحهای گل و گیاه همراه با کاشی فیروزه‌ای رنگ دیده می‌شود. در دو گوشهٔ مثلث شکل پیشانی طاق نما با استفاده از کاشی فیروزه‌ای، ستاره‌های سه گوش و شش گوش پدید آورده‌اند. هیلن براند تزیینات کاشیهای کار شده را مربوط به دورهٔ سلجوقی (نک: ص 61)، و سوسک تاریخ آن را پس از، آجرکاری عصر سلجوقی و حداقل یک سده پس از آن می‌داند (ص 144). بر سر در ورودی شمال غربی نیز طاق نمایی شکل گرفته از دالبرهای پی در پی قرار دارد که با مجموعه‌ای از مقرنس تزیین شده است و به رغم استفاده از آجر در آن، طرحی شبیه به گچ کاری را نشان می‌دهد. در نمای درونی و بیرونی مقرنس و حتیٰ در میان لبهٔ چندگانهٔ دالبرها تزیینات آجری مشبک به شکل مربع، چند ضلعی و ستاره‌ای دیده می‌شود. بالاتر از بخش مقرنس، تزیینات آجری مشبک کاری درون یک قاب بندی آجری تا زیر قرنیز سقف ادامه یافته است و این بخش از نظر ارتفاع و سبک کار با تزیینات دیگر بدنه‌ها تفاوت دارد (هیلن براند، 65-64).

ضریح و مرقد: ضریح فلزی دارای کتیبه‌هایی از آیاتی از سوره های ۹۱ و ۹۳ قرآن مجید در ۴ جانب خود و نیز اشعاری در وصف امام زاده است. در ضلع شرقی نام خطاط، احمد نجفی زنجانی و تاریخ ۱۳۸۴ق حک شده است (نک: ستوده، ۵(۱)/۱۹۸- ۱۹۹). مرقد نیز در وسط محوطهٔ درونی بنا کار گرفته از گچ است و بر روی ۴ بدنهٔ آن آیاتی از قرآن مجید به خط کوفی ممتاز باقی مانده (مشکوتی، ۱۹۱) که به نظر می‌رسد تاکنون به درستی قرائت نشده است. بر روی مرقد، صندوق چوبی مشبکی نهاده‌اند و آیت الکرسی (بقره/۲/۲۵۵-۲۵۷) به خط کوفی قدیم بر حاشیهٔ بالای صندوق و بسیار گود کنده شده است (ستوده، ۵(۱)/۱۹۶-۱۹۷). این کتیبه از بخش بالای ضلع غربی صندوق آغاز شده، و در ضلع شمالی تا ضلع شرقی امتداد یافته است و در ضلع جنوبی با تاریخ ۵۲۵ق خاتمه می‌یابد (همانجا).

محراب: در ضلع جنوب غربی بنا محرابی با گچ بری بسیار زیبا و پرکار وجود دارد (همو، ۵(۱)/۱۹۶) که به صورت گود و برجسته و بدون استفاده از رنگ در تزیینات، کار شده است. احتمالاً بخشهای دیگر محراب نیز دارای تزیینات گچ بری بوده، و اکنون تنها لچکیهای طرفین قوس محراب و تا اندازه‌ای حاشیهٔ آن باقی مانده است (هیلن براند، 66). در زاویهٔ درونی طاق محراب دو ستون باریک گچی دیده می‌شود که تزیینات گچ کاری درون طاقچه، میان آن قرار دارد. تزیینات این بخش شامل چند قطعهٔ مشبک و چند پیچک زنجیره‌ای است. به گفتهٔ هیلن براند این نوع قاب بندیها برگرفته از گچ‌بریهای سامره است و نمونهٔ تزیینات آن نیز در مسجد جامع نایین وجود دارد (ص 69؛ نیز نک: هرتسفلد، I(2)/73، تزیین شم 171، نیز 87، تزیین شم 241؛ پوپ، VIII/268، تصویر شم C). در هر یک از لچکیهای محراب، شمسه‌ای با حاشیهٔ گل‌دار وجود دارد که در مرکز شمسه کلمهٔ «الله» به خط نسخ کنده شده است. فضای باقی ماندهٔ درون هر لچکی و طاق محراب با تزییناتی چون بته جقه‌های مشبک و پیچک پر شده است. روی هر یک از نقوش یاد شده با سوراخهایی متعدد اشکال هندسی بدیعی پدید آمده که قابل مقایسه با گچ‌بریهای سامره است (نک: هیلن براند، تصویر شم XIa؛ هرتسفلد، I(2)/48، تزیین شم 53، نیز 81-80، تزیین شم 114). در حاشیهٔ گچ بری شدهٔ قوس جناغی محراب، کتیبه‌ای به خط کوفی مزین وجود دارد که با قراین موجود بخشی از آن تخریب شده است. کتیبه از سمت راست محراب از آیهٔ ۱۶ سورهٔ آل عمران آغاز، و ادامهٔ آن یعنی بخشی از آیهٔ ۱۷ به صورت معکوس در زیر همان کتیبه کنده‌کاری شده است. الفبای کوفی کتیبه دارای تزیینات پیچیده‌ای است. همچنین معکوس نوشتن بخشی از آن نیز سبب درهم تنیدگی خطوط و دشواری در قرائت آن شده است (نک: هیلن براند، 73-71).

درِ قدیمی: تزیینات این در به شیوهٔ کنده‌کاری و نقوش گل و برگ و طرح ترنجی در وسط است. بر چهارچوبهٔ این در کتیبه‌ای کنده‌کاری شده که نخستین بار توسط رابینو قرائت شده است (ص ۲۴۴). از قرائت جدید چنین برمی‌آید که رابینو در خواندن برخی اسامی و کلمات به خطا رفته است (نک: ستوده، ۵(۱)/۱۹۷-۱۹۸). به نوشتهٔ کتیبهٔ موجود، این در به فرمان امیر بهادر فرزند امیر جلال‌الدین بایزید و توسط فردی به نام حاجی محمد در تاریخ ۸۵۷ق (قس: مشکوتی، همانجا) ساخته شده، و وقف بنای معروف به مشهدنور گردیده است (نک: ستوده، همانجا).

حفاظت و نگهداری بنا: به‌سبب نوسازی و تغییراتی که در دوره‌های مختلف بر روی بنا انجام گرفته، به تزیینات آجری برخی از نقاط بدنه آسیب رسیده است (نک: هیلن براند، 66-65). به نظر می‌رسد که بیشترین مرمتهای بنا در دورهٔ قاجار انجام گرفته باشد (همانجا). بنابر اسناد موجود در مرکز میراث فرهنگی استان مازندران، تمهیدات حفاظتی چون مرمت در قدیمی امام زاده، محوطه‌سازی بنا و تعویض آجرهای فرسودهٔ داخل آن در طی سالهای ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۸ش انجام

گرفته است.

مآخذ: راینو، ه. ل.، *سفرنامهٔ مازندران و استراباد*، ترجمهٔ غلامحسین وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ستوده، منوچهر، *از آستارا تا استاراباد*، تهران، زیر چاپ؛ قورخانچی، محمدعلی، *نخبهٔ سیفیه*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۰ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ ملگونف، *سفرنامه*، ترجمهٔ مسعود گلزاری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ میرزا ابراهیم، *سفرنامهٔ استراباد و مازندران و گیلان...*، به کوشش مسعود گلزاری، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نقشه (پلان امامزاده نور)، سازمان ملی حفاظت آثار باستانی ایران، دفتر فنی مازندران، ۱۳۵۹ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Godard, A., *Āthār-é Īrān*, Paris, 1949; Herzfeld, E., *Der Wandschmuck der bauten von Samarra und seine Ornamentik*, Berlin, 1923; Hillenbrand, R., «Saljūq Monuments in Iran. V. the Imāmzāda Nūr, Gurgān», *Iran*, London, 1987, vol. XXV; Hutt, A., «Islamic Monuments in Kirmān and Khurāsān Provinces», *Iran*, London, 1970, vol. VIII; id & L. Harrow, «Islamic Architecture», *Iran*, London, 1977, vol. I; Pope, A.U., *A Survey of Persian Art*, London, 1967, vol. VIII; Schroeder, E., «The Seljūq Period», Ibid; Soucek, P., «Iranian Architecture: the Evolution of a Tradition», *Highlights of Persian Art*, Colorado, 1979.

جواد نیستانی

اِسْحاقْ اَفَنْدی، یا خواجه اسحاق (۱۱۸۸-۱۲۵۱ق/۱۷۷۴-۱۸۳۵م)، ریاضی‌دان و مهندس دورهٔ عثمانی. وی در نارده (یا نارته، یا آرته) واقع در جنوب یانیه (اکنون تابع آلبانی) زاده شد و از این جهت به یانیوی نیز شهرت یافته است. پدرش یهودی بود، اما به اسلام گروید و نام عبدالله بر خود نهاد. اسحاق پس از مرگ پدر به استانبول رفت و به یادگیری ریاضیات و نیز زبانهای شرقی و غربی پرداخت (سامی، ۸۹۹/۲-۹۰۰، ۴۵۴۲/۶-۴۵۴۳، ۴۷۸۸-۴۷۸۹؛ «دائرة المعارف...[1]»، XX/231؛ آدیوار، 196؛ اونات، 106, 93-90؛ ثریا، ۳۲۸/۱؛ EI²؛ *بستانی*).

به‌گفتهٔ اونات (ص 94-89) اسحاق در ۱۲۲۱ق/۱۸۰۶م مترجم بحریهٔ عثمانی بود و در این مقام مأمور مذاکره با فرستادهٔ انگلستان دربارهٔ استحکامات ساحلی کشور خویش شد و در این مذاکرات توانست سیاست دولت متبوع خود را پیش برد (نیز نک‍: ثریا، همانجا؛ آقچورا، 129). در ۱۲۳۱ق/۱۸۱۶م معلم ریاضیات در آموزشگاه مهندسی نظامی شد و در ذیقعدهٔ ۱۲۳۹/ژوئیهٔ ۱۸۲۴ در دیوان همایون نیز به عنوان مترجم به‌کار پرداخت و در ۱۲۴۲ق به مقام سرخلیفگی رسید. در ۱۲۴۴ق/۱۸۲۸م، پرتو افندی (پرتو پاشای بعدی)، رئیس دیوان همایون یا رئیس الکتاب، اسحاق افندی را که رقیبی نیرومند برای خویشتن می‌شمرد، از این مقام برکنار ساخت و چنانکه گفته می‌شود، با توسل به دستاویزهایی، مقامات مسئول را بر آن داشت تا اسحاق را به عنوان ناظر ساختمان دژهای مرزی به بالکان فرستادند. در ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م اسحاق از بالکان بازگشت و به کار در آموزشگاه مهندسی نظامی ادامه داد و در رجب همان سال سرمدرس آموزشگاه شد. آنگاه به اصلاح برنامه‌های آموزشی و تجدیدنظر در نظام گزینش استادان و معلمان آموزشگاه همت گماشت. سیدعلی افندی (سیدعلی پاشای بعدی)، سرمدرس سابق آموزشگاه که اینگونه اصلاحات را خوش نداشت، به تحریک پرداخت تا سرانجام، اسحاق افندی را برای سرپرستی مرمت ساختمانهای مذهبی به مدینهٔ منوره فرستادند. وی به هنگام بازگشت به استانبول در سوئز درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (بروسه‌لی، ۲۵۴/۳؛ «دائرة المعارف»، نیز ثریا، همانجاها؛ قس: EI²).

اسحاق افندی بجز زبانهای شرقی همچون عربی، عبری و فارسی، با زبانهای لاتین، یونانی و فرانسه نیز آشنا بود. حافظه‌ای بسیار نیرومند داشت و گفته می‌شود که ضمن سفر حج، در مدت ۳ ماه *قرآن* را حفظ کرد (بروسه‌لی، همانجا؛ سامی، ۸۹۹/۲-۹۰۰؛ بانارلی، 820).

وی در کنار وظایف اداری و آموزشی خویش، به کار تصنیف نیز می‌پرداخت و عمدهٔ شهرت او نیز از همین باب است. اثر عمدهٔ وی با عنوان *مجموعهٔ علوم ریاضیه* در ۴ مجلد در استانبول منتشر شد (۱۲۴۷-۱۲۵۰ق/۱۸۳۱-۱۸۳۴م). بیشتر مطالب این مجموعه از منابع فرانسوی در زمینهٔ ریاضیات، فیزیک، شیمی، هیأت و زمین‌شناسی ترجمه شده است. این مجموعه از نظر علمی ارزش چندانی ندارد، اما نخستین کتابی است که به زبان ترکی دربارهٔ دانشهای جدید منتشر شده است. در این کتاب اصطلاحات علمی بسیاری، برساخته از واژگان عربی، مانند مولد الماء در برابر هیدرژن، مولد الحموضه در برابر اکسیژن، به‌کار رفته است که تا چند سالی پس از فروپاشی دولت عثمانی و مدتها پس از آن در کشورهای عربی همچنان متداول بود. تألیفات اسحاق افندی نقش بزرگی در نشر علوم غربی در ترکیه و کشورهای عربی داشته است (سامی، همانجا؛ بروسه‌لی، ۲۵۴/۳-۲۵۵؛ ثریا، بانارلی، همانجاها).

آثار: گذشته از *مجموعهٔ علوم ریاضیه*، این آثار نیز از او به چاپ رسیده است: ۱. *آلات کیمیویه* (رساله دربارهٔ ابزارهای آزمایشهای شیمیایی). ۲. *اصول استحکامات*. ۳. *اصول الصیاغه* (یا *الاصاغه*)، در شیوهٔ استفادهٔ درست از سلاحهای آتشین و شرح ویژگی فلزات به‌کار رفته در ساختن آنها و چگونگی ساختن توپ. ۴. *تحفة الامراء*، دربارهٔ اردوسازی و نگهداری دژها. ۵. *دکز لغمی رساله سی* (رساله دربارهٔ لای دریا). ۶. *عکس المرایا فی اخذ الزوایا*، دربارهٔ کاربرد برخی از ابزارهای رصد. ۷. *قواعد سامیه*، در تخطیط اراضی. ۸. *کره رساله‌سی* (رساله دربارهٔ کره). ۹. *نصب الخیام*، دربارهٔ اصول بر پا کردن چادر به هنگام لشکرکشی. این کتاب در ۱۲۴۲ق چاپ شد (بروسه‌لی، ۲۵۵/۳؛ بغدادی، ۲۰۳/۱؛ بانارلی، همانجا؛ اوزگه، 1980).

ترجمهٔ اثری از زبان فرانسه با عنوان *خانهٔ زراع* از او برجای مانده است (سامی، ۹۰۰/۲).

مآخذ: بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ بستانی؛ بغدادی، هدیه؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی* (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ نیز:

1. *Türk*...

Adivar, A. A., *Osmanlı türklerinde ilim*, Istanbul, 1943; Akçura, Y., *Osmanlı devletinin dağılma devri*, Ankara, 1985; Banarlı, N.S., *Türk edebiyâtı târihi* , Istanbul, 1971 ; EI[2] ; Özege , M. S., *Eski harflerle basılmış türkçe eserler katalagu*, Istanbul, 1979, vol.V; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1972; Unat, F.R., «Başhoca İshak Efendi», *Belleten*, 1964, vol. XXVIII, no. 109.

محمدعلی مولوی

اِسْحاقِ بْنِ اَحْمَدِ سامانی، ابویعقوب (د ۳۰۱ق/۹۱۴م)، از امیرزادگان مشهور سامانی که در ایام امارت نصربن احمدبن اسماعیل، در سمرقند به ادعای فرمانروایی برخاست.

از احوال او اطلاع مختصری در دست است. نخستین بار از اسحاق در واقعهٔ نزاع میان دو برادرش امیر نصر و اسماعیل بن احمد سامانی (ﻫ م) یاد شده که او جانب اسماعیل را گرفته بود (۲۷۳ق). سال بعد در جنگ میان نصر و اسماعیل هم اسحاق در لشکر اسماعیل بود و در آغاز پیکار شکست خورد و به غرب گریخت و سپس امیر اسماعیل او را باز آورد و به جنگ نصر رفتند (نرشخی، ۱۱۵-۱۱۶). به همین سبب چون اسماعیل بن احمد پس از مرگ نصر (۲۷۹ق) امارت ماوراء النهر یافت، اسحاق را حکومت فرغانه داد (مدرس، ۲۶۶). روایت سمعانی (۲۵/۷) که از اسحاق به عنوان رئیس دیوان مظالم بخارا یاد کرده، می‌بایست مربوط به دوران حکومت امیراسماعیل بر بخارا و پیش از مرگ امیرنصر بن احمد بوده باشد. به هر حال، چنین می‌نماید که اسحاق از اواخر عمر برادرش اسماعیل حکومت سمرقند داشته است، زیرا هنگامی که اسماعیل درگذشت (۲۹۵ق) و جانشین و پسرش احمد خواست به ری رود، به صوابدید یکی از ارکان دولت که او را از شورش عمویش اسحاق بیم می‌داد، به سمرقند رفت و اسحاق را گرفت و به بخارا فرستاد؛ یا به روایتی او را به بخارا نزد خود خواند و به زندانش افکند (گردیزی، ۳۲۵-۳۲۶؛ ابن اثیر، ۷/۸). اسحاق همچنان در بخارا بود تا در ۲۹۸ق امیر احمد او را آزاد کرد و به امارت سمرقند و فرغانه بازگردانید (همو، ۶۱/۸).

چون امیر احمد در ۳۰۱ق کشته شد و پسر خردسالش نصر در بخارا بر تخت نشست، اسحاق در سمرقند به عنوان بزرگ سامانیان سر برداشت و مردم را به اطاعت از خود خواند و به خلیفهٔ بغداد هم نامه نوشت تا موافقت او را به دست آورد. پسرش الیاس نیز در سمرقند به یاری پدر برخاست و پسر دیگرش ابوصالح منصور در نیشابور بر ضد نصر قیام کرد و برخی شهرهای خراسان را گرفت. از این سوی، حمویة ابن علی سپهسالار نصر به پیکار اسحاق رفت. در رمضان ۳۰۱ بر در بخارا جنگ شد و اسحاق تاب نیاورد و به سمرقند گریخت، اما باز تدارک جنگ دید و این بار هم ناکام ماند و به سمرقند بازگشت. حمویة بن علی سر در پی او نهاد و شهر را به زور تصرف کرد و کار را بر اسحاق که پنهان شده بود، چنان سخت گرفت که امان خواست و حمویه او را امان داد و به بخارا فرستاد. در این میان منصور بن اسحاق نیز در خراسان بمرد و شورش به یک بار فرو نشست.

اسحاق در بخارا بود تا همانجا درگذشت (طبری، ۱۴۷/۱۰-۱۴۸؛ نرشخی، ۱۳۰؛ ابن اثیر، ۷۸/۸، ۸۰؛ قس: سمعانی، همانجا). اسحاق نیز چون پدر و برادرانش اهل علم بود و کسانی از محدثان از او روایت کرده‌اند (نک: سمعانی، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مدرس رضوی، محمدتقی، تعلیقات بر *تاریخ بخارا* (نک: هم، نرشخی)؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ ابونصر احمد بن محمد، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش.

صادق سجادی

اِسْحاقِ بْنِ حُسِیْن، مؤلف کتاب جغرافیایی *آکام المرجان* که احتمالاً در سدهٔ ۴ یا ۵ ق می‌زیسته است.

آگاهیهای ما دربارهٔ اسحاق که در برخی مآخذ، به نام او عنوان «منجّم» نیز افزوده شده (نک: دنبالهٔ مقاله)، بسیار اندک است؛ بنابراین توجه بیشتر پژوهشگران به کتاب بازمانده از او، *آکام المرجان*، معطوف شده است و در این کتاب مختصر هم آنچه به دوران زندگی وی مربوط باشد، جز به مدد حدس و گمان به‌دست نمی‌آید.

از بررسی دقیق این اثر چنین برمی‌آید که مؤلف به احتمال بسیار، اهل اندلس یا مغرب بوده است، زیرا افزون بر استفاده از برخی تعبیرات خاص آن منطقه (نک: کراچکوفسکی، ۲۲۹/۱)، تفصیلی برخلاف معمول خود دربارهٔ اندلس به‌دست می‌دهد که تا حدی مؤید این نکته است (اسحاق، ۳۰-۳۳؛ نیز نک: کُداتسی، 8؛ مینورسکی، 141). همچنین با توجه به اینکه وی ذکری از شهر تِنّیس افریقا که در ۲۶۲ق احداث شده، در کتاب خود آورده (نک: ص ۲۳)، می‌توان او را جزو رجال پس از سدهٔ ۳ق قرار داد. از سوی دیگر، سکوت او دربارهٔ شهر مراکش که احداث آن در ۴۵۴ق صورت گرفت، تعلق او را به دورانی پس از این تاریخ، بعید جلوه می‌دهد (کداتسی، کراچکوفسکی، همانجاها؛ GAL,S,I/405).

گذشته از اینها، ادریسی، از جمله مآخذ خود در تألیف *نزهة المشتاق*، از کتابی بدون عنوان، اثر «اسحاق بن حسن منجم»، یاد می‌کند (۵/۱-۶) که برخی از پژوهشگران به‌رغم مغایرتی که در این مورد در نام پدر اسحاق وجود دارد، گفته‌اند مقصود مؤلف *آکام المرجان* است (نیز نک: گریفینی، 79؛ کداتسی، 7، به نقل از نالینو). اما ابن خلدون که به همین بخش از کتاب ادریسی دربارهٔ منابع او استناد کرده، همین نام را به گونهٔ ابن اسحاق منجم آورده است (ص ۵۳) و در جای دیگری نیز از همین *مقدمه*، از ابن اسحاق منجم تونسی نام می‌برد که به گفتهٔ او، از رجال اوایل سدهٔ ۷ ق بوده است (ص ۴۸۹). کداتسی برای ردّ نظر نالینو که می‌گوید مقصود ادریسی، همین اسحاق مؤلف *آکام المرجان* است، احتمال می‌دهد که مقصود از «اسحاق منجم» نزد ادریسی، نه اسحاق ابن حسین مؤلف *آکام المرجان*، بلکه ابن اسحاق تونسی است (همانجا). اما از آنجا که وفات ادریسی در حدود سال ۵۶۰ق/۱۱۶۵م اتفاق افتاده است و با توجه به تصریح ابن خلدون به تعلق ابن اسحاقِ مذکور به اوایل سدهٔ ۷ق، احتمال کداتسی بی‌وجه به‌نظر می‌رسد (نیز

نک: کراچکوفسکی، ۲۳۰/۱؛ زوتر، 143-142). ادریسی در اثر دیگر خود، *انس المهج* نیز از «اسحاق بن حسین منجم» نام برده است (ص ۴؛ نیز نک: کداتسی، همانجا؛ مونس، ۱۹۷، حاشیهٔ ۲). اما استفادهٔ ادریسی از *آکام المرجان* بعید به نظر می‌رسد، خاصه که او به منابع کتاب اسحاق دسترسی داشته، و خود به شماری از آنها در صدر کتاب اشاره کرده است؛ مگر آنکه فرض کنیم، *آکام المرجانِ* موجود، نسخهٔ مختصر شده‌ای از کتابی مفصل‌تر است که مورداستفادهٔ ادریسی قرار گرفته بوده است (نیز نک: دنبالهٔ مقاله). به هرحال، در اینکه همین *آکام المرجانِ* موجود، از مآخذ ادریسی بوده است، دلیل متقنی در دست نیست.

اثر اسحاق بن حسین که عنوان کامل آن *آکام المرجان فی اوصاف المدائن المشهورة فی کل مکان* است، چنانکه از نام آن پیداست، نوشتهٔ مختصری است دربارهٔ شهرهای مشهور در سرزمینهای اسلامی و با شرحی مختصرتر دربارهٔ برخی نقاط دیگر. تنها نسخهٔ شناخته شده از این کتاب در آمبروزیانا است و آنجلا کُداتسی، خاورشناس ایتالیایی، متن آن را با مقدمهٔ دقیقی در وصف نسخه و تحلیل موارد آن، در ۱۹۲۹م، ضمن «مجموعهٔ لینچئی[1]» در رم منتشر کرد؛ اما پیش از او، نالینو و گریفینی نسخهٔ کتاب را بررسی و معرفی کرده بودند (گریفینی، 80-79؛ کداتسی، 1).

کتاب پس از بسمله، بدون خطبه، با جملهٔ «قال اسحاق بن حسین رحمه الله تعالی» آغاز می‌شود و مؤلف مطالب خود را با «ذکر مدینة مکة المشرفه» شروع می‌کند؛ سپس به ذکر مدینة النبی و بیت‌المقدس می‌پردازد (ص ۱-۴). نخستین شهر پس از این ۳ شهر مقدس، بغداد است (ص ۴). کتاب نظم خاصی ندارد و مؤلف تنها به ذکر شهرهای مشهور بسنده کرده است. اطلاعات ذیل نام هر شهر بسیار اندک است و بخش بیشتر آن نیز به موقعیت نجومی شهرها اختصاص یافته است. به گفتهٔ کداتسی (ص 2)، گویا در اینگونه موارد، مؤلف یک نقشهٔ جغرافیایی پیش‌رو داشته است. بیان ویژگیهای طبیعی و مذهبی بلاد نیز در این اثر چندان به‌چشم نمی‌خورد و مؤلف به‌ندرت گاهی به این موضوعات و خاصه مذهب غالب مردم یک ناحیه، توجه می‌کند (مثلاً دربارهٔ حضرموت، نک: ص ۱۱). *آکام المرجان* چنان مختصر است که کداتسی احتمال داده است این کتاب نسخهٔ خلاصه شده‌ای از کتابی مفصل‌تر بوده باشد (همانجا؛ نیز نک: کراچکوفسکی، ۲۲۹/۱)؛ با اینهمه، مؤلف خود در یک‌جا به تمایل به اختصار و ایجاز در این اثر اشاره کرده است (ص ۲۸). کتاب با ذکری از بلاد خزر و ترک پایان می‌یابد (نک: ص ۳۸ به بعد).

اسحاق بن حسین به منابع خود اشاره نمی‌کند، تنها در یک جا (ص ۱۵) دربارهٔ تاریخ فتح اصفهان می‌گوید «قال قتیبة» که گویا مقصود او ابن قتیبه است، ولی مطلب مورداستناد او در کتاب *المعارف* ابن قتیبه ــ که می‌توان چنین اطلاعاتی را در آن سراغ گرفت ــ دیده نمی‌شود (نیز نک: کداتسی، 4-3؛ قس: سعد، ۷، که ابن‌قتیبهٔ دینوری را با دینوری مؤلف *الاخبار الطوال* خلط کرده است).

آکام المرجان با برخی مآخذ جغرافیایی کهن، مانند آثار ابن رسته، ابن خردادبه و یعقوبی اشتراک مطلب دارد؛ اما در چند جا، خاصه در چندین شهر ایران، شباهت نوشتهٔ اسحاق بن حسین با *البلدانِ* یعقوبی چنان است که گویا از روی آن نوشته شده است، مثلاً همدان (ص ۱۴؛ نیز نک: یعقوبی، ۲۷۲)، ری (ص ۱۵، نیز نک: یعقوبی، ۲۷۵-۲۷۶) و جرجان (ص ۱۷؛ نیز نک: یعقوبی، ۲۷۷). در پاره‌ای موارد نیز قرابت *آکام المرجان* با اثر ابن خردادبه و ابن رسته مشهود است (نک: مینورسکی، 141). گرچه دیگر محققان تأثیر کتاب جیهانی، معروف به *المسالک و الممالک* را نیز در این کتاب بعید ندانسته‌اند (نک: کراچکوفسکی، ۲۳۰/۱)، اما چنانکه مینورسکی به‌درستی گفته است (ص 149)، احتمالاً این تأثیر به‌سبب استفادهٔ اسحاق بن حسین از مآخذ واسطه است، نه به‌طور مستقیم از کتاب جیهانی.

دو بخش پایانی کتاب *آکام المرجان* ــ که با متن اصلی متفاوت به نظر می‌رسد ــ مغشوش است و با آنکه گویا مؤلف، این دو بخش را از بخشهای مربوط به خزر و بُرداس و بلغار در اثر ابن رسته برگرفته، اما به عللی در آن خلط و آشفتگی روی داده است. مینورسکی در پژوهش عالمانه‌ای در مقایسه با دیگر منابع و خاصه ابن رسته، این بخش را مجدداً تصحیح کرده، و پیرامون کتاب و مؤلف و به‌ویژه بخش مذکور، به نکات ارزشمندی اشاره کرده است (ص 150-141).

کتاب *آکام المرجان* را یک‌بار دیگر، فهمی سعد در ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م، براساس چاپ کداتسی، در بیروت منتشر کرد و ترجمهٔ فارسی آن به قلم محمدآصف فکرت در ۱۳۷۰ش براساس چاپ بیروت، در مشهد چاپ و منتشر شده است.

مآخذ: ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ادریسی، محمد، *انس المهج و روض الفرج*، چ تصویری، به‌کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ همو، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اسحاق بن حسین، *آکام المرجان*، به‌کوشش آنجلا کداتسی، بغداد، مکتبة المثنی؛ سعد، فهمی، مقدمه بر *آکام المرجان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ کراچکوفسکی، ا. ی.، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح‌الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۳م؛ مونس، حسین، *تاریخ الجغرافیة و الجغرافیین فی الاندلس*، مادرید، ۱۹۶۷م؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، به‌کوشش دخویه، ۱۸۹۲م؛ نیز:

Codazzi, A., introd. *Akām*... (vide: PB, Eshāq-e-bn-e Hoseyn); GAL,S; Griffini, E., «Die jüngste ambrosianische... Handschriften» , ZDMG, 1915,vol.LXIX;Minorsky,V.,«The Khazars and theTurks in the *Ākām al-Marjān*, *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1937-1939, vol. IX; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

علی بهرامیان

اِسْحاقِ بْنِ حُنَیْن، ابویعقوب اسحاق بن حنین بن اسحاق عبادی، پزشک و مترجم آثار علمی یونانی (د ربیع‌الآخر ۲۹۸/دسامبر ۹۱۰). وی در یک خانوادهٔ نسطوری از قبیلهٔ عباد حیره زاده شد. اسحاق در کنار پدرش، پزشک و مترجم نامدار، حنین بن اسحاق،

1. *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei.*

و عمـه‌زاده‌اش، حبیش (هـ م م)، یکی از ۳ دانشمند هنرور سخن دانی است که شالودهٔ مکتب حنین را بنیان نهادند و در نقل دانشهای یونانی به جهان اسلام، برجسته‌ترین نقش را داشتند و به همت ایشان، طالبان معرفت در سرزمینهای اسلامی، با مهم‌ترین بخشهای میراث علمی یونانیان آشنایی یافتند. وی نزد پدر، و نیز پزشکان مصر و انطاکیه دانش آموخت؛ پزشکی برجسته و مترجمی توانا شد و از توجه و عنایت خلفای عباسی، از متوکل تا مکتفی، و احترام و اعتماد قاسم بن عبیدالله وزیر معتضد برخوردار بود. او را در شمار ندیمان مکتفی نیز شمرده، و گفته‌اند که این خلیفه در تعیین فرزندش به ولایت عهد، نظر او را خواسته، و او با توجه به احکام نجوم پیش بینی کرده است که خلافت به فرزند مکتفی نخواهد رسید (ابن‌ندیم، ۳۴۳؛ بیهقی، ۴ـ ۵؛ ابن‌خلکان، ۲۰۶/۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰/۱ـ۲۰۱؛ قفطی، ۱۷۲؛ انطاکی، ۱۹/۱؛ گیوم، 251؛ مایرهوف، 320-316؛ سامرایی، ۴۵۹/۱ـ ۴۶۰).

اسحاق در آگاهی از دانشهای یونانی و آشنایی با زبانهای یونانی و سریانی و هنر ترجمه در ردیف پدرش، و در فصاحت بیان در زبان عربی از پدرش برتر بوده است. وی با گروهی از دانشمندان که در پیرامون متکلم شیعی حسن بن نوبخت گرد آمده بودند، رابطه داشت و بنا به قولی به اسلام گرویده بود (ابن ندیم، ۲۲۵، ۳۴۳؛ بیهقی، ۵). ترجمه‌های اسحاق به زبان عربی را از اغلب برگردانهای لاتین آثار یونانی که مستقیماً از این زبان ترجمه شده است، به متن اصلی نزدیک‌تر شناخته‌اند. از این رو افزون بر استفادهٔ مستقیم از متون عربی اسحاق در تهیهٔ ترجمه‌های لاتین آثار دانشمندان یونان، در موارد بسیاری نیز برای درک درست متون لاتین این آثار، به ویژه کتابهای ارسطو، از ترجمه‌هـای عـربی اسحـاق بـه عنـوان شـاهد استفـاده شـده است («زندگی‌نامه...[1]»، I/270-272).

وی شعر نیز می سرود و ابن ابی اصیبعه ابیاتی از او نقل کرده است (۲۰۱/۱). اسحاق در اواخر عمر دچار فلج شد (قفطی، ۸۰). از سالهای پایانی زندگی وی که ۳ سال نخست خلافت مقتدر را دربر می‌گیرد، هیچ گونه آگاهی نداریم.

آثـار: فعالیت اسحاق در زمینهٔ ترجمه، عرصهٔ بسیار گسترده‌ای را دربر می‌گیرد. وی بیش از همه به ترجمهٔ آثار فلسفی و به ویژه مؤلفات ارسطو و شروح آن پرداخت؛ در عین حال شماری از مهم‌ترین آثار دانشمندان یونانی در ریاضیات و نجوم را نیز ترجمه کرد. تألیفاتی نیز در پزشکی و داروسازی دارد. مهم‌ترین آثار او اینهاست:

الف ـ از آثار ارسطو:

۱. *قاطیغوریاس*، یا *مقولات*. اسحاق این اثر را مستقیماً از یونانی به عربی درآورد. این ترجمه در ۱۸۴۶م به کوشش تسنکر[2] در لایپزیگ به چاپ رسید و بار دیگر در ۱۹۴۸م به کوشش عبدالرحمان بدوی در مجموعهٔ *منطق ارسطو* در قاهره منتشر گردید (بدوی، مقدمه، ۱۱ـ۱۴؛ نیز نک: بستانی).

۲. *العبارة*، یا *باری ارمینیاس*. به گفتهٔ ابن ندیم (ص ۳۰۹) اسحاق ترجمهٔ سریانی پدرش از این اثر را به عربی درآورده است (نیز نک: قفطی، ۳۵). در منابع دیگر گفته می‌شود که ترجمهٔ اسحاق، مستقیماً از یونانی صورت گرفته است. تحقیقات نیز نشان می‌دهد که متن عربی اسحاق از ترجمهٔ سریانی به اصل یونانی نزدیک‌تر است (نک: «زندگی نامه»، I/275؛ بدوی، همان، ۱۴ـ ۱۵). این اثر در ۱۹۱۳م در لایپزیگ (بدوی، *مخطوطات*...، ۱۱)، و در ۱۹۴۸م به کوشش بدوی ضمن مجموعهٔ یاد شده، انتشار یافت.

۳. *تحلیل القیاس*، یا *آنالوطیقا الاول*. اسحاق بخشی از این اثر را به سریانی درآورد. بخش دیگر را پدرش پیش از وی ترجمه کرده بود. در ترجمهٔ عربی آن که به قلم ثئودروس[3] صورت گرفته، از ترجمهٔ سریانی اسحاق بسیار استفاده شده است (ابن ندیم، همانجا؛ قفطی، ۳۶؛ بدوی، مقدمه، ۱۶ـ۱۷). این کتاب در ۱۹۴۸م به کوشش بدوی در همان مجموعه منتشر شد.

۴. *البرهان*، یا *آنالوطیقا الثانی*. این اثر به قلم اسحاق از یونانی به سریانی، و سپس به قلم متی بن یونس از سریانی به عربی درآمد (ابن ندیم، قفطی، همانجاها). این کتاب در ۱۹۴۹م به کوشش بدوی، ضمن همان مجموعه انتشار یافت.

۵. *طوبیقا*، یا *الجدل*. این اثر به دست اسحاق از یونانی به سریانی ترجمه شد. یحیی بن عدی آن را به عربی درآورد (همانجاها).

۶. *ریطوریقا*، یا *الخطابة*. گفته می‌شود که اسحاق این اثر را به عربی ترجمه کرده است (ابن ندیم، ۳۱۰؛ قفطی، ۳۷)، اما از این ترجمه نشانی در دست نیست.

۷. *الکون و الفساد*. این اثر توسط حنین از یونانی به سریانی، و توسط اسحاق از سریانی به عربی درآمده است (ابن ندیم، ۳۱۱؛ قفطی، ۴۱). از این ترجمه نیز نشانی در دست نیست.

۸. *فی النفس*. اسحاق این اثر را مستقیماً به عربی درآورد (ابن ندیم، همانجا؛ بدوی، *مخطوطات*، ۱۹؛ «زندگی‌نامه»، همانجا). ترجمهٔ اسحاق در ۱۹۵۰م به کوشش احمد فؤاد اهوانی، و بار دیگر در ۱۹۵۴م به کوشش بدوی در قاهره منتشر گردید.

۹. *السماع الطبیعی*. ترجمهٔ عربی اسحاق از این اثر با شروح ابن سمح، ابن عدی، متی بن یونس و ابوالفرج ابن طیب در سالهای ۱۹۶۴ و ۱۹۶۵م در قاهره منتشر شد (نک: بدوی، همان، ۱۷ـ۱۸).

۱۰. *کتاب الحروف*، یا *مابعد الطبیعة*. اسحاق شماری از مقالات این اثر ـــ که هر یک از آنها نام یکی از حروف یونانی را برخود دارد ـــ از جمله مقالات «آلفا» و «لامبدا» را به عربی ترجمه کرده است (ابن ندیم، ۳۱۲). در درستی روایت ابن ندیم میان خاورشناسان اختلاف نظر وجود دارد (اشتاین اشنایدر، 106). ترجمهٔ اسحاق از مقالهٔ «آلفا» از سوی کسانی مانند یحیی بن عدی و ابن رشد تفسیر شد. این مقاله با تفسیر این دو تن در ۱۳۴۶ش به فارسی نیز ترجمه و چاپ شد. همچنین

1. *Dictionary*... 2. J. Th. Zenker 3. Theodorus

بخشهایی از مقالهٔ «لامبدا» در ۱۹۴۷م به کوشش بدوی در مجموعهٔ *ارسطو عندالعرب* در قاهره منتشر شد.

ب ـ از آثار اقلیدس: از منابع چنین بر می‌آید که همهٔ این آثار مستقیماً از یونانی به عربی ترجمه شده‌اند:

۱. *اصول الهندسة*. ثابت بن قره ترجمهٔ اسحاق را ویراست (ابن ندیم، ۳۲۵). ترجمهٔ *اصول الهندسهٔ* اقلیدس به زبانهای لاتینی و عبری از روی ترجمهٔ عربی اسحاق صورت گرفته است. این سخن احتمالاً دربارهٔ ترجمه‌های سریانی و ارمنی این کتاب نیز صادق است. بسیاری از دانشمندان مسلمان ترجمهٔ اسحاق را شرح یا تلخیص کردند. برخی نیز تحریر دیگری از آن فراهم ساختند (همانجا؛ «زندگی‌نامه»، IV/434-444). از جملهٔ اینها، تحریر خواجه نصیرالدین طوسی است که در ۱۲۹۸ق در تهران به چاپ رسیده است.

۲. *المعطیات*. ثابت بن قره ترجمهٔ اسحاق را ویراست؛ نصیرالدین طوسی به تحریر آن پرداخت. خاورشناسان بر اهمیت نسخهٔ عربی *المعطیات* برای بررسی انتقادی نسخه‌های باقی مانده تأکید ورزیده‌اند. این نسخه به لاتین نیز ترجمه شده است (همان، IV/442, 444؛ نیز نک: GAS, V/116, 273). تحریر نصیرالدین طوسی از این کتاب در ۱۳۵۸ق در حیدرآباد به چاپ رسید.

۳. *المناظر*. ترجمهٔ اسحاق به دست ثابت بن قره ویراسته شد و نصیرالدین طوسی تحریری از آن تهیه کرد («زندگی‌نامه»، IV/442؛ نیز نک: GAS, V/117). تحریر *المناظر* طوسی در ۱۳۵۸ق در حیدرآباد انتشار یافت.

ج ـ از دیگر مؤلفان:

۱. *الاکر*، یا *الاشکال الکریة*، اثر منلائوس. اصل یونانی این کتاب به دست نیامده است. ابونصر منصور بن عراق ترجمهٔ اسحاق را شرح کرد و نصیرالدین طوسی تحریری از آن به دست داد. متن ترجمهٔ اسحاق به عبری و لاتین نیز برگردانده شد (آقابزرگ، ۳۸۴/۳؛ «زندگی‌نامه»، GAS, V/161-163؛ IV/297, 301-302).

۲. *الکرة المتحرکة*، اثر آوتولوکوس. ثابت بن قره ترجمهٔ اسحاق را ویراست و نصیرالدین طوسی تحریری از آن تهیه کرد (همان، V/82, 272-273). تحریر طوسی در ۱۳۵۸ق در حیدرآباد به چاپ رسید.

۳. *الکرة و الاسطوانة*، اثر ارشمیدس. ثابت بن قره ترجمهٔ اسحاق را ویراست. نصیرالدین طوسی تحریری از ترجمهٔ اسحاق فراهم ساخت که در ۱۳۵۹ق در حیدرآباد منتشر شد (نیز نک: آقابزرگ، ۳۸۸/۳).

۴. *شرح اوطوقیوس العسقلانی لمشکلات کتاب الکرة و الاسطوانة لارشمیدس*. نصیرالدین طوسی ترجمهٔ اسحاق از این اثر را بسیار ستوده است (ص ۲؛ نیز نک: زوتر، 40-39).

۵. *اصلاح جوامع الاسکندرانیین لشرح جالینوس لکتاب الفصول لابقراط* (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۱/۱؛ GAS, III/268).

۶. *المجسطی*، اثر بطلمیوس. به گفتهٔ ابن ندیم (ص ۳۲۷) ترجمهٔ اسحاق از این اثر ــ که ثابت بن قره نیز آن‌را ویراسته است ــ ترجمهٔ خوبی نبوده است. اما این واقعیت که مؤلفان آثار برجسته در دانش نجوم، مانند عبدالرحمان صوفی، ابن صلاح و نصیرالدین طوسی به ترجمهٔ اسحاق استناد کرده‌اند، نشان می‌دهد که سخن ابن ندیم پایهٔ درستی نداشته است (نک: کونیچ، 35 ,34 ,22). طوسی تحریر دیگری از این کتاب تدوین کرده است (آقابزرگ، ۳۹۰/۳؛ GAS, VI/193).

۷. *النبات*. این اثر که تألیف آن به ارسطو نسبت داده می‌شد، در حقیقت شرح نیکلای دمشقی بر یک کتاب مجعول منسوب به ارسطوست. متن اصلی اثر و نیز شرح نیکلای دمشقی بر آن، از میان رفته‌اند و ترجمهٔ عربی اسحاق با ویرایش ثابت بن قره کهن‌ترین نسخه‌ای است که از این اثر باقی مانده است. در سدهٔ ۱۳م از روی نسخهٔ عربی اسحاق، یک ترجمهٔ لاتینی فراهم آمد. این ترجمه انتشاری گسترده یافت و در تألیف کتابهایی در زمینهٔ گیاه شناسی مورد استفاده واقع شد. اندکی بعد همین نسخهٔ لاتینی به یونانی ترجمه شد که تا مدتها آن را نسخهٔ اصلی می‌پنداشتند. ترجمهٔ عبری این اثر نیز از روی ترجمهٔ عربی اسحاق صورت گرفته است (میه‌لی، ۱۶۴- ۱۶۵؛ «زندگی‌نامه»، X/111-112؛ اولمان، 71؛ بدوی، *مخطوطات*، ۲۹). متن عربی این اثر به کوشش بدوی در ۱۹۵۴م، همراه کتاب *فی النفس* در قاهره منتشر شد.

۸. *حجج ابرقلس فی قدم العالم*.

۹. *مسائل فرقلیس فی الاشیاء الطبیعیة*. متن عربی دو اثر یاد شده ــ که اصل یونانی آنها از میان رفته ــ در ۱۹۵۵م ضمن مجموعه‌ای با عنوان *الافلاطونیة المحدثة عند العرب* به کوشش بدوی در قاهره انتشار یافته است.

۱۰. *مقالة الاسکندر الافرودیسی فی العقل*.

۱۱. *مقالة الاسکندر الافرودیسی فی ان الهیولی غیر الجنس*. متن عربی این مقاله و مقالهٔ پیشین که اصل یونانی آنها از میان رفته، در ۱۹۷۲م ضمن مجموعه‌ای با عنوان *شروح علی ارسطو مفقودة فی الیونانیة* در بیروت چاپ شده است.

۱۲. کتاب *فی مراتب قرائة کتب جالینوس*. اسحاق به خواهش بختیشوع این اثر را به سریانی ترجمه کرد و پدرش از سریانی به عربی درآورد (حنین بن اسحاق، ۱۵۰). متن عربی آن در ۱۹۸۱م به کوشش بدوی در مجموعه‌ای با عنوان *دراسات و نصوص فی الفلسفة و العلوم عند العرب* در بیروت چاپ شده است.

۱۳. شرح تمیستیوس بر *علم الحیوان* ارسطو. این اثر شامل ۱۹ کتاب است و اصل یونانی آن از میان رفته است. یک نسخهٔ خطی ترجمهٔ عربی اسحاق از آن در تاشکند نگهداری می‌شود (اولمان، 10-9).

د ـ تألیفات: ۱. «تاریخ الاطباء و الفلاسفة»، رسالهٔ کوچکی است که اسحاق آن را به خواهش قاسم بن عبیدالله وزیر معتضد عباسی نوشته، و در آن مختصری از آگاهیهای متعارف آن روزگار را دربارهٔ تاریخ پزشکی کهن به دست داده است. وی در این اثر، از تاریخچه‌ای

که‌یحییٰ نحوی دربارهٔ پزشکان نوشته بود،استفاده کرده،و به‌سخن‌خود، نادرستیهای آن را نیز زدوده است (ص ۱۵۰). این اثر در ۱۹۵۵م همراه *طبقات الاطباء* ابن جلجل چاپ شده است. ۲. *الادویة المفردة* (ابن ندیم، ۳۴۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۰۱/۱). ۳. *معرفة البول* (GAS, III/268). یک نسخهٔ خطی از این اثر در کتابخانهٔ مرکز موجود است. ۴. *مقالة فی الاشیاء التی تعید الصحة و الحفظ و تمنع من النسیان* (ابن ابی اصیبعه، همانجا). در برخی منابع از این اثر با عنوان *الرسالة الشافیة فی ادویة النسیان* یاد شده است (نک: GAS، همانجا). ۵. *التریاق*. رازی در *الحاوی* از این اثر نقل قول کرده است (۳۸/۱؛ نیز نک: GAS، همانجا). ۶. *الادویة الموجودة بکل مکان* (ابن ابی اصیبعه، همانجا). ۷. *الکناش اللطیف* (ابن ندیم، ۳۵۶؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا). ۸. *الزیج*. محمد بن ابی بکر فارسی در *الزیج الممتحن المظفری* از این‌اثر یاد می‌کند (GAS, IV/67, 171).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اسحاق بن حنین، «تاریخ الاطباء و الفلاسفة»، همراه *طبقات الاطباء والحکماء* ابن جلجل، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵م؛ انطاکی، داوود، *تذکرة اولی الالباب*، بیروت، المکتبة الثقافیة؛ بدوی، عبدالرحمان، *مخطوطات ارسطو فی العربیة*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، مقدمه بر *منطق ارسطو*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ بستانی؛ بیهقی، علی، *تتمة صوان الحکمة*، لاهور، ۱۹۵۱م؛ حنین بن اسحاق، «رسالة حنین بن اسحاق الی علی بن یحییٰ»، *دراسات و نصوص فی الفلسفة و العلوم عندالعرب*، به‌کوشش عبدالرحمان‌بدوی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ رازی، محمد بن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ سامرایی، کمال، *تاریخ الطب العربی*، بغداد، ۱۴۰۴ق؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ میه‌لی، آلدو، *العلم عندالعرب*...، ترجمهٔ عبدالحلیم نجار و محمد یوسف موسی، لیدن، ۱۹۳۹م؛ نصیرالدین طوسی، *تحریر الکرة و الاسطوانة* لارشمیدس، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ نیز:

Dictionary of Scientific Biography, New York, 1970-1976; GAS; Guillaum, A., «Philosophy and Theology», *Legacy of Islam*, London, 1931 ; Kunitsch, P ., *Der Almagest* , Wiesbaden , 1974 ; Meyerhof , M., «Science and Medicine», *Legacy of Islam*, London, 1931; Steinschneider, M., *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Ullmann, M., *Die Natur - und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden, 1972.

محمدعلی مولوی

اِسْحاقِ بْنِ سُلَیْمانِ اِسْرائیلی، ابویعقوب (ح ۲۴۱- پس از ۳۴۱ق/۸۵۵ -۹۵۲م)، پزشک پرآوازهٔ مصری و فیلسوف نوافلاطونی یهودی، شاگرد اسحاق بن عمران و استاد ابن جزار (هم م).

بخش یکم-زندگی

در هیچ یک از منابع متقدم از سال تولد وی یاد نشده است و تنها با توجه به اینکه بنابر همهٔ مآخذ به هنگام مرگ بیش از ۱۰۰ سال داشته است، می‌توان تاریخ ولادت او را تخمین زد. به گفتهٔ ابن جلجل در *طبقات الاطباء* ــ کهن‌ترین مأخذ باقی مانده دربارهٔ اسحاق بن سلیمان ــ وی چشم پزشکی مصری بود که به قیروان رفت و ملازم و شاگرد اسحاق بن عمران شد (ص ۸۷). در مآخذ دیگر نیز به شاگردی او نزد اسحاق بن عمران اشاره شده است (صاعد، ۸۸؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۷/۲؛ ابن فضل‌الله، ۳۰۸/۹). از سوی دیگر، بنابر سخنانی که ابن جزار از اسحاق بن سلیمان شنیده، و در کتاب *اخبار الدوله* آورده است، اسحاق به روزگار زیادة‌الله سوم اغلبی از مصر به قیروان رفت و زمانی به قیروان رسید که زیادة‌الله همراه سپاهیانش در اُرْبُس اردو زده بود. زیادة‌الله با شنیدن خبر رسیدن اسحاق، از پی او کس فرستاد و وی را نزد خود خواند (نک: ابن ابی اصیبعه، همانجا). ابن عذاری بدون استناد به ابن جزار این رویداد را در میانهٔ سال ۲۹۳ق یاد کرده است (۱۴۱/۱).

بیشتر محققان معاصر ضمن استناد به گزارش ابن جلجل برآنند که اسحاق بن عمران به فرمان همین امیر اغلبی به قتل رسیده است. ازمجموع این سخنان چنین برمی‌آید که اسحاق بن سلیمان از ۲۹۳ق/ ۹۰۶م در قیروان نزد اسحاق بن عمران به تحصیل پرداخته، و ملازم وی شده است. اما اسحاق بن سلیمان در آن زمان دست کم ۵۰ سال داشته است که نه سن وی برای تحصیل مناسب بوده، و نه در روزگاری چنین کوتاه (۲۹۳ق تا حداکثر پایان حکومت زیادة‌الله در ۲۹۶ق) فرصت چندانی برای تحصیل و ملازمت اسحاق بن عمران داشته است. از سوی دیگر، ابن عذاری به صراحت از قتل اسحاق بن عمران در ۲۷۹ق، به دستور ابراهیم ثانی سخن گفته است (۱۲۲/۱). در این صورت باید گفت که اسحاق بن سلیمان دست کم یک بار در زمان ابراهیم ثانی و پیش از ۲۷۹ق در حالی که چشم پزشکی جوان بوده، به قیروان رفته، و نزد اسحاق بن عمران به تحصیل پزشکی پرداخته است؛ یا آنکه این امر در جایی جز قیروان و شاید در زادگاه اسحاق بن سلیمان، یعنی مصر صورت گرفته است؛ چه، ابن فضل‌الله عمری به صراحت از اقامت اسحاق بن عمران در مصر، پیش از رفتن به قیروان یاد کرده است (همانجا).

ابن ابی اصیبعه به نقل از ابن جزار می‌نویسد که ابوعبدالله شیعی پس از پیروزی بر زیادة‌الله و رسیدن به رقاده، اسحاق را بزرگ داشت و به خود نزدیک ساخت و اسحاق نیز سنگ‌کلیهٔ او را درمان کرد (همانجا). اسحاق پس از ابوعبدالله، عبیدالله مهدی را خدمت کرد و تا آخر عمر در خدمت فاطمیان بود (نک: ابن اثیر، ۴۹۷/۸- ۴۹۸؛ عباس، ۲۳۶/۱). صاعد اندلسی سال مرگ او را نزدیک ۳۲۰ق دانسته است (ص ۲۳۳) و ابن ابی اصیبعه و بسیاری از معاصران از او پیروی کرده‌اند. اما اسحاق دست کم تا ۳۴۱ق زنده بوده است، زیرا بر اساس روایتی که تاریخ نگاران بسیاری بدان اشاره کرده‌اند، وی در ۲۹ شوال ۳۴۱ به درمان ابوطاهر اسماعیل منصور فاطمی که در اثر نپذیرفتن اندرزش به شدت بیمار شده بود، پرداخت، اما برای بی‌خوابی او دارویی نداد؛ چه، این کار را خطرناک می‌دانست. خلیفه درمان وی را نپسندید و پزشکی دیگر خواست. اطرافیان پزشک جوانی به نام ابراهیم را نزد او آوردند و او کاری را که اسحاق از آن خودداری کرده بود، انجام داد و خلیفه به خواب رفت. اسحاق چون شنید که به خلیفه داروی خواب آور داده‌اند، دانست که او مرده است. اطرافیان خواستند ابراهیم را بکشند، اما پایمردی اسحاق او را از مرگ رهایی داد (ابن‌اثیر، همانجا؛ ابن‌خلکان، ۲۳۵/۱-۲۳۶؛ قس: مقریزی، *اتعاظ*...، ۱۳۱/۱-۱۳۲، *المقفی*...، ۱۸۸-

۱۸۹).

پس از ۳۴۱ق هیچ خبری از اسحاق بن سلیمان در دست نیست و گمان می‌رود که پس از آن چندان زندگی نکرده باشد. محققان اروپایی در مورد سال مرگ اسحاق بیشتر به سخن صاعد اندلسی تکیه کرده‌اند (مثلاً نک: سارتن، I/639)؛ اما لکلر به نکتۀ یاد شده توجه داشته است (I/410-411). اولمان نیزسال ۳۴۴ق را به عنوان سال مرگ اسحاق یاد کرده است (ص 137). برخی از مورخان عرب چون علوچی (ص ۳۶۶-۳۶۷)، عبدالوهاب (۲۳۷/۱- ۲۳۸) و به پیروی از او سامرایی (۶۳۳/۱-۶۳۴) دربارۀ اسحاق بن سلیمان و ارتباط وی با استادش اسحاق بن عمران نکاتی را ذکر کرده‌اند که نه با دیگر وقایع تاریخی توافق دارد و نه در مآخذی که بدانها استناد کرده‌اند، دیده می‌شود.

مآخذ: در پایان مقاله. یونس کرامتی

بخش دوم- دیدگاه فلسفی

اسحاق بن سلیمان را نخستین کسی دانسته‌اند که سنت فلسفی نوافلاطونی را به دنیای یهود شناسانده است. چند اثری که در زمینه‌های فلسفی از او باقی مانده است، تأثیرپذیری او را از یعقوب بن اسحاق کندی، نخستین فیلسوف مسلمان نشان می‌دهد. بجز کتاب *الحدود و الرسوم* وی که بیشتر مبتنی بر رساله‌ای از کندی در باب حدود و تعریفات است (نک: کندی، ۱۶۵/۱ به بعد؛ «فرهنگ...[1]»، VII/23)، اثری از او با عنوان «فصلی دربارۀ عناصر» به دست آلتمان شناسایی و چاپ شده است. آلتمان از این اثر پی به منبعی برده است که مورد استفادۀ اسحاق قرار داشته، و از آن دست آثار نوافلاطونی به زبان عربی بوده است که تا سده‌های دراز به نادرست به ارسطو نسبت داده می‌شده‌اند (نک: EI²). به همین گونه کتاب *الجواهر* او که فقط پاره‌ای از آن بر جای مانده، نیز شرح گونه‌ای است بر همان اثر نوافلاطونی منسوب به ارسطو («فرهنگ»، همانجا).

ویژگی کار اسحاق، در کوشش او برای سازگار کردن نظریۀ نوافلاطونی فیضان یا صدور با عقیده‌ای که در کتاب مقدس در زمینۀ خلقت الٰهی طرح شده است، خلاصه می‌شود. بر این اساس، وی سعی کرده است تا در عین پذیرش نظریۀ صدور که بیانگر صدور ازلی و ضروری مخلوقات از ذات خداوند است، جایی برای خلقِ «از عدم» باز کند (نک: *جودائیکا*، V/1067؛ ولفسن، 371-368). در کتاب *الاسطقسات* او برهانی در اثبات خلق از عدم آمده است که بیشتر صورتی کلامی دارد، تا فلسفی (همو، 385). جنبۀ دیگر این کوشش، تمایزی است که وی میان دو مرحله از آفرینش الٰهی قائل شده است: در مرحلۀ نخست قدرت خداوند و ارادۀ خلاق او به خیر تجلی می‌یابد، و در مرحلۀ دوم ــ که تمامی آنچه در نظریۀ نوافلاطونی خلقت بیان می‌شود، منطبق بر آن است ــ موجودات به ترتیبی خاص، از عالی تا سافل یا از عقل کلی تا اجسام، از ذات الٰهی صادر می‌گردند (*جودائیکا*، IX/1064, XIII/433-434).

در آثار فلسفی اسحاق، وجه عرفانی حکمت نوافلاطونی نیز با سنت یهودی پیوند یافته است، چنانکه اعتقاد دینی به بهشت برین، بر واپسین مرحله از سیر بازگشت و تعالی نفس انسانی به سوی نورِاعلیٰ تطبیق شده است (نک: همان، XV/176-177, IV/359).

مآخذ: در پایان مقاله. محمدجواد انواری

بخش سوم- آثار

بیشتر آثار اسحاق به زبانهای لاتینی و عبری و برخی از آنها به زبانهای جدید اروپایی ترجمه شده است. پژوهشگران معاصر بیش از هر چیز به آثار فلسفی وی ــ که بیشتر برای یهودیان اهمیت دارد ــ پرداخته‌اند، اما به آثار پزشکی وی به خصوص مآخذی که او بدانها استناد کرده، کمتر توجه شده است. تنها دیتریش به برخی مآخذ کتاب *الاغذیه* اشاره کرده است (ص 143-136). از این روی، در اینجا بیشتر به آثار پزشکی اسحاق پرداخته شده است. این آثار شهرت والایی نزد پزشکان دورۀ اسلامی و نیز اروپای سده‌های میانه داشته است. ابن جلجل بر آن است که آثار اسحاق برتر از آثار پیشینیانش بوده است و به خصوص کتاب *فی البول* وی را ستوده است (ص ۸۷). صاعد اندلسی کتاب *فی الحمیات* را بی‌نظیر خوانده (ص ۲۳۳)، و زهراوی پژوهش اسحاق در این باره را غایت پژوهش دانسته، و خلاصۀ بخش پایانی آن را نقل کرده است (۳۶۴/۱- ۳۶۵). ابن ابی اصیبعه نیز این کتاب را ستوده، و برای اثبات نظر خود به ابوالحسن علی بن رضوان استناد کرده است (۳۷/۲). پزشکانی چون ابن جزار (نک: دوگا، 333)، ابن سمجون (جم، نک: فهرست)، زهراوی (مثلاً نک: همانجا، نیز ۵۰/۱، ۳۴۴، ۲۷۶/۲، ۴۴۸)، ابن مطران (۱۱۵/۱-۱۱۸)، غافقی (گ ۱۰ الف، ۱۵۵ ب، جم)، ابن بیطار (۱۰/۱-۱۴، جم)، و از میان مؤلفان آثار فارسی حاجی زین عطار (ص ۲۴۳، ۲۷۵) و بسیاری دیگر از پزشکان دورۀ اسلامی از آثار او بهره برده‌اند. در مآخذ طبی و به‌خصوص کتب ادویۀ مفرده گاه از پزشکی به‌نام اسحاق یاد می‌شود که مقایسۀ این اقوال با آراء اسحاق‌بن‌حنین، اسحاق بن عمران و اسحاق بن سلیمان نشان می‌دهد که در بیشتر این موارد، منظور اسحاق بن حنین، و در مواردی بسیار کمتر منظور اسحاق بن عمران بوده است و این مؤلفان هنگام نقل آراء اسحاق بن سلیمان یا به نام کامل وی و یا به عنوان «اسرائیلی» اشاره کرده‌اند (نیز نک: ابراهیم‌بن‌مراد، *بحوث*...، ۶۸-۶۹، *دراسات*...، ۹۰؛ برای مقایسۀ برخی موارد، نک: هد، اسحاق بن عمران).

شهرت آثار اسحاق بن سلیمان در اروپا بیشتر به سبب ترجمه‌های لاتین کنستانتین افریقایی، منتحل مشهور و نیز گراردوس کرمونایی بوده است. در واقع اسحاق از طریق کنستانتین بر مکتب پزشکی سالرنو که کنستانتین پیشگام آن بود، تأثیری بسزا گذارد (زودهوف، 247-241). البته کنستانتین در ترجمه‌های خود هیچ نامی از صاحبان اصلی آثار از جمله اسحاق بن سلیمان، علی بن عباس مجوسی اهوازی، ابن جزار و اسحاق بن عمران نبرده، و آنها را از آن خود دانسته است. اما در این

1. *Dictionary*...

میان، دست‌اندازی او به‌آثار اسحاق بن سلیمان بیشتر بوده‌است. انتحال آثار اسحاق بن سلیمان برخلاف ترجمهٔ منحول *مقالة فی المالیخولیا* که در اصل از آن استادش بود، از صدها سال پیش معلوم شده بود. با اینهمه، محققان اروپایی معمولاً از آثار کنستانتین به عنوان ترجمه، و نه آثار منحول یاد کرده‌اند (مثلاً نک: اشتاین اشنایدر، «کنستانتینوس...»، 808-751، «ادبیات...[1]»، 39-38؛ «علم...[2]»، 61,66) و تنها شمار اندکی از آنان مانند کامستون (نک: فریدنوالد، 181) بدین حقیقت اعتراف کرده‌اند. حال آنکه در این ترجمه‌ها تمامی نشانه‌هایی که ممکن است خواننده را به اصل اثر یا دست کم ماهیت عربی ـ اسلامی آن راهنمایی کند، و به خصوص نام پزشکان دورهٔ اسلامی، حذف شده است (همانجا؛ نیز نک: هـ د، اسحاق بن عمران). نکتهٔ جالب توجه در این باره آن است که مجموعه آثار منحول کنستانتین[3] پس از مجموعه آثار اسحاق[4] چاپ شده است. با کشف این انتحالها برخی از مورخان (مثلاً ووستنفلد، 52) تصور کرده‌اند که ترجمه‌های دیگری مانند ترجمهٔ *کامل الصناعه*، یا *کتاب الملکی* اهوازی (*پانتگنی*[5])، و *زاد المسافر و الاعتماد فی الادویة المفردهٔ* ابن جزار (*ویاتیکوم و گرادیبوس*[6]) نیز ترجمه‌های منحولی از آثار اسحاق بن سلیمان بوده است. در ۱۸۴۶م تیرفلدر به یکسانی *پانتگنی* منسوب به اسحاق و *کتاب الملکی* اهوازی اشاره کرد (ص 62-60). دارمبرگ نیز در ۱۸۵۱م ضمن اشاره به کار تیرفلدر و مقایسهٔ بخشهایی از دو ترجمهٔ لاتین *کتاب الملکی* از کنستانتین و اصطفان انطاکی بدین مسأله تأکید کرد. او در همین مقاله برای نخستین بار به یکی بودن *ویاتیکوم* منسوب به اسحاق و *زادالمسافر* ابن جزار اشاره کرد (ص 527-490؛ نیز نک: کمبل، 74-73). اشتاین اشنایدر (همانجا) نیز به یکی بودن دو اثر آخر اشاره کرده است.

برخی از آثار اسحاق اینهاست:

۱. *الاغذیة و الادویة*: از مشهورترین و مفصل‌ترین کتب اسحاق بن سلیمان که با عناوینی چون *الاغذیه*، یا *فی الغذاء و الدواء* (ابن جلجل، ۸۷) از آن یاد شده است. تنها نسخهٔ کامل این کتاب در ۴ جزء به شماره‌های ۳۶۰۴-۳۶۰۷ در کتابخانهٔ فاتح با عنوان *الاغذیه* موجود است (دیتریش، 142-135). سزگین تصویر همین نسخه را در ۱۹۸۶م به چاپ رسانده است. کنستانتین افریقایی این کتاب را با عنوان «رژیم عام [غذایی] و خاص [دارویی[7]]» به لاتین ترجمه، و به خود منسوب کرده است. ظاهراً وی عنوان *فی الغذاء و الدواء* را مدنظر داشته است. بخشهایی از این ترجمه در ۱۴۸۷م در پادوا به چاپ رسید که نخستین اثر چاپ شدهٔ اسحاق به شمار می‌رود. این ترجمه بارها و از جمله در مجموعه آثار اسحاق، و مجموعه آثار کنستانتین چاپ شده است.

۲. *کتاب الحمیات*، اسحاق به این کتاب بسیار افتخار می‌کرد. از متن عربی آن، نسخ متعددی در دست است (GAS, III/296). این اثر به لاتین (توسط کنستانتین)، کاستیلی و ظاهراً اسپانیایی ترجمه شده است.

۳. *کتاب البول*، کنستانتین آن را به لاتین ترجمه کرده است. کمبل بر آن است که اصل عربی ترجمهٔ لاتینی موجود، از آن عبداللطیف بغدادی است (ص 74)، اما مأخذ او معلوم نیست.

۴ و ۵. *الاسطقسات* و *الحدود و الرسوم*. گراردوس کرمونایی آنها را به لاتین ترجمه کرده است. آلتمان و اشترن هر دو را با استفاده از متن عربی به انگلیسی ترجمه کرده‌اند و متن لاتین کتاب دوم را نیز به چاپ رسانده‌اند. هیرشفیلد ترجمهٔ عبری همین کتاب را با مقدمه‌ای کوتاه در «جشن‌نامهٔ» ۸۰ سالگی اشتاین اشنایدر چاپ کرده است (نک: فریدنوالد، 184-179).

آثار دیگر وی اینهاست: *بستان الحکمة*، *المدخل الی المنطق*، *المدخل الی صناعة الطب*، *کتاب فی الحکمة*، *کتاب فی النبض* و *کتاب فی التریاق* (ابن ابی اصیبعه، ۲/۳۷).

آثار منسوب:

پندنامه‌ای مشتمل بر ۵۰ پند به پزشکان که اصل عربی آن گم شده، اما ترجمهٔ عبری آن باقی مانده است. متن عربی این اثر را سوآوه در ۱۸۶۱م یافت و آن را به ایتالیایی ترجمه کرد (فریدنوالد، 181). در ۱۸۸۴م کاوفمن ترجمهٔ آلمانی این رساله را به همراه فهرستی از تحقیقاتی که دربارهٔ اسحاق، و به خصوص این اثر صورت گرفته بود، منتشر کرد (ص 112-93). اما گوتمان در مقاله‌ای این انتساب را نادرست خوانده است (ص 164-156؛ نیز نک: کلاین فرانکه، 132).

کتاب فی المالیخولیا. ابن مطران مطالبی از این کتاب نقل کرده است، اما در هیچ یک از مآخذ متقدم سخنی در این باره دیده نمی‌شود. با توجه به برخی شباهتها بین این مطالب و کتاب اسحاق بن عمران در همین موضوع، به نظر می‌رسد که اسحاق کتاب استادش را شرح کرده باشد (نک: ابن مطران، ۱/۱۱۵-۱۱۸؛ اسحاق بن عمران، ۱۳۸، ۱۴۱).

منابع *الاغذیه* و ویژگیهای آن: بیش از نیمی از ارجاعات اسحاق در *الاغذیه* به جالینوس است. او از آثار متعدد این طبیب از جمله *العقاقیر البسیطه* و تفسیر او بر *افیدیمیای* بقراط بهره گرفته است (۲/۲۱۵، ۲۳۸، جم). البته در اکثر قریب به اتفاق موارد وی نام کتاب جالینوس را ذکر نمی‌کند که می‌بایست در این موارد مأخذش کتاب *الاغذیهٔ* او بوده باشد. بیش از نیمی از دیگر ارجاعات نیز به [حشائش] دیوسقوریدس است (۱/۱۱۵، ۱۴۵، ۲/۲۵۰، ۳۴۱، ۳/۵۱۰، جم). اما آثار بقراط و از آن جمله *افیدیمیای* وی و به احتمال قوی در اکثر موارد کتاب *الغذاء*[8] او (۱/۴۰، ۴۳، ۸۶، ۲/۲۶۲، ۲۹۶، ۳/۶۰۰، ۶۱۹، جم)، و آثار روفس افسوسی (۱/۹۷، ۱۰۵، ۳/۳۶۵، ۵۴۶، ۶۲۴، جم) ــ از آن جمله کتاب او دربارهٔ مالیخولیا ــ از این نظر در رده‌های بعدی قرار دارند.

اسحاق از آثار ارسطو ــ که همه جا او را فیلسوف نامیده است ــ از جمله *کتاب النفس* و *کتاب الحیوان* (۱/۴۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۳/۵۴۵) و نیز

---

1. *Die arabische...* 2. *Science...* 3. *Opera Constantini*, Basel, 1536-1539. 4. *Omnia opera Isaaci*, Lion, 1515- 5. *Pantegni (Pantechni)*. 6. *Viaticum, Gradibus*. 7. *Diaet. universalum, Diaet. particularum*. 8. *De alimento*.

«مردی از اوائل و اهل اثینیا که بدو منیشاوس گویند» (۷۱/۱، ۸۰، ۹۲، ۹۳) نیز بهره برده است. وی از کسانی چون نافیطس شاعر و اوسیریس (۵۷۸/۳)، فراطس (۴۴۰/۳) و سلسطراطس (۲۵۳/۲)، با استناد به آثار جالینوس، دیوسقوریدس و دیاغورس (سده‌های ۴-۵م) مطالبی آورده، و از کسانی چون ارسسطراطس (سده‌های ۴-۵م)، فولوطوس، هرمس، دیوجانس، سقلس، فیثاغورس، دیاغورس، و اصطفن و از همه جالب تر از پزشکان پارس مستقیماً نقل قول کرده است (۱۶/۱، ۹۷، ۱۴۰، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۸۵/۲، ۲۵۳، ۴۷۲/۳، نیز ۴۵۹/۳)، گرچه در مورد گروه دوم به نظر می‌رسد که در چند مورد باز هم جالینوس و دیوسقوریدس واسطه بوده‌اند.

اسحاق از میان پزشکان دورهٔ اسلامی تنهابه کندی، و به ویژه کتاب *السمائم* او (۴۴۷/۳، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۴) و یوحنا بن ماسویه ــ که او را در شمار برخی از پزشکان زمان خود دانسته ــ استناد کرده است (۴۷۶/۳). وی حتیٰ از استاد خود که کتابی مشهور دربارهٔ ادویهٔ مفرده نوشته، و از مهم‌ترین مآخذ داروشناسان مشهوری چون ابن سمجون، غافقی و ابن بیطار بوده، یاد نکرده است و ازاین رو، باید گفت که وی در نیاوردن نام پزشکان دورهٔ اسلامی اصرار داشته است. او برخلاف آنچه بعدها میان نویسندگان آثار داروشناسی ــ به ویژه نزد غافقی و ابن بیطار ــ مرسوم شد، تنها به نقل گفته‌های پیشینیان و افزودن تجارب خود بر آنها اکتفا نمی‌کند، بلکه با طرح تناقضها و تشابه‌هایی که درمی‌یابد، گاه سخن حکمای اوائل، به ویژه دیوسقوریدس را نقد می‌کند (۱۴۵/۱، ۲۵۰/۲، ۲۸۰، ۳۴۱، ۵۱۰/۳).

اسحاق در این کتاب سبکی دارد که در آثار طبی کمتر دیده می‌شود. تقریباً تمام کتاب مانند صورت مکالمات یک مناظره است که البته خود وی راوی آن است و سخنان دیگران را پس از عباراتی چون: «اگر پرسنده‌ای پرسید»، «اگر معترضی بر ما چنین خرده گرفت»، «آنانکه از سخن جالینوس چنین استنباط کرده‌اند»، «گوینده‌ای گفت» می‌آورد (۴۷/۱، ۵۰، جم). شاید برخی از سخنان دانشمندان دورهٔ اسلامی را بتوان در پس این عبارات شناسایی کرد. چنین سبکی در *مقالة فی المالیخولیا* تألیف اسحاق بن عمران نیز کم و بیش دیده می‌شود.

با آنکه واژگان فارسی برای داروها و اصطلاحات طبی بسیار رایج بوده‌اند، برخی از واژگان فارسی به کار رفته در *الاغذیه* جالب توجهند، چه، در دیگر متون عربی و حتیٰ فارسی کمتر به کار رفته‌اند. از جملهٔ این واژگان می‌توان به شهدیه، شاهنجیر، شاهالوج، شکوهج (سه کوهنگ) و اسفیدمرد (۲۶۰/۲، ۲۶۶، ۲۷۹، ۴۳۴/۳، ۴۸۰) اشاره کرد. هیچ یک از این واژه‌ها در دو کتاب مهم فارسی *هدایة المتعلمین فی الطب* اخوینی بخاری و *الابنیة عن حقائق الادویة* ابومنصور موفق هروی که کهن‌ترین متون پزشکی به زبان فارسی هستند، دیده نمی‌شوند؛ در حالی که اخوینی بخاری بسیاری از اصطلاحات عربی رایج در متون پزشکی را به فارسی برگردانده است. در موارد اول و چهارم اخوینی و ابومنصور تنها معادلهای آنها را (به ترتیب شیرینه و حسک) آورده‌اند (اخوینی، ۲۱۵، ۳۲۸، جم؛ ابومنصور، ۱۰۹، ۱۴۸)، بیرونی در صیدنه موارد پنجم، دوم و چهارم را به ترتیب اسپیذمرد، تین و حسک (ص ۴۸، ۱۵۹، ۲۱۵) و شاهلوج را تنها به عنوان مثالی برای واژگانی که با کلمهٔ «شاه» آغاز می‌شوند، آورده است (ص ۷۴). ابن بیطار نیز در بیشتر این موارد توضیحاتش را ذیل معادلهای یاد شدهٔ آنها آورده است (مثلاً نک: ۵۰/۳، ۶۷، قس: ۲۰/۲-۲۱).

اسحاق برخی از واژگان فارسی را توضیح می‌دهد که در مواردی توضیحش نادرست، اما جالب توجه است؛ مثلاً دربارهٔ فنجنکشت (یا بنجنکشت = پنج انگشت به لحاظ شباهت برگ آن به دستی با انگشتان گشاده) می‌گوید که این نام فارسی و معنای آن ۵ برگ (!) است (۲۵۷/۲)، در حالی که ابن بیطار معنی درست آن را آورده است (۱۶۸/۳).

مآخذ: ابراهیم بن مراد، *بحوث فی تاریخ الطب و الصیدلة عندالعرب*، بیروت، ۱۹۹۱م؛ همو، *دراسات فی المعجم العربی*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بیطار، عبدالله، *الجامع لمفردات الادویة*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ ابن جلجل، سلیمان، *طبقات الاطباء و الحکماء*، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سمجون، حامد، *الادویة المفردة*، به کوشش فؤاد سزگین، چ تصویری، فرانکفورت، ۱۹۹۲م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، چ تصویری، فرانکفورت، ۱۹۸۸م؛ ابن مطران، اسعد، *بستان الاطباء و روضة الالباء*، به کوشش مهدی محقق، چ تصویری، تهران، ۱۳۶۸ش/۱۴۰۹ق؛ ابو منصور موفق هروی، *الابنیة عن حقائق الادویة*، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اخوینی، ربیع، *هدایة المتعلمین فی الطب*، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ اسحاق بن سلیمان، *الاغذیة و الادویة*، به کوشش محمد صباح، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ اسحاق بن عمران، *مقالة فی المالیخولیا*، به کوشش کارل گاربرس، هامبورگ، ۱۹۷۷م؛ بیرونی، ابوریحان، *الصیدنة فی الطب*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حاجی زین عطار، علی، *اختیارات بدیعی*، بخش مفردات، به کوشش م.ت. میر، تهران، ۱۳۷۱ش؛ زهراوی، خلف، *التصریف لمن عجز عن التألیف*، به کوشش فؤاد سزگین، چ تصویری، فرانکفورت، ۱۹۸۸م؛ سامرایی، کمال، *مختصر تاریخ الطب العربی*، بغداد، ۱۹۸۴م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ عباس، احسان، حاشیه بر *وفیات* (نک: هم، ابن خلکان)؛ عبدالوهاب، حسن حسنی، *ورقات عن الحضارة العربیة بالافریقیة*، تونس، مکتبة المنار؛ علوچی، عبدالحمید، *تاریخ الطب العراقی*، بغداد، ۱۹۶۷م؛ غافقی، احمد، *الادویة المفردة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ اوسلر دانشگاه مک‌گیل، شم ۷۵۰۸؛ کندی، یعقوب، *الرسائل الفلسفیة*، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، تونس، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ نیز:

Campbell, D., *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages*, London, 1926; Daremberg, Ch., «Recherches sur un ouvrage qui a pour titre *Zad el-Mouçafir*, en arabe, ... *Viatique*, en latin...», *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 1851, vol. II; *Dictionary of Scientific Biography*, ed, Ch.C. Gillispie, New York, 1973 ; Dietrich , A ., *Medicinalia arabica* , Göttingen , 1966 ; Dugat , G., «Etudes sur le traité de médecin... *Zad al - moçafir*», JA , 1853 , vol. I; EI²; Friedenwald, H., «Manuscript Copies of the Medical Works of Issac Judaeus...», *Annals of Medical History*, 1929; GAS; Guttmann, J., «Über die Unechtheit der dem Isaak ben Salomo Israeli beigelegten Schrift Sitte der Ärzte», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1919, vol. LXIII; *Judaica;* Kaufmann, D., «Isak Israeli's Propädeutik für Aerzte», *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, 1844, vol. XI; Klein-Franke, F.,

Vorlesungen über die Medizin im Islam, Wiesbaden, 1982; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe,* Paris, 1876; Sarton, G., *Introduction to the History of Science,* Baltimore, 1928; *Science in the Middle Ages,* ed. D.C. Lindberg, Chicago/London; Steinschneider, M., *Die arabische Literatur der Juden,* Hildesheim, 1893; id, «Constantinus Africanus und seine arabischen Quellen», *Virchows Archiv,* 1866, vol. XXXVII; Sudhoff, K., «Konstantin der Afrikaner und die Medizinschule von Salerno», *Sudhoffs Archiv,* 1930, vol. XXIII; Thierfelder, J.G., «Beweis, dass das *Almaleki* des Ali ben Abbas und *das Pantechnum* des Ishak ben Soleiman identitisch und letzterer der Wahre Verfasser des Werkes sei», *Henschels Janus,* 1846,vol.I;Ullmann,M., *Die Medizin im Islam,* Leiden,1970; Wolfson, H.A., *The Philosophy of the Kalam,* London, 1976; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher,* Götingen, 1840.

یونس کرامتی

اِسحاقِ بْنِ عَمّار، نک: آل حیان تغلبی.

اِسحاقِ بْنِ عِمْران، ملقب به سم ساعه و صاحب اطریفل (د ۲۷۹ق/۸۹۲م)، پزشک پرآوازهٔ مسلمان.

کهن‌ترین گزارش مستقل دربارهٔ اسحاق روایت نسبتاً مفصل ابن جلجل (ص ۸۴-۸۶) است که توسط بیشتر کسانی که بدین موضوع پرداخته‌اند، تکرار شده است (نک: صاعد، ۶۰-۶۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۵/۲-۳۶؛ ابن فضل‌الله، ۳۰۷/۹). اما اشارات کوتاه ابن عذاری (۱۲۲/۱) و مؤلف *العیون و الحقائق* (۴(۱)/۱۳۱-۱۳۲) دربارهٔ چگونگی قتل اسحاق با سخن ابن جلجل تفاوتی آشکار دارد. به گفتهٔ ابن جلجل اسحاق که بغدادی‌الاصل بود، به دعوت زیادةالله بن اغلب به قیروان (پایتخت افریقیه) رفت. اما پس از مدتی زیادةالله وی را خوار داشت و اسحاق خواست که به بغداد بازگردد، ولی امیر اغلبی به رغم تعهد پیشین به وی اجازهٔ بازگشت نداد. از این پس حکایت ابن جلجل به افسانه بیشتر شبیه است. به گفتهٔ او امیر بر اثر بی‌توجهی به نظرات اسحاق به سختی بیمار شد و اسحاق که از بی‌اعتنایی امیر به اندرزهای خود به خشم آمده بود، نخست از درمان او سرباز زد، اما سرانجام با دریافت مبلغی گزاف وی را درمان کرد. امیر نیز پس از بهبود، اسحاق را از دربار خود راند. او نیز در قیروان به درمان مردم پرداخت و درآمدش از این راه بیش از زمانی شد که نزد امیر بود. سرانجام، زیادةالله وی را به زندان افکند و شبانگاه او را نزد خود خواند و پس از مشاجرات بسیار به کشتن او فرمان داد. اسحاق بدو گفت: دیر زمانی است که او را سمی خورانده است که خرد را از او دور خواهد کرد. امیر نیز مدتی پس از قتل اسحاق به مرض مالیخولیا درگذشت. ابن جلجل بـه نقل از ابن جـزار (هم) گفته است که جسد اسحاق زمانی دراز بر دار بود (همانجا).

ابن جلجل دربارهٔ اسحاق آورده است که علم طب به کوشش وی در مغرب (بزرگ) رواج یافت و مردم آن دیار از طریق آثار او با فلسفه آشنا شدنـد و او کتـابهای ارزشمنـدی در قیروان نـوشت (ص ۸۵). اسحاق بن سلیمان اسرائیلی نیز بنابرآنچه ابن جلجل در شرح حال وی آورده است، به قیروان آمد و ملازم و شاگرد اسحاق بن عمران شد (ص ۸۷). اگر بخواهیم سخنان ابن جلجل را به‌طور کامل بپذیریم،امیر یاد شده باید همانگونه‌که تقریباًهمهٔ‌مورخان معاصر متذکر شده‌اند،زیادةالله سوم (حک‍ ۲۹۰-۲۹۶ق/۹۰۳-۹۰۹م) آخرین فرمانروای اغلبیان باشد (نک: سید، ۸۴)، زیرا تا آنجا که در منابع تاریخی آمده است، اسحاق بن سلیمان در میانهٔ سال ۲۹۳ق نزد زیادةالله سوم رفته است. بنابراین، اسحاق باید پس از ۲۹۰ق به قیروان رفته، و در حدود سال ۲۹۴ق به قتل رسیده باشد، اما ابن عذاری (همانجا) و صاحب *العیون و الحدائق* (همانجا) به صراحت قتل وی را در ۲۷۹ق، و به دستور ابراهیم ثانی دانسته‌اند.

اگرچه مآخذ مربوط به زندگی اسحاق آنقدر کم است که نزدیک شدن به حقیقت امر را دشوار می‌سازد، با اینهمه، به‌نظر می‌رسد که سخن ابن عذاری و مؤلف *العیون و الحدائق* به رغم آنکه مدتها پس از ابن جلجل می‌زیسته‌اند، به حقیقت نزدیک‌تر باشد؛ زیرا اگر سخن ابن جلجل دربارهٔ فعالیتهای اسحاق بن عمران در قیروان را اساس قرار دهیم، آنگاه دور می‌نماید که اسحاق توانسته باشد در زمانی کوتاه بدین کارها مبادرت ورزد، به ویژه آنکه اسحاق بن سلیمان در هنگام رفتن به نزد زیادةالله سوم (۲۹۳ق) دست کم حدود ۵۰ سال داشته است و نه سن وی برای تحصیل مناسب بوده، و نه فرصت چندانی برای ملازمت با اسحاق بن عمران داشته است. نکتهٔ مهم دیگر از سخن ابوعبید بکری و نیز صاحب «کتاب الاستبصار[1]» دربارهٔ زمان و علت ساخته شدن رقّاده به‌دست می‌آید. به گفتهٔ این دو، یکی از اغالبه که دچار بی‌خوابی مفرط شده بود، به توصیهٔ اسحاق ـ که اطریفل اسحاق بدو منسوب است ـ به پیاده‌روی در بیرون شهر قیروان پرداخت و در موضعی به خواب رفت. از این‌روی، آنجا را رقاده (بسیار به خواب برنده) نامید و از آن پس آنجا موطن و مسکن او، و گردشگاه پادشاهان شد. ابوعبید بکری بی‌درنگ افزوده است که این شخص ابراهیم بن احمد اغلبی، و زمان بنای رقاده ۲۶۳ق بوده است (ص ۶۷۹؛ «کتاب الاستبصار»، 12؛ نیز نک: ابن عذاری، ۱۱۷/۱). دربارهٔ اشارهٔ این دو که از صاحب اطریفل نام برده‌اند، باید گفت پس از پایان نسخهٔ خطی کتاب *مالیخولیای* اسحاق بن عمران نسخه‌ای به نام «اطریفل صغیر» نیز از او نقل شده است (ابراهیم، بحوث...، ۵۰). از سوی دیگر در یکی از نسخ خطی موجود در بخش طب کتابخانهٔ فلورانس نکات بسیار مهمی در این باره دیده می‌شود. در این نسخهٔ خطی مشخصات «اطریفل تألیف اسحاق بن عمران» آورده شده، و در آغاز شرح اجزاء آن آمده است: «اسحاق در زندان گفت: از هیچ چیز متأسف نیستم، جز این اطریفل که آن‌را برای ابراهیم بن احمد فراهم آوردم...» (دیاث گارثیا، 273 ,267-268). از این نکات مشخص می‌شود که اسحاق صاحب اطریفل ـ برخلاف نظر مصحح و مترجم «کتاب الاستبصار» که او را اسحاق بن سلیمان دانسته است ـ کسی جز اسحاق بن عمران نیست. بدین‌روی، امیری که اسحاق را دعوت کرده، ابراهیم بن احمد بوده است و نکتهٔ آخر اینکه ابراهیم بن احمد در اثر غلبهٔ خلط سوداوی (مالیخولیا) در اواخر عمر

1. «Kitāb...»

از سلامت روانی برخوردار نبود و در اثر همین بیماری درگذشت که این نکته نیز با سرنوشتی که ابن جلجل برای امیر کشندهٔ اسحاق آورده است، مطابقت دارد. گویا ابن جلجل در نتیجهٔ خلط میان این دو اسحاق، نام امیر دعوت کنندهٔ اسحاق را به جای ابراهیم بن اغلب ثانی، زیادة الله بن اغلب آورده است. در این صورت باید گفت که اسحاق بن سلیمان نیز دست کم یک بار در زمان ابراهیم ثانی و پیش از ۲۷۹ق به قیروان رفته، و نزد اسحاق بن عمران به تحصیل پرداخته است، یا آنکه این امر در جایی جز قیروان و به احتمال قوی مصر صورت گرفته است.

نکتهٔ قابل ذکر دیگر دربارهٔ گزارش ابن جلجل آن است که برخلاف سخن صریح صاعد اندلسی (ص ۶۰)، و نیز برداشت تقریباً تمامی مورخان معاصر از سخن ابن جلجل (مثلاً گاربرس، 14-8؛ اولمان، «پزشکی در اسلام[1]»، 125؛ سید، ۸۴)، اسحاق بن عمران آنگاه که به قیروان فراخوانده شده، در بغداد نمی‌زیسته است؛ زیرا هیچ‌یک از پزشکان معاصر وی در بغداد از وی نام نبرده‌اند، در حالی که ممکن نیست آوازهٔ مهارت او تا قیروان رسیده باشد، اما همکاران او در بغداد از وجود وی بی‌خبر، یا به آثارش بی‌توجه باشند. همچنین ابن جزار در کتاب *المعده* از «سفوفی که اسحاق بن عمران برای احمد بن طولون نگاشته»، نام برده است. و از همه مهم‌تر اینکه ابن فضل‌الله عمری (۳۰۷/۹) به صراحت از اقامت اسحاق بن عمران در مصر، پیش از رفتن به قیروان یاد کرده است. از میان همهٔ محققان معاصر تنها ابراهیم ابن مراد در *بحوث فی تاریخ الطب* به بیشتر این نکات توجه داشته، و تصویر نسبتاً دقیقی از حوادث زندگی وی داده است. گفتنی است که برخی مورخان عرب چون علوچی (ص ۳۶۶-۳۶۷) نام امیر دعوت کنندهٔ اسحاق را زیادةالله اغلب ثانی آورده‌اند که با توجه به زمان و مدت کوتاه حکومتش (۲۵۰-۲۵۱ق) نادرستی سخن آنان آشکار است. کسان دیگری چون عبدالوهاب (۲۳۴/۱- ۲۳۵)، و به پیروی از او سامرایی (۶۹۳/۱) به صراحت گفته‌اند که اسحاق در ۲۷۴ق به دعوت ابراهیم ثانی به قیروان رفته، و در حدود ۲۰ سال بعد، به فرمان زیادةالله سوم به قتل رسیده است. اما سخن هیچ یک از آنان بر اساس منابع کهن نیست. از آنچه گفته شد، دانسته می‌شود که اسحاق بن عمران به احتمال قوی در آغاز حکومت احمد بن طولون (۲۵۴-۲۷۰ق) در حالی که پزشکی جوان بوده، به مصر رفته است و پیش از ۲۶۲ق به قیروان رفته، و بیشتر آثار خود را در این شهر نگاشته، و در ۲۷۹ق نیز به دستور ابراهیم بن احمد به قتل رسیده است.

آثار: نوشته‌های اسحاق بن عمران نزد مسلمانان و نیز اروپاییان سده‌های میانه (از طریق آثار منتشر شده در اندلس و نیز ترجمهٔ لاتین کتاب *المالیخولیا*) شهرت بسیار والایی داشته است. شمار ارجاعات پزشکان دورهٔ اسلامی به آثار او، نشان از اهمیت بسیار این آثار نزد آنان دارد. نخستین پزشکی که قاعدتاً باید از او یاد می‌کرده، اسحاق بن سلیمان است؛ اما او دست کم در کتاب *اغذیه* هرگز از او یاد نکرده است (نک: هـ د، اسحاق بن سلیمان، منابع *الاغذیه*). در عوض ابن جزار که شاگرد مستقیم اسحاق بن سلیمان است، بیشترین تأثیر را از اسحاق بن عمران پذیرفته، و در آثار به جای مانده از او ۲۸ بار نام اسحاق بن عمران آمده است، بدین تفصیل: *زاد المسافر* ۱۸ بار (نک: دوگا، 333)، کتاب *المعده* ۴ بار (نک: ابراهیم، بحوث، ۲۲۰)، *الاعتماد* ۳ بار (ص ۳۵، ۷۵، ۸۳) و *سیاسة الصبیان* نیز ۳ بار (ص ۷۲، ۹۳، ۹۹)؛ در حالی که از اسحاق بن سلیمان تنها ۳ بار فقط در *زاد المسافر* (نک: دوگا، همانجا) یاد شده است. اما بهرهٔ ابن جزار از آثار اسحاق بن عمران به هیچ‌وجه با شمار این ارجاعات قابل مقایسه نیست. تنها در *الاعتماد* موارد بسیاری می‌توان یافت که سخن ابن جزار بسیار شبیه سخنانی است که ابن بیطار از اسحاق بن عمران نقل کرده است. ابوالخیر اشبیلی نیز درموارد متعدد به پیروی ابن جزار از نظر اسحاق اشاره کرده است؛ مثلاً دربارهٔ هلیلج هندی و کابلی، لسان العصافیر، طباشیر، و مرزنجوش (ابن جزار، *الاعتماد*، ۶-۷، ۲۷، ۱۰۳، ۱۰۶-۱۰۷؛ قس: ابن بیطار، به ترتیب، ۱۹۷/۴، ۱۰۹، ۹۶/۳، ۱۴۴/۴؛ ابوالخیر، ۷۷، ۳۵۱، ۲۸۲-۲۸۳، ۶۱۲، نیز نک: ۶۶، ۷۰، ۲۳۱، ۲۷۰). ابوالخیر اشبیلی خود از جمله‌کسانی است که در موارد متعدد به اقوال اسحاق استناد جسته است، اما به جای آوردن نام کامل اسحاق معمولاً از او با عنوان مختصر «سع» یاد می‌کند (نک: همانجاها). ابن سمجون هم در *الادویة المفردة* خود بارها به اسحاق بن عمران استناد کرده است (نک: فهرست). اما ابن بیطار بیش از هر پزشک دیگری از او یاد کرده است. او در *الجامع* ذیل ۱۶۴ ماده، ۱۸۰ بار مستقیماً و ۶ بار به واسطه از اسحاق نقل کرده است (نک: ابراهیم، همان، ۴۴- ۴۵، ۵۸-۶۳)، در حالی که ارجاعات وی به دیگر پزشکان مکتب قیروان، یعنی اسحاق بن سلیمان، ابن جزار، دونش بن تمیم، ابوالصلت امیة بن عبدالعزیز و تیفاشی (هـ م م) جمعاً ۱۰۸ مرتبه است (نک: همان، ۴۴-۴۵، ۱۰۶-۱۲۳).

از میان مؤلفان کتب فارسی که از اسحاق بن عمران بهره برده‌اند، می‌توان به حاجی زین عطار اشاره کرد. او تنها در بخش مفردات *اختیارات بدیعی* دست کم ۲۸ بار مستقیماً و ۲ بار به واسطهٔ ابن بیطار از اسحاق بن عمران نقل قول کرده است (نک: مثلاً ص ۷۱، ۱۰۹، ۱۲۹، ۳۲۸؛ قس: ابن بیطار، ۳۳/۲، ۱۶۸/۳). از میان دیگر پزشکانی که از او یاد کرده‌اند، می‌توان به غافقی (گ ۶۹ الف، ۱۳۹ ب، ۱۵۰ الف، ۱۵۷ب-۱۵۸الف)، زهراوی (۷۰/۱، ۳۱۴، جم)، ابن مطران (۱۴۰/۱) و عطار هارونی (ص ۸۶، ۲۲۰، ۲۵۶) اشاره کرد.

نکتهٔ مهمی که دربارهٔ آثار اسحاق بن عمران و نیز اسحاق بن حنین و اسحاق بن سلیمان مطرح است، تفکیک آراء این ۳ تن در ارجاعاتی است که به‌طور مطلق به اسحاق نقل شده است. در این بررسی ۴ اثر *اختیارات بدیعی* حاجی زین عطار، *الجامع* ابن بیطار، *الادویة المفردة* غافقی، و *الادویة الطبیة* تاج‌الدین حسن بلغاری با یکدیگر مقایسه شده‌اند. آثار کسانی چون ابوالخیر اشبیلی به سبب گرایش بسیار وی به

1. *Die Medizin ...*

اختصار، و عطار هارونی به سبب کمی ارجاعات و تفاوت موضوع ارجاع در این مقایسه مفید نبوده‌اند. شباهت بسیار ۳۹ مورد از ارجاعات حاجی زین عطار و بلغاری به اسحاق نشانگر آن است که منظور هر دو آنها از اسحاق یک پزشک است. اما بلغاری در شرح انیسون و بادرنجبویه به صراحت مأخذ خود را اسحاق بن حنین ذکر کرده است (گ ۲۲ ب، ۲۷ الف)، حال آنکه حاجی زین عطار باز هم مأخذ خود را «اسحاق» دانسته است (ص ۴۴، ۵۱). او تنها درمورد سَنا از اسحاق بن حنین نام برده، و سخن فولس را از قول او نقل کرده است (ص ۲۳۶). همین کار را ابن بیطار نیز انجام داده است (۳۶/۳). از طرفی هیچ یک از مطالبی که حاجی زین عطار از اسحاق بن عمران و اسحاق بن سلیمان نقل کرده است، در اثر بلغاری دیده نمی‌شود (البته نزدیک به یک چهارم نسخهٔ خطی مورداستفاده افتاده است). از سوی دیگر هیچ‌یک از سخنانی را که بلغاری و حاجی زین عطار (به استثنای دو مورد) از اسحاق آورده‌اند، نه غافقی نقل کرده است و نه ابن بیطار. از این نکات برمی‌آید که اولاً منظور این دو از اسحاق، فرزند حنین بوده است، ثانیاً با توجه به مطالب ارجاع شده بایستی این دو به احتمال قوی‌تر از کتاب *اصلاح ادویهٔ مسهلهٔ* او، و به احتمال ضعیف‌تر از کتاب *ادویهٔ مفردهٔ* او نقل کرده باشند و ثالثاً بلغاری به اثر دو اسحاق دیگر، و ابن بیطار و غافقی به اثر یاد شدهٔ اسحاق بن حنین دسترسی نداشته‌اند.

اما شباهت بسیار میان دو مطلب منسوب به اسحاق در *اختیارات بدیعی* حاجی زین عطار ذیل بارزد و سذاب (ص ۴۴، ۲۱۸) با آنچه ابن بیطار دربارهٔ این مواد از اسحاق بن عمران نقل کرده (۴/۳۷-۳۸، ۴۱/۳، به ترتیب ذیل قنه و سذاب)، در درستی این استدلال تردید ایجاد می‌کند. با اینهمه، می‌توان گفت درمواردی که موضوع ارجاع شده ابدال و چگونگی اصلاح ادویهٔ مفرده باشد، به احتمال قریب به یقین از اسحاق ابن حنین نقل شده است. اما منظور پزشکان غرب عالم اسلامی (مانند ابن جزار و ابوالخیر) از اسحاق به احتمال قوی اسحاق بن عمران است (مثلاً نک: ابن جزار، *الاعتماد*، ۸۳؛ *سیاسة*، همانجاها؛ ابوالخیر، ۷۷)، زیرا اولاً شهرت او در این مناطق بسیار بیش از اسحاق بن حنین بوده است و ثانیاً کمتر کسی از میان آنان به نام فرزند حنین به صراحت اشاره کرده است.

رازی نیز در مواضع متعدد *الحاوی* از پزشکی به نام اسحاق یاد کرده (مثلاً ۸۹/۳، ۱۳۶، ۵۷/۴، جم) که به نظر سزگین (GAS, III/267) منظور اسحاق بن عمران است. اما اولمان بر آن است که منظور رازی اسحاق بن حنین بوده است («پزشکی در اسلام»، 119). نکتهٔ قابل توجه آن است که رازی در بخش ادویهٔ مفردهٔ *الحاوی* (ج ۲۰ و ۲۱) تنها یک‌بار از اسحاق بن حنین نام برده (۴۷۴/۲۱)، و مطلبی را از قول یکی از دوستانش از او نقل کرده است؛ در حالی که اگر کتاب یاد شدهٔ اسحاق ابن حنین را در دست داشت، بارها از وی نقل می‌کرد. به هر حال، تمامی ارجاعات رازی به اسحاق در مجلدات مربوط به بخش درمانی *الحاوی* آمده است.

برخی از آثار اسحاق بن عمران اینهاست:

۱. *مقالة فی المالیخولیا*، در دو بخش که مشهورترین اثر اسحاق است. چگونگی تألیف این رساله نشان از تسلط کامل او بر موضوع دارد (ژاکار، 109). وی در مقدمهٔ این کتاب می‌گوید: در میان آثار اوائل (یونانیان) دربارهٔ مالیخولیا هیچ کتاب درخور توجهی ندیدم، جز کتاب روفس افسوسی. وی دربارهٔ این بیماری طی کتابی در دو مقاله، آنچه می‌دانسته، آورده، و به نیکویی دربارهٔ آن بیماری، نشانه‌ها و روش درمان آن سخن رانده است و با آنکه در آن کتاب تنها یکی از گونه‌های مالیخولیا را که [محل آن در دهانهٔ معده است و] العلة الشراسیفیه نام دارد، یاد کرده، و دیگر گونه‌ها را رها کرده، کارش نیکو و پسندیده است (نک: گ ۸۹ ب - ۹۰ الف، ۹۶ الف). اما اسحاق در این کتاب کوشیده است تا همهٔ اصناف مالیخولیا را بررسی کند. وی براساس سنت متداول تقسیم‌بندی براساس انیت (وجود)، ماهیت، کیفیت و کمیت، ۳ صنف مالیخولیا را مشخص می‌کند: ۱. صنفی که [مستقیماً] در خود مغز پدید می‌آید. ۲. صنفی که از مرة السودای منتشر شده در همهٔ بدن ناشی می‌شود. بخارات مسموم از پا به سوی مغز متصاعد شده، مغز از نظر روانی متأثر می‌شود. ۳. باز هم مغز به صورت روانی متأثر می‌شود، با این تفاوت که مرة السودای منتشر شده در بدن، در نزدیکی دهانهٔ معده (فم المعده) گرد می‌آید و به همین سبب بیماری افسردگی، یا علة الشراسیفیه پدید می‌آید و این نوع آخر، عوارض و خطرات بسیاری در بردارد (اسحاق، گ ۹۶ الف؛ نیز نک: اولمان، «پزشکی اسلامی[1]»، 72-76). گفتنی است که ابن سرابیون پزشک پر آوازهٔ معاصر وی نیز مالیخولیا را کم و بیش همین‌گونه دسته‌بندی کرده است (نک: رازی، ۸۰/۱). اسحاق در این کتاب علل و عوارض اصناف مختلف بیماری و روش درمان آنها را به خوبی شرح می‌دهد. وی مهم‌ترین عامل بیماری را غذای بد و فاسد می‌داند، گرچه استعداد روحی و جسمی برای پذیرش این بیماری نیز نقش مهمی در ابتلا دارد (نک: گاربرس، 28-26). درمانهای پیشنهادی اسحاق ۳ نوعند: ۱. درمان دارویی و غذایی و به خصوص با شراب. ۲. حفظ پاکیزگی از طریق شست و شو و رگ‌زنی و مانند آن. ۳. نوع سوم که بیشتر جنبهٔ روانی دارد، مانند درمان با موسیقی و سخنان اطمینان بخش. در پایان کتاب ترکیبات ۲۹ نسخهٔ داروی مرکب، و نام حدود ۱۵۰ داروی سادهٔ به کار رفته در آنها ذکر شده است. وی در این کتاب به آراء روفس، بالادیوس اسکندرانی، جالینوس، آثار بقراطی، اسقلبیادس، بولس اجانیطی، اهرن القس، ... و از میان پزشکان مسلمان به یعقوب بن اسحاق کندی استناد جسته است (گ ۱۲۹ الف، ۱۵۳ الف، جم). اسحاق در این کتاب از برخی تجربه‌های پزشکی خود در قیروان نیز یاد کرده است. همهٔ این نکات باعث شده است که پزشکان پس از اسحاق رسالهٔ *مالیخولیا* ی وی را بی‌نظیر بدانند (ابن جلجل، ۸۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۶/۲؛ ابن فضل‌الله،

---

1. *Islamic ...*

۳۰۷/۹).

کنستانتین افریقایی (ح ۱۰۲۰ـ۱۰۸۷م) کتاب *مالیخولیا* ی اسحاق را به لاتینی ترجمه کرد و آن را ــ مانند ترجمه‌هایش از آثار اسحاق بن سلیمان و ابن جزار ــ به خود نسبت داد. با اینهمه، محققان اروپایی معمولاً از آثار کنستانتین به عنوان ترجمه، و نه آثار منحول یاد کرده‌اند (مثلاً نک: اشتاین اشنایدر، «کنستانتین...[1]»، 808-751، «ادبیات...[2]»، 39-38؛ نیز «علم...[3]»، 66 ,61) و تنها شمار اندکی از آنان مانند کامستون (نک: فریدنوالد، 181) بدین حقیقت اشاره کرده‌اند. حال آنکه در این ترجمه‌ها تمامی نشانه‌هایی که ممکن است خواننده را به‌اصل اثر یا دست‌کم ماهیت عربی ـ اسلامی آن راهنمایی کند، و به‌خصوص نام پزشکان دورهٔ اسلامی حذف شده است، مثلاً کنستانتین مطلبی را که اسحاق از قول کندی نقل کرده است، مستقیماً با حذف نام کندی نقل می‌کند (اسحاق، گ ۱۵۳ الف؛ قس: ترجمهٔ لاتین کنستانتین در صفحهٔ رو به رو). این ترجمه در ۱۵۳۶ و ۱۵۳۹م در مجموعه آثار کنستانتین به چاپ رسید. اما این انتحال دیرتر کشف شد؛ تا آنجا که اشتاین اشنایدر که در ۱۸۶۶م به موضوع ترجمه‌های (در واقع انتحالهای) کنستانتین پرداخته بود، این ترجمه را کاری اصیل از خود کنستانتین دانست («کنستانتین»، 404-402). سرانجام، بوم در ۱۹۰۳م ترجمه بودن این متن لاتین را ثابت کرد.

گاربرس در ۱۹۷۷م تصویر تنها نسخهٔ شناخته شدهٔ کتاب *مالیخولیا* را همراه با ترجمهٔ لاتین کنستانتین و ترجمهٔ آلمانی آن به چاپ رساند. متن عربی و لاتین به موازات هم چاپ شده‌اند و تنها شمار نسخ داروهای مرکب ذکر شده (در پایان کتاب) در ترجمهٔ لاتین کمتر، و شرح آن متفاوت است. ضمن آنکه در برخی مواضع مترجم لاتین برخی قطعه‌ها را ترجمه نکرده، و برخی دیگر را به‌طور خلاصه آورده است. مقدمهٔ گاربرس بر این اثر مشتمل است بر برداشتی شاعرانه از گزارش ابن جلجل (البته با استفاده از کتاب ابن ابی اصیبعه)، بحث عالمانه‌ای از دیدگاه زبان‌شناسی و دستور زبان، خلاصه‌ای مفید از کتاب و بحث دربارهٔ انتحال کتاب توسط کنستانتین (نیز نک: شیپرگس، 43؛ اولمان، «پزشکی در اسلام»، 125؛ ژاکار، 110).

۲. *رسالة فی الطب کتب بها الی بعض اخوانه*، که ابن عبدربه در *العقد الفرید* آن را نقل کرده (۳۳۲/۶ـ۳۳۴)، و در ۱۹۸۲م همراه با *العقد الفرید* در بیروت به چاپ رسیده است. همچنین دیاث گارثیا در ۱۹۸۰م متن عربی و ترجمه و شرح انگلیسی دو نسخهٔ دارویی او را که در یکی از نسخ خطی فلورانس آمده، در مجلهٔ «تاریخ علوم عربی و اسلامی» در حلب به چاپ رسانده است.

۳. *الادویة المفردة*، که ابن بیطار، ابن جزار و دیگران بارها از آن نقل کرده‌اند، اما به دست ما نرسیده است. ابراهیم بن مراد بر آن است که اسحاق در این کتاب سبک دیوسقوریدس را پیش گرفته است. وی این سبک را تعریف منطقی یا تعریف دائرة المعارفی نامیده، و معتقد است که اثر اسحاق نخستین اثر عربی دربارهٔ ادویه بدین‌سبک است (برای توضیحات بیشتر، نک: *دراسات*...، ۱۹ـ۲۰).

۴ـ۶. *نزهة النفس*، *رسالة فی النبض* و *رسالة فی الفصد*.

مآخذ: ابراهیم بن مراد، *بحوث فی تاریخ الطب و الصیدلة عند العرب*، بیروت، ۱۹۹۱م؛ همو، *دراسات فی المعجم العربی*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، به‌کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابن بیطار، عبدالله، *الجامع لمفردات الادویة و الاغذیة*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ ابن جزار، احمد، *الاعتماد فی الادویة المفردة*، چ تصویری، به‌کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۵م؛ همو، *سیاسة الصبیان و تدبیرهم*، به‌کوشش محمدحبیب هیله، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن جلجل، سلیمان، *طبقات الاطباء و الحکماء*، به‌کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن سمجون، حامد، *الادویة المفردة*، چ تصویری، به‌کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۹۲م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به‌کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به‌کوشش کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، چ تصویری، به‌کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۸م؛ ابن مطران، اسعد، *بستان الاطباء و روضة الالباء*، چ تصویری، به‌کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابوالخیر اشبیلی، *عمدة الطبیب فی معرفة النبات*، به‌کوشش محمد عمر خطابی، بیروت، ۱۹۹۵م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به‌کوشش وان لیون و فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ اسحاق بن عمران، *مقالة فی المالیخولیا*، به‌کوشش کارل گاربرس، هامبورگ، ۱۹۷۷م؛ بلفاری، حسن، *الادویة الطبیة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم‍ ۷۴۹۴؛ حاجی زین‌عطار، علی، *اختیارات بدیعی*، بخش مفردات، به‌کوشش م. ت. میر، تهران، ۱۳۷۱ش؛ رازی، محمد، *الحاوی فی الطب*، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۵ـ۱۹۶۷م؛ زهراوی، خلف، *التصریف لمن عجز عن التألیف*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۸م؛ سامرایی، کمال، *مختصر تاریخ الطب العربی*، بغداد، ۱۹۸۴م؛ سید، فؤاد، حاشیه بر *طبقات الاطباء* (نک: هم‍ ، ابن جلجل)؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به‌کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ عبدالوهاب، حسن حسنی، *ورقات عن الحضارة العربیة بالافریقیة*، تونس، مکتبة المنار؛ عطار هارونی، داوود، *منهاج الدکان و دستور الاعیان*، به‌کوشش حسن عاصی، بیروت، ۱۹۹۲م؛ علوچی، عبدالحمید، *تاریخ الطب العراقی*، بغداد، ۱۹۶۷م؛ *العیون و الحدائق*، به‌کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ غافقی، احمد، *الادویة المفردة*، نسخهٔ خطی کتابخانه اوسلر دانشگاه مک گیل، شم‍ ۷۵۰۸؛ نیز:

Diaz Garcia, A., «Three Medical Recipes in Codex Biblioteca medicea Laurenziana Or. 215», *Journal for the History of Arabic Science*, Allepo, 1980, vol. IV(2); Dugat, G., «Etudes sur le traité de médecine... *Zad al-moçafir*», JA, 1853; Friedenwald, H., «Manuscript Copies of the Medical Works of Issac Judaeus...», *Annals of Medical History*, 1929; Garbers, K., introd. *Maqāla fī l-Mālīḫūlīā* (vide: PB, Ishaq Ibn Imran); GAS: Jacquart, D. and F. Micheau, *La médecine arabe et l'occident médiéval*, Paris, 1990; «Kitāb al-Istibṣār», *L'Afrique septentrionale...*, Islamic Geography, Frankfurt, 1993, vol. CXL; Schipperges, H., *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter*, Wiesbaden, 1964; *Science in the Middle Ages*, ed. D. C. Lindberg, Chicago/London; Steinschneider, M., *Die arabische Literatur der Juden*, Hildesheim, 1893; id, «Constantinus Africanus und seine arabischen Quellen», *Virchows Archiv*, 1866, vol. XXXVII; Ullmann, M., *Islamic Medicine*, Edinburgh, 1978; id, *Die Medizin im Islam*, Leiden, 1970.

یونس کرامتی

اِسحاقِ بْنِ مُراد، پزشک ترک (سدهٔ ۸ق/۱۴م). از زندگی او چیزی نمی‌دانیم، بجز آنکه به احتمال قوی در گرده[4]، واقع در شمال

1. «Constantinus...» 2. *Die arabische...* 3. *Science...* 4. Gerede

آناتولی زاده شده، و در اواخر سدۀ ۸ق، در دوران حکومت بایزید اول (۷۹۲ـ۸۰۵ق/۱۳۹۰ـ۱۴۰۲م)، در همین منطقه به کار پزشکی و تحقیق دربارۀ خواص داروها و به ویژه داروهای گیاهی، اشتغال داشته است (بروسه‌لی، ۲۰۳/۳؛ سارتن، EI²: III/1726).

دو اثر به نامهای *خواص الادویه* و *خلاصة الطب*، به زبان ترکی به او نسبت داده‌اند. اثر نخستین در برخی نسخه‌ها *ادویۀ مفرده* نیز خوانده شده است. این اختلاف نام، احتمالاً بر اثر دو تحریر متفاوت به وجود آمده است، زیرا تاریخ تحریر در برخی نسخه‌ها ۷۹۰ و در برخی دیگر ۷۹۲ق است (سارتن، همانجا؛ EI²؛ اولمان، 285؛ ششن، ۱۳۶).

این دو از نخستین آثار پزشکی به زبان ترکی به شمارند. *خواص الادویه* دربارۀ خواص داروهای گیاهی و معدنی و حیوانی به شیوۀ سده‌های میانه تألیف شده است. در این کتاب به خواص دارویی علفها توجه ویژه مبذول گردیده است. بسیاری از آگاهیهایی که پیرامون آثار درمانی انواع علفها در این کتاب گرد آمده، حاصل جست و جوی اسحاق بن مراد در کوهستانهای ارقوط[1] و بررسی و آزمایش گیاهان آن منطقه است. وی در تدوین این اثر از *قانون* ابن سینا و *ذخیرۀ خوارزمشاهی* نیز استفادۀ بسیار کرده است (آدیوار، II/7؛ سارتن، ششن، همانجاها). مؤلف در این اثر نام ترکی داروها را به ترتیب الفبایی آورده، و نام فارسی و عربی آنها را نیز یاد کرده است. وی به برخی نکات مربوط به دستور زبان، املای واژه‌ها و اصطلاحات نیز پرداخته است و از این رو کتاب او را از نظر زبانی نیز واجد اهمیت شمرده‌اند (سارتن، اولمان، همانجاها؛ EI²).

در منابع ما هیچ‌گونه آگاهی از محتوای کتاب *خلاصة الطب* به دست داده نشده است، اما نسخه‌های بررسی شدۀ *خواص الادویه* شامل بخشهای دیگری نیز هستند که در آنها، نشانه‌ها و شیوه‌های درمان بیماریها، به‌ویژه بیماریهای فراگیر در آن زمان، بیان شده‌اند. پایان‌بخش این نسخه‌ها، رساله‌ای در ۵ باب دربارۀ بهداشت جنسی است (آدیوار، سارتن، همانجاها؛ EI²؛ اولمان، 286). روشن است که این مطالب، با عنوان *خواص الادویه* یا *ادویۀ مفرده*، هماهنگی ندارند. پس به احتمال قوی این بخشها به کتاب *خلاصة الطب* مربوط می‌شوند و عنوان *خواص الادویه* به خطا شامل آنها گردیده است.

از آثار یاد شده نسخه‌هایی با عنوان *خواص الادویه* یا *ادویۀ مفرده* در کتابخانه‌های توپکاپی سرای، آماسیه و مجموعۀ روان کوشکی و نیز کتابخانۀ ملی پاریس نگهداری می‌شوند. در نسخۀ پاریس نام مؤلف مرادبن اسحاق ذکر شده است (آدیوار، سارتن، ششن، همانجاها).

اسحاق بن مراد کتاب *تقویم الابدان* ابن جزله، و نیز احتمالاً *الجامع لمفردات الادویة و الاغذیة* ابن بیطار را به ترکی ترجمه کرده است (اولمان، 285؛ ششن، ۲۳).

مآخذ: بروسه‌لی، محمد طاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ ششن، رمضان، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا*، استانبول، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ نیز:

Adıvar, A.A., *Osmanlı Türklerinde ilim*, Istanbul, 1943; EI²; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1948; Ullmann, M., *Die Medizin im Islam*, Leiden/Köln, 1970.

محمدعلی مولوی

اِسْحاقِ بْنِ یوسُف، ضیاءالدین اسحاق بن یوسف بن اسماعیل حسنی یمانی صنعانی (۱۱۱۱ـ۱۱۷۳ق/۱۶۹۹ـ۱۷۶۰م)، فقیه، محدث و شاعر زیدی.

اسحاق در صنعا متولد شد و در همانجا نزد هاشم بن یحییٰ شامی، عبدالله بن علی وزیر، صلاح بن حسین اخفش حسنی، احمد بن اسحاق ابن ابراهیم و محمد بن اسماعیل امیر، فقه، حدیث و ادب آموخت و به رغم آنکه اشتغال وی به تحصیل چندان به‌طول نینجامید، با هوش سرشاری که داشت به دریافت اجازه از عده‌ای از مشایخ عصر خویش چون یحیی بن عمر اهدل زبیدی، یوسف بن حسین بن احمد و یحیی بن علی شطبی یمنی موفق گردید و از سرآمدان روزگار خود شد (شوکانی، ۱۳۵/۱؛ زباره، ۲(۱)/۳۲۵ـ۳۲۶). او عمرش را به تدریس و تألیف گذراند و عالمان بسیاری از وی کسب دانش کردند که از آن میان حسن ابن احمد شبیبی، علی بن محمد لقمان، علی بن احمد بن علی، عبدالله ابن حسین دلامه، سعید بن حسن عنسی و یحیی بن محمد مغربی از عالمان ذِمار را نام برده‌اند (همانجا). اسحاق در شهرهای صنعا، ذمار و سیرَبه از توابع ذمار (برای سرگذشت اسحاق در این قریه، نک: شوکانی، ۱۳۷/۱؛ زباره، ۲(۱)/۳۲۷) و کوکبان زندگی کرد و سرانجام، در بیرالغرب درگذشت و در صنعا مدفون گردید (همو، ۲(۱)/۳۲۸).

اسحاق از آنجا که نوادۀ اسماعیل فرزند قاسم بن محمد امام زیدی بود، همواره موردتوجه و احترام عالمان و فرمانروایان بود و حسین بن قاسم و عباس بن حسین به او عنایت داشتند (شوکانی، ۱۳۵/۱، ۱۳۷). وی به زهد و پارسایی و مردم دوستی و فقیرنوازی شهره بود (زباره، ۲(۱)/۳۲۶ـ۳۲۷؛ نیز نک: شوکانی، ۱۳۷/۱) و با آنکه فقیهی برجسته در مذهب زیدی بود، تعصبی در مذهب خود نداشت (همو، ۱۳۵/۱).

اسحاق‌بن یوسف در علوم‌معقول‌و آثار حکما و عارفان‌نیز مطالعات فراوان و ید طولایی داشت و مصطلحات حکما و تعبیرات عارفان را در سخنان و گفت و گوهایش به کار می‌برد و گاه به همین سبب بعضی از اهل ظاهر بر او خرده می‌گرفتند و از او دوری می‌گزیدند (زباره، ۲(۱)/۳۲۷، نیز، ۲(۱)/۳۴۱، به نقل از *نفحات العنبر*).

آثار:

الف ـ چاپی: *الوجه الحسن المذهب للحزن لمن طلب السنة و مشی اعلی السنن*، رساله‌ای است در ردّ فقهایی که با حدیث، و محدثانی که با فقه دشمنی دارند (شوکانی، همانجا؛ زباره، ۲(۱)/۳۲۵). این رساله در مجموعۀ *الرسائل الیمنیة*، به‌صورت دفتری جداگانه در ۱۳۴۸ق در قاهره چاپ شده است.

ب ـ خطی: ۱. *تفریج الکروب و تکفیر الذنوب*، مجموعۀ احادیثی

1. Erkot

است در مناقب حضرت علی بن ابی طالب (ع) در ۲ مجلد بزرگ که بر حسب الفبا مرتب شده، و یکایک احادیث آن از امهات کتب حدیث تخریج گردیده است (همانجاها). نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ آمبروزیانا موجود است (GAL,S, II/968). ۲. *التفکیک لعقود التشکیک*. مؤلف در ۱۱۳۴ق به‌منظور ترغیب و تشویق مردم به استدلال و تحقیق در عقاید و مذاهب، دانشمندان و صاحب‌نظران هم‌روزگارش را طی اشعاری غرا مخاطب قرار داده، و از همگان از مدلول لفظ «مذهب» سؤال کرده، و پاسخهای فراوانی را که به نظم و نثر برای سؤال وی رسیده است، یکجا در این رساله جای داده است (شوکانی، ۱۳۶/۱؛ زباره، ۲(۱)/۳۳۲-۳۳۴). نسخه‌ای از این کتاب در دارالکتب مصر موجود است (زرکلی، ۲۹۷/۱).

ج - آثار یافت نشده: ۱. *اجابة الداع الی نفی الاجماع* (زباره، ۲(۱)/۳۲۵). ۲. *الثغر الباسم* (یا *ثغر الدهر الباسم*) *فی تراجم اعیان العصر من آل القاسم* و غیرهم. وی این کتاب را در ۱۱۳۰ق نوشته، و اطلاعات مربوط به سالهای پس از آن را بر آن نیفزوده است. از این اثر اسحاق بن یوسف ظاهراً نسخه‌ای برجای نمانده، اما از منابع *نشر العرف* بوده است (نک: همو، ۲(۱)/۳۲۷؛ سید، ۲۷۳؛ حبشی، ۱۱۱). ۳. *حسن الختام الموصل الی دارالسلام*، رساله‌ای است در رد بر قائلان به اینکه پیروان اهل بیت(ع) تمایلی به تمسک به حدیث ندارند (زباره، ۲(۱)/۳۲۵). ۴. *دیوان*. شوکانی گوید که در زمان حیات خود اسحاق مجموعهٔ بزرگی از اشعار وی در چندین دفتر که توسط محمد بن هاشم ابن یحییٰ شامی تدوین شده بود، شهرت داشت و نسخ فراوانی از آن، در دست مردم بوده است، به‌گونه‌ای که وی حتیٰ نیازی به آوردن نمونه‌هایی از اشعار او در کتاب خود ندیده است و به آوردن مطلع قصیده‌ای که به نظر خود سراینده از بهترین قصاید او و در مدح المنصور بالله، حسین بن قاسم سروده بوده، اکتفا کرده است (۱۳۷/۱). از *دیوان* شعر اسحاق ظاهراً نسخه‌ای در دست نیست و بیشترین مجموعه از نمونه‌های اشعار او در کتاب *نشر العرف* گرد آمده است (زباره، ۲(۱)/۳۲۸-۳۳۸).

زباره از لُغَز بی سابقهٔ ۱۲۰ بیتی اسحاق بن یوسف نیز حکایت دارد که اسحاق آن را در ۱۱۳۴ق از تعز برای عالمان صنعا فرستاده، و همگان را در حل و کشف آن، ناتوان ساخته بود (نک: ۲(۱)/۳۳۶).

مآخذ: حبشی، عبدالله محمد، *مراجع تاریخ الیمن*، دمشق، ۱۹۷۲م؛ زباره، محمد، *نشر العرف لنبلاء الیمن بعد الالف*، قاهره، ۱۳۵۹ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ سید، ایمن فؤاد، *مصادر تاریخ الیمن*، قاهره، ۱۹۷۴م؛ شوکانی، محمد، *البدر الطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نیز: GAL, S.

حسن یوسفی اشکوری

اِسحاقِ تُرک، از داعیان ابومسلم خراسانی (ه م) در نیمهٔ اول سدهٔ ۲ق. اطلاعات ما دربارهٔ وی به هنگام جنبش پیروان ابومسلم که در سدهٔ ۲ق پس از قتل ابومسلم رخ داد، بسیار اندک و تقریباً منحصر است به *الفهرست* ابن ندیم (ص ۴۰۸). گزارش ابن ندیم تلفیقی از ۳ روایت کهن است که مآخذ دوتای آن دانسته نیست؛ اما روایت سوم برگرفته از کتابی است با عنوان *اخبار ماوراء النهر* از نویسنده‌ای گمنام. نوشتهٔ گردیزی (ص ۲۷۳ به بعد) تا اندازه‌ای مکمل *الفهرست* است و آگاهیهایی از شورش سپاهیان ابوداوود خالد بن ابراهیم ذهلی عامل خراسان در زمان اسحاق ترک و عصیان عبدالجبار بن عبدالرحمان ازدی جانشین وی، به دست می‌دهد (نیز نک: صدیقی، 151، به نقل از *زین‌الاخبار*، نسخهٔ خطی کمبریج). به نظر می‌رسد که گردیزی رویدادهای خراسان را در سده‌های نخستین اسلامی، از کتاب مشهور *اخبار ولاة خراسان* نوشتهٔ سلّامی (د ۳۰۰ق/۹۱۳م) گرفته باشد؛ زیرا در روایت منحصر نویسندهٔ کتاب *القند* دربارهٔ مقنّع (ه م) به روشنی به نوشتهٔ سلامی اشاره شده است (نسفی، ۷۲) و چون جنبش اسحاق ترک پیش از قیام مقنع رخ داده، احتمال دارد که اخبار گردیزی دربارهٔ رویدادهای خراسان بعد از کشته شدن ابومسلم (۱۳۷ق/۷۵۴م)، بر کتاب *اخبار ولاة خراسان* سلامی متکی باشد.

ابن ندیم دو روایت مختلف دربارهٔ خاستگاه و نسب اسحاق نقل کرده است: یکی حاکی از آن است که او از علویان و از فرزندان یحیی بن زید ابن علی بود که از بیم امویان گریخت و به سرزمین ترکان رفت، از این رو به اسحاق ترک شهره شد (همانجا؛ برای احتمالات دیگر دربارهٔ نسب او، نک: صدیقی، 152؛ آمورتی، 496) و پرچم‌مخالفت‌برافراشت (نک: بارتولد، 199). بر پایهٔ این روایت ابن ندیم، احتمالاً اسحاق ترک پیش از آمدن ابومسلم به خراسان، به سرزمین ترکان رفته، و پس از روی کار آمدن عباسیان در دورهٔ امارت ابومسلم به خراسان بازگشته است. روایت دیگر ابن ندیم برگرفته از *اخبار ماوراءالنهر* است که به نقل از ابراهیم بن محمد از آگاهان به اخبار مسلمیه می‌گوید: «او ماوراءالنهری واقی بود و با جنیان ارتباط داشت و اگر کسی چیزی از او می‌پرسید، پس از گذشت شبی، پاسخ می‌گفت و هنگامی که ابومسلم کشته شد، مردم را به سوی او فراخواند» (همانجا).

نام او، اسحاق، می‌تواند زردشتی بودن وی را به تردید افکند، اما با توجه به آراء او می‌توان چنین گمان کرد که وی اسلام آورده بوده، و سپس به دین کهن خود بازگشته است (صدیقی، آمورتی، همانجاها). مقارن شورش اسحاق، ابوداوود خالد بن ابراهیم حاکم خراسان بود که ابومسلم در ۱۳۶ق/۷۵۳م به هنگام رفتن به عراق او را جانشین خود کرده بود و او لشکریان اسحاق را از بین برد (نک: صدیقی، 151) و خود در ۱۴۰ق کشته شد (گردیزی، همانجا). اگر بپذیریم که اسحاق پس از کشته شدن ابومسلم به ماوراءالنهر و سرزمین ترکان رفته است، آغاز فعالیت او را بعد از قیام سنباد (ه م) و پیش از جنبش مقنع می‌توان پنداشت. به نظر می‌رسد که آراء اسحاق ترک در ماوراءالنهر، زمینه‌های بسیار مناسبی برای شورش و پیروزیهای اولیهٔ مقنع فراهم آورد. از این‌رو، قیام اسحاق می‌بایست پس از کشته‌شدن ابومسلم و قتل ابوداوود در ۱۴۰ق رخ داده باشد. به نوشتهٔ *الفهرست* اسحاق ادعا کرد که ابومسلم زنده است و در کوههای ری زندانی است و در زمان معینی ظهور خواهد کرد و نیز ارتباطی میان ادعاهای اسحاق و اعتقادات

زردشتیان دیده می‌شود (ابن ندیم، همانجا). از گزارش ابن ندیم بر می‌آید که اسحاق برای جلب توجه زردشتیان به دعوت خود از آوازهٔ ابومسلم نیک بهره برده است.

آنچه در قیام اسحاق ترک جلب نظر می‌کند و در سایر جنبشهای عصر عباسی به چشم نمی‌خورد، این است که او تنها به دعوت اکتفا کرد و هیچ گونه رویارویی و درگیری میان او و پیروانش با کارگزاران حکومت روی نداد. برخی از معتقدات اسحاق ترک شبیه به آراء سنباد و پیروان اوست. شاید آنان ترکیب افکار دینی را وسیلهٔ سودمندی برای اتحاد برخی گروههای ناتوان ضد عباسی یافته بودند (صدیقی، همانجا؛ دانیل، 132).

پس از درگذشت اسحاق که تاریخ آن همانند زمان تولدش دانسته نیست، پیروانش که بیشتر از مسلمیهٔ ماوراءالنهر بودند، پراکنده شدند و جنبش او دوامی نیافت.

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نسفی، عمر، *القند فی ذکر علماء سمرقند*، به کوشش نظرمحمد فاریابی، ریاض، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ نیز:

Amoretti, B., «Sects and Heresies», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV; Barthold, W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1928; Daniel, E. L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule 747-820*, Minneapolis/ Chicago, 1979; Sadighi, Gh. H., *Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'hégire*, Paris, 1938.

رضا رضازادهٔ لنگرودی

اِسحاقِ سُکوتی (۱۲۸۵-۱۳۲۱ق/۱۸۶۸-۱۹۰۳م)، از بنیان‌گذاران اصلی جمعیت اتحاد و ترقی (ه م) در دورهٔ عثمانی. برخی او را از کردهای دیاربکر دانسته‌اند (لویس، 197).

در اوایل سدهٔ ۱۴ق/اواخر سدهٔ ۱۹م به رغم استبداد سلطان عبدالحمید ثانی، نوشته‌های میهن‌پرستان ترک در مدارس عالی خوانده می‌شد که در آگاهی افکار و پیدایش جمعیتها تأثیر بسزایی داشت (بایور، I(1)/64)، چنانکه در مهٔ ۱۸۸۹ عده‌ای از دانشجویان دانشکدهٔ پزشکی نظامی به رهبری ابراهیم تمو ــ که اصلاً از اهالی آلبانی بود ــ جمعیتی را تشکیل دادند که اسحاق سکوتی نیز جزو نخستین بنیان‌گذاران آن بود (رامساور، 31-30؛ بدوی کوران، 30). اسحاق سکوتی از اندیشه‌های نامق کمال تأثیر پذیرفت و در انتشار و تبلیغ آنها نقش مهمی داشت (همو، 35). با شکست کودتای ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م که جمعیت اتحاد و ترقی در استانبول سرکوب شد، برخی از اعضای آن به خارج گریختند (شاو، ۴۳۸/۲) و اسحاق سکوتی، همراه با احمدبیک یکی از استادان دانشکدهٔ پزشکی به رودس[1] تبعید شد، اما سکوتی چندی بعد از آنجا گریخت و در پاریس، به جمعیت «ترکهای جوان» پیوست. او که در زمرهٔ رهبران آن گروه درآمده بود (رامساور، 42,53؛ EI², IV/113)، به مبارزه و فعالیت خود همچنان ادامه داد (احمد رفیق، ۱۰۸۲/۳). آنگاه در مصر هستهٔ جدیدی تشکیل داد و به نشر چندین روزنامه پرداخت (شاو، همانجا). سپس در۱۸۹۷م همراه با دیگر مبارزان، روزنامهٔ *عثمانلی* را در ژنو منتشر کرد (احمد رفیق، همانجا؛ کوتای، XV/9204؛ رامساور، 70). اما با تدبیر عبدالحمید که به گردانندگان روزنامه مأموریتهایی با حقوق کافی محول کرد، در ۱۸۹۹م انتشار آن متوقف شد. از آن جمله اسحاق سکوتی را با سمت پزشک رسمی سفارت کبرای عثمانی به رم فرستاد (احمد رفیق، ۱۰۸۳/۳؛ بایور، I(1)/322؛ رامساور، 71). با اینهمه، یکی دو تن از آنان ارتباط خود را با جمعیت ترکهای جوان همچنان حفظ کردند و حقوق دریافتی را در راه انتشار روزنامهٔ دیگر هموطنان مبارزشان خرج می‌کردند (همانجا؛ بایور، همانجا و حاشیهٔ 106) که از آن میان اسحاق نیز هزینهٔ روزنامهٔ *عثمانلی* را که انتشار آن در لندن ادامه می‌یافت، برعهده گرفت (لویس، 201؛ رامساور، همانجا).

اسحاق همچنان به مبارزهٔ خود ادامه می‌داد، تا اینکه در سان رِمو (از بنادر ایتالیا واقع در ساحل مدیترانه) درگذشت. در ۱۹۰۹م، دوست او، رضانور، جنازهٔ وی را به استانبول منتقل کرد و در کنار مقبرهٔ سلطان محمود به خاک سپرد (EI²، همانجا).

مآخذ: احمد رفیق، *عبدالحمید ثانی و دور سلطنتی*، استانبول، ۱۳۲۷ق؛ شاو، استانفوردجی و ازل کورال شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Bayur, Y. H., *Türk inkılâbı tarihi*, Ankara, 1983; Bedevi Kuran, A., *İnkılâp tarihimiz ve Jön Türkler*, Istanbul, 1945; EI²; Kutay, C., *Türkiye istiklâl ve hürriyet mücadeleleri tarihi*, Istanbul, 1980-1982; Lewis, B., *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1968; Ramsaur, E.E., *Jön Türkler ve 1908 ihtilal*, Istanbul, 1972.

ابوالحسن دیانت

اِسحاقِ موصِلی، ابومحمد اسحاق بن ابراهیم بن ماهان (که در اسلام به میمون تغییر یافت) بن بهمن بن نسک (ح ۱۵۰-۲۳۵ق/۷۶۷-۸۴۹م)، بزرگ‌ترین موسیقی‌دان عرب (در نظر نویسندگان کهن)، شاعر، ادیب، عالم و ندیم ۵ تن از خلفای عباسی.

بررسی منابع: ابوالفرج اصفهانی که اندکی بیش از ۱۰۰ سال با اسحاق فاصلهٔ زمانی داشته، کامل‌ترین اطلاعات را دربارهٔ او فراهم آورده است. ابوالفرج در تألیف کتابی که «آوازها» (*الاغانی*) خوانده، البته شخصیتی بزرگ‌تر از شخصیت اسحاق و موضوعی مهم‌تر از موضوع ترانه‌های او نمی‌یافته؛ از آن گذشته کتاب *اغانی* (ه م) بر اساس صد «لحن» (آهنگ) تدوین یافته که همین اسحاق فراهم آورده بوده است، و نیز او را کتابی بوده که گویا *کتاب الاغانی الکبیر* نام داشته، و به نظر می‌آید که ابوالفرج، عنوان کتاب خود را از عنوان همین اثر وام گرفته باشد. به این جهات، سهم اسحاق در *کتاب الاغانی* ابوالفرج از سهم هر کس دیگر بیشتر است، زیرا مجموع روایات مربوط به او، از یک جلد کامل هم تجاوز می‌کند؛ شاید تنها ابونواس را بتوان با او قیاس کرد. با اینهمه، ابوالفرج هم باز از بیم اطناب، انبوهی از روایات مربوط به او را آنچنانکه خود گوید (۴۳۴/۵)، فرو نهاده است.

بدین‌سان، ابوالفرج جامع‌ترین مأخذ، و سرچشمهٔ دهها مأخذ در

1.Rhodes

قرنهای بعد است و این مآخذ متأخر جز برای تأیید روایات *اغانی* یا احیاناً برخی اصلاحات به کار دیگری نمی‌آیند. نکتهٔ جالب توجه آن است که منابع متأخر، در مورد اسحاق، بر خلاف بیشتر شخصیتهای بزرگ، روایات را چندان دست کاری نکرده‌اند و با افسانه‌های شگفت در نیامیخته‌اند. شاید تنها افسانه، همان است که خالقی به فارسی ترجمه کرده است (ص ۲۴-۳۱). این حکایت نیز چندان خیال انگیز است که تنها در *هزار و یک شب* می‌تواند جای بگیرد، نه اسناد تاریخی.

منابع روایات *اغانی*، راویان بزرگ و نسبتاً قابل اعتمادی بوده‌اند، اما از همه مهم‌تر، حماد فرزند اسحاق است که هم اهل ادب و موسیقی بوده، و هم مردی امین، اما گویا در فن موسیقی چندان مهارتی نداشته است. به همین سبب در این باب ــ چون هیچ یک از آثار اسحاق به دست ما نرسیده ــ باید به اثر دانشمند دیگری به نام علی بن یحییٰ منجم (رسالهٔ موسیقی او) مراجعه کرد که خوشبختانه بر جای مانده. این کتاب، هم تا حدی روایات گنگ و فنی *اغانی* را روشن می‌سازد، و هم دربارهٔ تحول فن موسیقی اطلاعاتی به دست می‌دهد.

زندگی و تحصیلات: اسحاق از نژاد ایرانی بود. خود می‌گفت: ما فارسیانی از اهل ارکان (ارگان = ارجان) هستیم (ابن ندیم، ۱۵۷؛ مرزبانی، *نور...*، ۳۱۷؛ دربارهٔ نسب او، نک: هـ د، ابراهیم موصلی). تاریخ تولد او که در *اغانی* مسکوت گذاشته شده، گویا سال ۱۵۰ ق یا اندکی پس از آن بوده است (ابن ندیم، همانجا؛ خطیب، ۳۳۸/۶؛ ابن عساکر، ۴۱۶/۲). نسبت «موصلی» او و پدرش ابراهیم، پیوسته مورد بحث بوده است و معمولاً سفر چند ماههٔ ابراهیم را به موصل علت اصلی این نام پنداشته‌اند (مرزبانی، همانجا؛ ابوعبید، ۱۳۸/۱). اما در *اغانی* دو روایت آمده که موجب تردید در این روایت می‌شود: در روایت نخست، کسی ابراهیم را از باب هجا، «ابن الجُرمُقانیه» (ابوالفرج، ۲۰۷/۵)، و در روایت دوم، پسرش اسحاق را «جرمقانی» (همو، ۲۸۹/۵) خوانده‌اند. بنابر *قاموس* (ذیل جرمق)، جرامقه قومی از عجم بودند که در اوایل اسلام به موصل کوچیده بودند. اگر این روایت و این نسبت درست باشد، ناچار موضوع آمدن نیای اسحاق از ارجان به کوفه را باید با احتیاط تلقی کرد؛ اما تردید نیست که ابراهیم نخست در کوفه مولای آل خزیمهٔ تمیمی بوده است، زیرا سالها بعد، اسحاق که به سبب نداشتن نژاد عربی مورد حملهٔ رقیبان قرار گرفت، دو بیتی بسیار زیبایی در باب ولاء خود برای خزیمة بن خازم سرود (ابوالفرج، ۲۷۸/۵).

ابراهیم دو زن ایرانی آوازه خوان را به نامهای دوشار و شاهک به زنی داشت. ابوالفرج (۲۷۱/۵) تأکید می‌کند که دوشار هرگز پسری نزایید و ناچار مادر اسحاق همان شاهک باید باشد (نک: هـ د، ابراهیم موصلی). این امر نشان می‌دهد که اسحاق زبان فارسی را بی‌تردید می‌دانسته، و در آثار خود او نیز به این امر اشارتی یافت شده است (نک: ابوالفرج، ۳۳۸/۵).

برنامهٔ درس و کار اسحاق چنان بود که به زودی از او یکی از بزرگ‌ترین چهره‌های فرهنگ عربی-اسلامی را پدید آورد. او خود روایت کرده است که زمانی چند، هر روز نزد هُشَیم می‌رفته و حدیث می‌آموخته؛ سپس به خدمت کسایی و فراء و ابن غزاله می‌رفته و درس قرآن می‌گرفته؛ آنگاه نزد منصور زَلْزَل (شوهر عمه‌اش؟) می‌شتافته و نزد او دو سه آهنگ می‌نواخته؛ سپس نزد عاتکه بنت شهده، یک یا دو صوت (آواز) می‌شنیده؛ پس از آن به خدمت اصمعی و ابوعبیده می‌رفته، شعر و روایت می‌خوانده و از ایشان درس می‌آموخته، سرانجام، هر آنچه آموخته بود، با پدر در میان می‌گذاشته، با همو شام می‌خورده، و سپس به دربار هارون می‌شتافته است (همو، ۲۷۱/۵-۲۷۲؛ خطیب، ۳۴۰/۶؛ حصری، ۵۹۳/۲؛ دربارهٔ آموزش او، نیز نک: ابوالفرج، ۲۶۹/۵؛ خطیب، ۳۳۸/۶)؛ اما گویی این برنامه هم کافی نبود، زیرا از یحییٰ برمکی می‌خواهد ابن عیینه را وادارد که به او حدیث بیاموزد (همو، ۳۳۹/۶)، یا با ۱۰۰ حدیث نزد ابومعاویهٔ ضریر می‌رود تا دانش خود را به تأیید او برساند (همو، ۳۳۸/۶).

این کوششها به آنجا انجامید که اسحاق، هم بزرگ‌ترین موسیقی‌دان عرب شد و هم عالی‌ترین نمونهٔ «ندیم ادیب» (نک: هـ د، ادب)، زیرا در همهٔ دانشهای زمان دست داشت، اما در هیچ کدام، جز موسیقی، متخصص نبود. این نکته از ماجرایی که در حضور قاضی بزرگ یحییٰ ابن اکثم گذشته، نیک آشکار است. در آن مجلس وی با نمایندگان همهٔ طبقات علمی، از متکلم و فقیه گرفته، تا شاعر و لغوی مناظره می‌کند و پیروز می‌گردد، و چون می‌پرسد که چرا تنها به غنا شهرت یافته، عطوی شاعر در احتجاجی مفصل به او ثابت می‌کند که او در همهٔ علوم، البته دانش بسیار کسب کرده، اما در موسیقی تخصص یافته است (همو، ۳۴۲/۶-۳۴۳). بر بسیاری از سخنان ستایش آمیزی که در حق او گفته‌اند، نیز جنبهٔ «ادب» غالب است. یکی از بزرگان، او را یگانهٔ زمان در علم و فقه و ادب و وقار و وفا و بخشندگی و استواری رأی و دوستی و همنشینی دانسته است (ابوالفرج، ۳۴۰/۵). اسحاق برای آنکه در «ادب» به کمال رسد، ادعای دلاوری و فروسیت نیز داشت و در جنگی هم شرکت کرده، و زخمی هم برداشته بود (همو، ۳۸۵/۵). محدث و راوی بزرگ بصره ابن عایشه (د ۲۲۸ق) به او می‌گوید که «آداب» آن دو را به هم نزدیک ساخته است (همو، ۳۰۱/۵). به هر حال، پس از موسیقی، شعر و دانش عربیت بر او غالب بود و همگان از دانش او در روایت شعر و اخبار و آشناییش با لغت عرب سخن گفته‌اند (ابن ندیم، ۱۵۸؛ مرزبانی، *نور*، ۳۱۶). دوستی پایدار او با بزرگانی چون اصمعی و ابن اعرابی دلیل بر عنایت خاص او به زبان عربی است. لااقل ۸ مجلس در باب ماجراهایی که میان او و اصمعی رخ داده، روایت کرده‌اند: گاه مهربانی است (مثلاً همو، *الموشح*، ۲۶۸)، گاه عتاب و هجاست (ابوالفرج، ۳۱۸/۵، ۳۸۷)، یا معارضه در حضور هارون (مثلاً همو، ۳۸۶/۵-۳۸۸)، و گاه مزاح (ثعلب، ۱۲۹/۱).

ابن اعرابی دانش گستردهٔ لغوی و ادبی او را می‌ستوده است (ابوالفرج، ۳۳۲/۵). ثعلب مدعی است که او هزار جزء از لغات عرب را استماع کرده بوده، و بدین‌سان، از ابن اعرابی نیز غنی‌تر بوده است

(مرزبانی، نور، ۳۱۷). اسحاق هر سال ۳۰۰ دینار به ابن اعرابی می‌بخشید، وی نیز بخشی از کتاب *نوادر* را به خط خود تقدیم او کرد (ابوالفرج، ۲۷۴/۵؛ قس: یاقوت، *ادبا*، ۴۴/۶). وی گویا ابوالحسن مداینی را نیز تحت حمایت خود گرفته بود، زیرا او در راه به جماعتی می‌گفت نزد کسی می‌رود که گوشهایش را از علم، و آستینش را از مال پر می‌کند (مرزبانی، همانجا)؛ سرانجام، وفات او نیز در خانهٔ اسحاق رخ داد (طبری، ۱۲۴/۹؛ ابن ندیم، ۱۱۳).

دقت علمی اسحاق، موجب شگفتی می‌شد. حتیٰ روزی او را با طرح سؤالهای واحد در دو زمان متفاوت آزمودند و دیدند او بار دوم نیز عیناً پاسخهای بار اول را تکرار می‌کند (ابوالفرج، ۳۵۰/۵؛ خطیب، ۳۴۰/۶). به سبب همین دقت علمی، او را در کار روایت اخبار «ثقه» می‌دانستند (همو، ۳۴۳/۶) و به راستی انبوهی خبر از قول او روایت شده است (مثلاً ابوالفرج، ۳۴۴/۳، ۱۶۲/۱۷ به بعد؛ نیز نک: ابن قتیبه، ۳۷/۴، ۳۹، ۹۸؛ ثعلب، ۳۱/۱؛ ابن جراح، ۶۸؛ ابن عبدربه، ۳۲/۶-۳۳).

شعر: اسحاق هم شاعری زبردست و هم ناقدی تیزبین بود. شعر او، شعر ندیمان فرهیخته و ظریف است. قصیده و غزل مستقل به کار او نمی‌آید، زیرا پیوسته به مناسبتی و به انگیزه‌ای خاص شعر می‌سراید، به همین سبب، مجموعهٔ شعر او بیشتر از قطعات چند بیتی تشکیل شده است.

شعر او گاه به راستی هنرمندانه است. اصمعی از دو بیتی او دربارهٔ ولاء به خازم بن خزیمه دچار اعجاب گردیده (ابوالفرج، ۲۷۸/۵؛ حصری، ۵۹۳/۲؛ یاقوت، همان، ۸/۶؛ نیز نک: ابوالفرج، ۳۶۹/۵، که در اینجا به جای اصمعی، مروان بن ابی حفصه را نهاده؛ قس: خطیب، ۳۴۲/۶)، و یکی دیگر از دو بیتیهای او را «دیبای خسروانی» خوانده است (ابوالفرج، ۳۱۸/۵؛ خطیب، همانجا؛ ابن انباری، ۱۱۸).

دیگر ادیبان نیز غالباً شعر او را ستوده‌اند. صفدی آن را عالی پنداشته (۳۹۱/۸-۳۹۲)، صدرالدین بصری چندین قطعه از او را در گزیده‌های خود نهاده است (۱۹/۲، ۱۲۶، ۳۸۵). ابن خلکان (۲۰۳/۱) دیوان شعری به او نسبت داده، و آن را نیکو وصف کرده است، اما کس دیگری به دیوان او اشاره نکرده است. اینک آنچه ما از اشعار او یافته‌ایم، به ۳۷۱ بیت می‌رسد (برای این اشعار، مثلاً نک: ابوالفرج، ۲۸۹/۵، جم؛ نیز مبرد، ۸۴۵/۲، ۹۴۷؛ ابن معتز، ۳۶۱-۳۶۲؛ مرزبانی، نور، ۳۱۷-۳۱۸؛ مسعودی، ۲۷۰/۴-۲۷۱؛ ابن ندیم، ۱۵۷؛ یاقوت، *ادبا*، ۸/۶-۵۸، *بلدان*، ۷۶۰/۴-۷۶۱).

اسحاق در نقد شعر نیز توانا بود، چندانکه مورد پسند جاحظ نیز قرار می‌گرفت. جاحظ در مجلسی اسحاق را که تا آن روز ندیده بود، می‌بیند و از اظهارنظرهای او در باب شعر شگفت زده می‌شود (مرزبانی، *الموشح*، ۱۷۸-۱۷۹). وی حتیٰ جرأت آن داشت تا شعری را که معتصم خلیفه، نادرست خوانده بود، اصلاح کند (ابوالفرج، ۴۰۱/۵).

در احوال اسحاق می‌بینیم که او با برخی از شاعران زمان چون ابن ابی‌عیینه، معارضهٔ شاعرانه داشته است (همو، ۴۱۱/۵)، اما از بزرگانی چون ابونواس که بی‌تردید در دربارها ملاقات می‌کرده، روگردان بوده است. حتیٰ برضد او و نقد شعرش تعصب نیز می‌ورزید، چندانکه هارون‌الرشید هم از آن آگاه بود (همو، ۲۲۱/۱۸). در یکی از روایات، انگیزهٔ این مخالفت به «ماجرایی که میان آن دو رفته بوده»، نسبت داده شده است (همانجا)، اما ملاحظه می‌کنیم که نظر او نه تنها دربارهٔ ابونواس، که در مورد همهٔ شاعران نوخاسته نظری انتقادآمیز و گاه توأم با اغراق بود: بشار را هیچ نمی‌پسندید (همو، ۱۵۵/۳) و در گفت‌وگویی دراز با علی‌بن‌یحییٰ منجم سخت به‌او تاخته‌است (همو، ۱۵۵/۳-۱۵۶)، از ابوالعتاهیه انتقاد می‌کرد، چندانکه خلیفه هارون را رنجانید (مرزبانی، همان، ۲۳۳). به این سبب، شاید سخن مرزبانی درست باشد که می‌گفت او چون به گذشتگان عنایت داشت، از شعر نوخاستگان رو می‌گردانید (همان، ۲۳۸). ابوالفرج اصفهانی که از این بی‌میلی آگاه بود، اشاره می‌کند که او از نوخاستگان تنها شعر عباس بن احنف را می‌پسندید (۳۵۸/۸).

نثر: نثر اسحاق که به صورت چند نامه باقی مانده، نیز قابل توجه است. آداب دانی و هنرمندی، از او سخن پرداز زبردستی ساخته بود. در روایات بارها می‌بینیم که عباراتی برازنده، و گاه مسجع و مقفیٰ (نک: حصری، ۵۹۳/۲، در وصف جاریه) پرداخته است که ادیبان، شایستهٔ ضبط کردن یافته‌اند (همو، ۴۵۰/۱، ۵۹۳/۲؛ ابوالفرج، ۲۷۸/۹)؛ نیز دو نامه از او بر جای مانده که هم از نظر تاریخی و اجتماعی اعتبار دارد و هم از نظر ادبی: رقیب سرسخت او ابراهیم پسر خلیفه مهدی بود. در ماجراهای بسیاری که میانشان رخ داده، پیوسته آشکار می‌شود که اسحاق ناچار است هم جانب حرمت خلیفه زاده را نگه دارد و هم از مقام هنری و علمی خود دفاع کند (همو، ۶۹/۱۰-۷۰، ۹۶). در این احوال، گویا انبوهی نامه میانشان رد و بدل شد و ابوالفرج یکی از آنها را که به خط اسحاق و ابراهیم بوده، از ابوالفضل ابن ثوابه گرفته، و نقل کرده است و در پایان، نقدی زیبا بر آن نوشته است (۱۴۸/۱۰). نامهٔ دوم، نامه‌ای است که به علی بن هشام نوشته است. این نامهٔ زیبا، زیرکانه، مؤدبانه و در عین حال پر عتاب، سخت مورد پسند نویسندگان قرار گرفته است (ابن معتز، ۳۶۰-۳۶۲؛ ابوالفرج، ۱۱۱/۱۷-۱۱۲؛ یاقوت، *ادبا*، ۴۷/۶). نثر او در این دو نامه، رسا و شفاف و خالی از تکلف لفظی و معنوی است.

آثار: از آثار او جز آنچه در منابع نقل شده، هیچ اثری باقی نمانده است. شمار کتابهایی که به نام او ثبت کرده‌اند، متفاوت است. ابن ندیم فهرستی شامل ۳۲ کتاب آورده (ص ۱۵۸)؛ در فهرست صفدی که مشتمل بر ۲۲ کتاب است (۳۹۲/۸)، ۷ کتاب هست که در *فهرست* ابن ندیم نیست و در فهرست ۳۲ کتابی یاقوت (همان، ۵۵/۶-۵۶) نیز دو کتاب تازه به چشم می‌خورد. این آثار خود نشان می‌دهد که اسحاق نه تنها موسیقی دان، که ادیبی کامل و ندیمی هنر آموخته بوده است. بخشی از این آثار به موسیقی اختصاص دارد: کتاب *اغانی* ساختهٔ خود او، *النغم و الایقاع*، *اغانی معبد*، *الاختیار من الاغانی للواثق*، *الرقص و*

الزفن؛ دستهٔ دیگر به اخبار مغنیان اختصاص دارد: *اخبار عزة المیلاء*، *اخبار طویس*، *اخبار سعید بن مسجح*، *اخبار الدلال*، *اخبار محمد بن عائشة*، *اخبار ابجر*، *اخبار الغریض*، *اخبار معبد و ابن سریج و اغانیهما* و نیز *اخبار المغنین*؛ دستهٔ دیگر اخبار شاعرانی است که گاه با موسیقی هیچ رابطه نداشته‌اند: *اخبار حماد عجرد*، *اخبار حنین الحیری*، *اخبار ذی الرمة*، *اخبار حسان*، *اخبار عُقیل بن عُلّفه*، *اخبار احوص*، *اخبار جمیل*، *اخبار ابن هرمه*، *اخبار کُثیر*، *اخبار نُصیب*؛ سرانجام، دستهٔ دیگر جایی جز «ادب» ندارد: *اللحظ و الاشارات*، *الشراب*، *مواریث الحکماء*، *جواهر الکلام*، *الندماء*، *المنادمات*، *الرسالة الی علی بن هشام*، *منادمة الاخوان وتسامر الخلان*، *النوادر المتخیرة* (یا المتحیرة)، الاخبار و النوادر، تفضیل الشعر و الرد علی من یحرّمه و ینقصه.

علاوه بر این، در نامه به علی بن هشام (ابن معتز، ۳۶۲؛ ابوالفرج، ۱۱۲/۱۷) تصریح می‌کند که کتابی دربارهٔ اقوام و نام و نسب ایشان، و کتاب دیگری دربارهٔ کنیزکان آوازخوانِ حجاز و کوفه و بصره در دست تألیف دارد.

در بخش موسیقی، خواهد آمد که چه مقدار از این آثار، به طور پراکنده باقی مانده است؛ اما طی قرن ۴ ق، کتابی به نام *کتاب الاغانی الکبیر* شهرت داشت که به اسحاق منسوب بود. نیز می‌دانیم که کتاب *الاغانی* ابوالفرج، بر اساس ۱۰۰ «صوت» استوار است که به روایتی (همو، ۷/۱)، در زمان هارون تدارک دیده شده، و عاقبت به دست اسحاق کمال یافته است. حال، شاید گمان رود که این مجموعه، همان *کتاب الاغانی الکبیر* منسوب به اسحاق است. اما ابن ندیم (همانجا) به شدت این انتساب را مردود می‌شمارد. او اولاً به گفت‌وگویی میان اسحاق و مردی بیگانه استناد می‌کند که در آن، اسحاق انتساب کتاب را به خود رد کرده است؛ ثانیاً، به قول حماد فرزند اسحاق (روایت را خود از ابوالفرج شنیده) استشهاد می‌کند که گوید: به سبب وجود انتسابهای نادرست، آن را از پدر خود نمی‌داند، اما می‌افزاید: آن را وَرّاق (صحاف و کتابفروش) پدرش، بر اساس روایتهای معروف در خاندان اسحاق تألیف کرده است. ابوالفرج نیز (۱۱۲/۱۷) در ردّ انتساب این اثر به اسحاق، به نامهٔ وی خطاب به علی بن هشام استناد کرده است. در این نامه اسحاق آثاری را که تألیف کرده است، یا در دست تألیف دارد برمی‌شمارد و در آن سخنی از *کتاب الاغانی الکبیر* نیست. اما چون چنین کتابی وجود داشته، ابوالفرج می‌افزاید که آن را از روی روایات حماد بر ساخته‌اند.

پایان زندگی: اسحاق هنگام پیری از دربار کناره گرفت، اما هیچ گاه از احترامش نزد متوکل کاسته نشد. حتیٰ زمانی که بینایی را از دست داده بود، به دربار احضار شد؛ چون عود به دستش دادند، چنان نیکو نواخت که غلامان به رقص برخاستند. متوکل نیز او را همراه خود به دهکدهٔ رَقهٔ بوصرا در نزدیکی بغداد برد؛ اما او که ناتوان بود و از زندگی دربار به تنگ آمده بود، شعری در اشتیاق به بغداد و کاشانهٔ خود سرود و متوکل نیز به او اجازهٔ بازگشت داد؛ و این واپسین دیدار وی با درباریان بود، زیرا دو ماه پس از آن وفات یافت (همو، ۴۱۴/۵-۴۱۶).

در سبب مرگش، روایاتی نقل کرده‌اند، اما آنچه مسلم است، آن است که از سر پارسایی صادقانه، اصرار به روزه گرفتن داشت، حتیٰ در بیماری ترک آن را صلاح نمی‌دانست. سرانجام، بیماری و ضعف، در رمضان ۲۳۵ او را از پا درافکند (همو، ۴۳۰/۵؛ خطیب، ۳۴۵/۶؛ یاقوت، همان، ۵۲/۶-۵۳؛ قفطی، ۲۱۹/۱؛ ابن خلکان، ۲۰۴/۱). اما مرزبانی (نور، ۳۱۸) و برخی دیگر، سال ۲۳۶ ق را ترجیح داده‌اند. چون خبر مرگش را به متوکل دادند، گفت: بخش عظیمی از زیبایی ملک من از میان رفت (ابوالفرج، ۴۳۱/۵). چند تن در رثای او شعر سروده‌اند، از آن جمله‌اند: ابن سبابه (خطیب، همانجا)، ادریس بن ابی حفصه (ابن ندیم، ۱۵۷؛ ابوالفرج، همانجا)، محمد بن عمرو جرجانی (همانجا)، ابو ایوب احمد بن ابراهیم (همو، ۴۳۴/۵)، مصعب بن عبدالله زبیری (همو، ۴۳۲/۵-۴۳۴؛ یاقوت، *ادبا*، ۵۴/۶ - ۵۵؛ صفدی، ۳۹۲/۸-۳۹۳).

اسحاق و خلفای معاصر: اسحاق پیوسته چنین وا می‌نمود که از مقام مغنی‌گری خود سخت بیزار است (مثلاً ابوالفرج، ۲۶۸/۵)، زیرا او خوب می‌دانست که طبقهٔ مغنیان را در اجتماع اسلامی چندان ارج نمی‌نهند. برخی روایات این نظر اجتماعی را نیک آشکار می‌سازد: فضل بن ربیع، نواده‌اش را که به موسیقی میل داشت، سرزنش می‌کند که پدرانت را مفتضح کردی، زیرا در طبقهٔ «خیناکرین» افتاده‌ای (همو، ۲۲۲/۱۹-۲۲۳). حتیٰ در حق اسحاق که با قاضی القضات وارد مجلس خلیفه شده بود، حسودان از باب تحقیر بانگ زدند که «خیناکری» با قاضی‌القضات به مجلس درمی‌آید (همو، ۲۹۶/۵). پیداست خیناکر، همان خنیاگر فارسی است که به همین شکل (تقدیم یاء بر نون) در عربی و فارسی (نک: *لغت فرس*، ذیل نوا؛ قس: *برهان قاطع*، ذیل خنیا و خینا) رواج داشته، و زبان عربی، فعلی نیز از آن ساخته بود: «اذا خنکرتَ فخَنکر لمثل هولاء» (ابوالفرج، ۱۸۳/۵).

به یمن دانش گسترده و هنری شکوفا و خویی نرم و انعطاف‌پذیر و آشنایی با آداب ندیمی، اسحاق توانست با صفات متناقض ۶ خلیفهٔ عباسی (از ۱۷۰ تا ۲۳۵ق) و وزیران ایشان بسازد و هیچ گاه از دربار فاصله نگیرد.

در خدمت رشید، با آنکه هنوز بسیار جوان بود و گاه همراه پدر آنجا حضور می‌یافت (همو، ۳۲/۱۵-۳۴، ۳۰۰/۱۸)، باز مقامی ارجمند یافته بود؛ در مجلسی که میان او و ابراهیم بن مهدی، برادر خلیفه درشتیها رفت، رشید به راستی از مغنی خود دفاع کرد (همو، ۲۹۶/۵- ۲۹۹). جوایزی که از خلیفه می‌ستاند، حتیٰ اصمعی را غمناک می‌ساخت (همو، ۳۲۲/۵-۳۲۳؛ قس: مرزبانی، *نور*، ۳۱۷- ۳۱۸؛ یاقوت، همان، ۱۷/۶- ۱۹). از سوی دیگر، وی گویی در بیشتر سفرها، با خلیفه همراه بوده است: در طوس (ابوالفرج، ۴۲۱/۵)، تل عزاز (همو، ۴۱۹/۵). رقه (همو، ۳۷۳/۵، ۴۱۸- ۴۱۹، ۳۰۴/۱۸) و حتیٰ سفر حج (مبرد، ۸۰۸/۲؛ ابن عبدربه، ۴۹/۶). وی نیز عنایات خلیفه را پاس می‌داشت و خالصانه

به او ارادت می‌ورزید، چندانکه فضل برمکی، هر چه اصرار ورزید و هرچه صلهٔ گران داد، اسحاق برایش آواز نخواند (ابوالفرج، ۳۹۲/۵)، حال آنکه او برمکیان را سخت بزرگ می‌داشت. مجموع مجالس او با رشید بیش از ۲۰ مجلس است.

روابط او با امین نسبتاً اندک است. از مجموع ۳ یا ۴ مجلسی که در این باره نقل شده، دو مجلس ذکر عذرخواهی و آشتی کنان است (همو، ۳۱۶/۵ـ۳۱۷، ۴۰۵ـ۴۰۶، ۳۴۱/۱۱؛ خطیب، ۳۴۱/۶).

دربارهٔ حضور او در دربار مأمون، بیش از ۱۸ مجلس نقل کرده‌اند که غالباً به هنرنماییهای او اشاره دارد. مأمون در آغاز کار خود، حدود ۲۰ ماه (ابن عبدربه، ۳۲/۶ـ۳۳) از او روگردان بود، سپس چون به پایمردی علّویه، به دربار راه یافت، سخت عزت و حرمت دید (ابوالفرج، ۳۸۳/۵؛ نیز نک: تنوخی، ۴۰۲/۱ـ۴۰۳). خاصه که دانش و هنر او در موسیقی به اوج رسیده بود، چندانکه توانست از میان آهنگی که ۲۰ کنیزک عودنواز می‌نواختند، آن عودی را که یکی از تارهایش هم نوا نبود، بیرون کشد (ابوالفرج، ۲۸۴/۵ـ ۲۸۵؛ خطیب، ۳۴۳/۶ـ۳۴۴). مأمون که مراتب علمی و پاکدامنی و ایمان او را می‌شناخت، می‌گفت که اگر وی به غنا شهرت نداشت، قاضی دربارش می‌ساخت (ابوالفرج، ۲۶۸/۵ـ ۲۶۹، ۲۷۲ـ۲۷۳). وی به اجازت مأمون، با طبقات مختلف بزرگان ــ و نه تنها مغنیان ــ به دربار وارد می‌شد، ورود او در صف فقیهان، دست در دست قاضی بزرگ یحیی بن اکثم، همهٔ درباریان را شگفت‌زده کرد. با اینهمه، مأمون هرگز به او اجازه نداد که جامهٔ عباسیان بپوشد و با او در نماز ظاهر شود (همو، ۲۸۶/۵، ۳۹۰).

وی با معتصم که در ۲۱۸ق به خلافت رسید، از دوران ولایت عهدی آشنا بود و گاه شبها را در منزل او می‌گذرانید (همو، ۳۰۵/۵).

از دیدارهای او با معتصم، مجموعاً ۱۴ مجلس روایت کرده‌اند: یک‌بار در سامره (همو، ۳۹۸/۵ـ ۳۹۹) و یک بار در کشتی کنار خلیفه بود (همو، ۱۷۱/۱۰) و بقیهٔ مجالس، اساساً شعر خوانی و آواز خوانی است. در یکی از این مجالس می‌بینیم که این ندیم کارکشته دچار اشتباه می‌شود و در مدح خلیفه که کاخی‌نو ساخته، شعری در باب اطلال می‌خواند و خلیفه را دلگیر می‌سازد (مرزبانی، *الموشح*، ۲۷۲). اما روابط دوستانهٔ اسحاق با جانشین او واثق، از زمان ولایت عهدی وی آغاز شد، زیرا واثق که خود موسیقی‌دان، آهنگ‌ساز و آوازخوان زبردستی بود، البته به چنین هنرمند عالمی نیاز داشت. زمانی که معتصم او را بر سامره گمارد و خود به جنگ عموریه رفت، وی انجمنی از مغنیان فراهم آورد و چون اسحاق از خواندن سرباز زد، او را به ضرب چوب وادار کردند که تمام روز آواز بخواند (ابوالفرج، ۲۹۸/۹).

روایاتی که در آنها صحنه‌ها و ماجراهای آوازخوانی اسحاق در خدمت واثق وصف شده، به ۳۰ روایت می‌رسد. در بسیاری از این مجالس، می‌بینیم که واثق آهنگهای خود را به استاد عرضه می‌کند تا اصلاح شود (همو، ۳۵۸/۵، ۳۶۵، ۳۹۹، ۲۸۱/۹ـ۲۸۲). حتیٰ یک بار که نادانسته از آهنگ او انتقاد کرد، به بغداد تبعید شد (همو، ۳۶۰/۵ـ۳۶۱).

با اینهمه، در دربار واثق هیچ کس به ارجمندی مقام او نرسیده بود. یک‌بار، مغنیان از غیبت او در عجبند، اما صبحگاهان می‌بینند که او همراه قاضی‌القضات احمد بن ابی دؤاد به درون می‌آید. علویه از اینکه «خنیاکری» با چنان مردی همراه است، بر «بخت» خود می‌نالد (همو، ۲۹۵/۵ـ۲۹۶)؛ واثق چندان به او انس گرفته بود که به رغم عادت دربار، وی را به کنیه می‌خواند (همو، ۲۸۶/۵ـ۲۸۷)؛ هر بار اسحاق موسیقی می‌نواخت، خلیفه می‌پنداشت که «بر مُلکش افزوده شده» (همو، ۲۸۵/۵)، و اسحاق نعمتی است که به هیچ شهریار نبخشیده‌اند (همو، ۲۸۶/۵). اسحاق نیز در مقام شیخی ارجمند حضور می‌یافت؛ عودی با خود نداشت، زیرا هرگاه ارادهٔ نواختن می‌کرد، عود مخصوص را حاضر می‌کردند (همو، ۲۸۶/۹). هنرمند هم نسبت به خلیفه که بیشترین صله‌ها را به او داده بود (همو، ۲۷۶/۹ـ۲۷۷)، محبتی صادقانه داشت. حتیٰ یک قطعهٔ ۳ بیتی نیز در اشتیاق به دیدار واثق از او در دست است (همو، ۳۷۱/۵ـ۳۷۲، ۲۸۴/۹؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۸/۶).

اسحاق علاوه بر این، شاعر مداح واثق نیز بود (مثلاً ابوالفرج، ۲۸۵/۵، ۳۷۱ـ۳۷۲، ۲۸۳/۹ـ۲۸۴، جم). در سفرهای متعدد نیز قطعات کوتاه او مؤثر و کار ساز بوده است: در شکارگاه (همو، ۳۹۴/۵ـ۳۹۶؛ حصری، ۵۱۰/۱؛ ابن عبدالبر، ۱(۱)/۲۲۲)، در صالحیه (ابوالفرج، ۳۵۵/۵ـ۳۵۶)، نجف (همو، ۳۵۶/۵ـ۳۵۷، ۲۸۴/۹ـ ۲۸۵)، در حیره (همو، ۴۲۷/۵ـ۴۲۸)، در سامره (همو، ۲۸۳/۵ـ۲۸۴، ۳۵۷، ۴۰۶ـ۴۰۷؛ قس: ابوعبید، ۲۰۹/۱ـ۲۱۰؛ یاقوت، همان، ۳۱/۶ـ۳۲).

در زمان متوکل (حک ۲۳۲ـ۲۴۷ق) اسحاق دیگر پیر و ناتوان و حتیٰ نابینا شده بود (ابوالفرج، ۴۱۵/۵) و به همین سبب، کمتر او را در مجالس درباری می‌یابیم.

رابطهٔ او با بزرگان زمان نیز گاه بسیار قابل ملاحظه و بررسی است. از این میان، بزرگ‌ترین کس بی‌تردید ابراهیم، پسر خلیفه مهدی بود که در موسیقی دستی توانا داشت و در این زمینه خود را همتای اسحاق می‌پنداشت. از حدود ۱۵ مجلسی که در *اغانی* وصف شده، و اسحاق و ابراهیم هر دو در آنها حضور داشته‌اند، کمتر مجلسی می‌توان یافت که به نزاع آن دو خاتمه نیابد. رقابت البته همیشه بر سر توانایی و دانش آن دو در باب موسیقی است (نک: بخش موسیقی درهمین مقاله)، و غالباً چنین است که چون اسحاق به چشم حقارت در ساخته‌های ابراهیم می‌نگریست، خلیفه زاده برمی‌آشفت و گاه منازعه را از حد معمول می‌گذرانید (برای این مجالس، نک: ابوالفرج، ۲۸۳/۵ـ۴۱۰، نیز ۱۱۰/۱۰)؛ با اینهمه، دوستی آن دو در خلوت استوار بود (مثلاً نک: همو، ۳۱۹/۵ـ۳۲۰، ۳۵۳).

علاوه بر این، اسحاق برمکیان را نیز سخت می‌ستوده (همو، ۳۰۶/۴ـ ۳۱۱؛ تنوخی، ۱۷۳/۳ـ۱۷۴)، و به هوش و دانش جعفر برمکی اعتقاد تمام داشته (ابوالفرج، ۳۲۵/۴)، و از بزرگ مردی و بخشندگی او شگفت زده شده است (همو، ۴۰۷/۵ـ ۴۰۹) و یک دو بیتی هم در مدح او سروده است (همو، ۴۲۳/۵)؛ فضل برمکی را نیز که به خراسان می‌رفت، به

شعر زیبایی می‌ستاید و هزار دینار جایزه می‌گیرد(همو، ۳۰۱/۵-۳۰۲).

از دیدار اسحاق با فضل بن ربیع وزیر نیز ۱۰ مجلس مذکور است که بیشتر به شعر خوانی و قهر و آشتی می‌گذرد (همو، ۳۰۶/۵-۳۴۷، ۵۲/۱۵، ۱۱۴/۱۷-۱۱۵).

روابط او با علی بن هشام وزیر نیز بسیار دوستانه بود. ۸ مجلسی که در این باره نقل شده است، باز به شعرخوانی و عتابهای دوستانه می‌گذرد (ابن معتز، ۳۶۰-۳۶۲؛ ابوالفرج، ۴۱۱/۵، ۲۹۶/۷-۲۹۷، ۳۰۰، ۱۱۰/۱۷-۱۱۴). اما آنچه در این دوستی بسیار مهم است، نامه‌های مفصلی است که اسحاق به وزیر نگاشته است (نک: بخش نثر در همین مقاله).

او با طاهریان نیز روابطی داشت: به عبدالله ارادت می‌ورزید (ابوالفرج، ۳۵۳/۵، ۳۶۶-۳۶۷، ۴۱۳، ۱۱۲/۱۲) و طلحه را مدح می‌گفت (همو، ۳۳۵/۵). وی با امیر هم‌نامش، اسحاق بن ابراهیم مصعبی گاه مزاح می‌کرد (همو، ۳۳۰/۵)، اما آن روز که مصعبی خرمیان را شکست داد، به‌قصاید بزرگ مدحش گفت(حصری، ۵۹۴/۲-۵۹۵).

اسحاق و موسیقی: هنگامی که شرح احوال موسیقی‌دانان را می‌خوانیم و آنان را با هم می‌سنجیم، ملاحظه می‌کنیم که اسحاق نابغهٔ یکه‌تاز همهٔ دورانها بوده است. هنر و استعداد او، از ورای روایات پدیدار می‌شود و دانش فنی او، از آنچه وی در باب موسیقی تألیف کرده، اما متأسفانه، از بیست و اندی کتاب که در شمار آثار او ذکر کردیم و از آنچه دربارهٔ او نوشته بوده‌اند، چون *اخبار اسحاق* از یحیی بن علی منجم (ابوالفرج، ۳۷۶/۵)، مطلقاً هیچ بر جای نمانده است، بنابراین، تنها جایی که برای جست‌وجو باقی می‌ماند، آثار دیگر موسیقی دانان است که یا از او تأثیر پذیرفته‌اند و یا به مکتب او اشاره کرده‌اند. این آثار هم اندک است و به *اغانی* ابوالفرج اصفهانی، *کمال ادب الغناء* از حسن بن احمد کاتب، و از همه مهمتر، *رسالهٔ موسیقی* یحیی بن علی منجم و اشاراتی در کتاب ملاهی ابن خردادبه منحصر است.

ابوالفرج اصفهانی، در سراسر کتاب خود، به انبوهی آهنگ اشاره کرده، و در تعریف و تحدید آنها، اصطلاحاتی آورده که از قرنها پیش، بر همگان مجهول مانده است؛ و نیز همهٔ کسانی که مقالهٔ مفصلی به اسحاق اختصاص داده‌اند، چون رفاعی (۴۵۲/۱-۴۷۲)، فوک در «دائرة المعارف اسلام[1]»، بستانی و بسیاری دیگر، از توضیح اینگونه مسائل چشم پوشیده‌اند. این اصطلاحات، بر اساس نظریهٔ اسحاق در باب موسیقی است، و اگر این نظریه روشن گردد، باری آن اصطلاحات هم مفهوم می‌افتد. به همین سبب، ما نخست به بیان هنر و استعداد او اشاره می‌کنیم و سپس نظریه و ابداعات او را، براساس آنچه متخصصان این فن یافته اند، عرضه می‌داریم:

استعداد اسحاق از جوانی چندان چشم‌گیر بود که به گفتهٔ خودش همگان بر او رشک می‌ورزیدند و او را به سرقت ساخته‌های پدر متهم می‌ساختند (ابوالفرج، ۳۳۲/۵-۳۳۳)، اما او به زودی بر فضای موسیقایی دربارها چیره شد و معمولاً نظر او بود که بی‌چون و چرا پذیرفته می‌شد و بزرگانی چون علویه از «استاد» نظر می‌خواستند (همو، ۳۶۹/۱۸)، و زرزور اعتراف می‌کند که نزد او چون سرب در آتش ذوب می‌گردد (همو، ۳۴۶/۵)، یا از خاک هم کمتر می‌شود (همو، ۴۰۳/۵). هنرمندان که مجالس موسیقی را مجالس طرب می‌انگاشتند، همینکه اسحاق به درون می‌آمد، دست از هرگونه شوخ‌چشمی برمی‌داشتند (همو، ۳۲۷/۵). حتیٰ ابراهیم پسر خلیفه مهدی که بر مغنیان سخت می‌گرفت، با ورود اسحاق، خوش‌خوی می‌شد، چنانکه گفته‌اند «اسحاق آفت ابراهیم است» (همو، ۲۹۲/۵)، زیرا گوش و حس اسحاق به نحو اعجاب آوری تیز بود؛ از میان ۸۰ تار عود که هم‌نوازی می‌کردند، آن یکی را که با دیگر تارها همساز نبود، باز یافت (همو، ۲۸۴/۵-۲۸۵)؛ در مجلسی که موسیقی‌دان بزرگی چون ابراهیم ابن مهدی نیز در آن حضور داشت، او بود که دریافت ایقاع (ریتم) عود با ایقاع خواننده یکسان نیست (همو، ۲۷۷/۵). اینهمه اعتبار گویی باعث شده بود که او در دیگران به چشم حقارت بنگرد (همو، ۵۷/۲۱).

با اینکه اسحاق در تعلیم موسیقی، خاصه آموختن آهنگهای خود به دیگران بخل می‌ورزید (همو، ۲۶۹/۵، ۲۸۲، ۵۲/۲۲)، باز می‌بینیم که بسیاری از کنیزکان خوش‌آواز، نزد او تعلیم دیده‌اند (همو، ۳۴۷/۱۳).

درست نمی‌دانیم اسحاق چه مقدار آهنگ ساخته بود؛ خود او، در یک روایت، از ۲۰۰ «لحن» و در روایتی دیگر از ۴۰۰ «لحن» سخن گفته است (همو، ۴۳۰/۵). آهنگهای او گاه بسیار دشوار بود. پیچ و تابهای فراوان و به خصوص نتهای آرایشی بی‌شمار، آهنگهای او را نا‌آموختنی می‌ساخت. حتیٰ موسیقی‌دانی که در مجلس معتصم، ۷۰ بار آهنگ او را شنیده بود، باز از آموختن آن عاجز ماند (همو، ۳۱۵/۵-۳۱۶)، شبیه این ماجرا، با دیگری هم در دربار رخ داده است (همو، ۴۱۷/۵-۴۱۸).

با اینهمه، آهنگهای او را سخت می‌پسندیدند: علویه گاه از آن آهنگها برای بزرگان می‌خواند(همو، ۳۹۹/۵-۴۰۰)، حلوافروشی یکی از آنها را به سرقت برده بود (همو، ۴۲۲/۵)، نانوای سرای فضل بن ربیع، ساختهٔ او را می‌خواند و با «شویق» (=چوبک) ضرب می‌گرفت (همو، ۳۴۲/۵) و مردم آهنگهای تازهٔ او را چون ره آوردی به هم هدیه می‌دادند (همو، ۳۸۴/۵).

مشکل بزرگ اسحاق، ضعف صدا بود، چنانکه نمی‌توانست آن را در همه احوال با بانگ عود هم‌نوا گرداند. این امر دیگر خوانندگان خوش آوازتر را به طمع آن می‌انداخت که در مجالس دربار گوی سبقت از او بربایند. اما این آرزو هرگز جامهٔ عمل نپوشید. علت را زرزور بزرگ چنین شرح داده: او به یاری تجربه و زبردستی و لطافت «چیزهایی» بر آواز می‌افزود که ما را از چشم دیگران می‌انداخت (همو، ۳۲۶/۵). این «چیزها» ظاهراً همان است که احمد مکی شرح

1. EI².

داده: وی برای آنکه صدای خود را با عود هم‌نوا کند، شیوه‌ای ابداع کرد که «تخنیث» خوانده‌اند و تا آن زمان در آواز عرب شناخته نبود (همو، ۳۲۶/۵-۳۲۷). بر ما دقیقاً روشن نشد که تخنیث چیست. Falsetto یا Fausset که بستانی و یوهان فوک (EI²) پیشنهاد کرده‌اند، هرگونه «آواز سر» (در اصطلاح موسیقی اروپایی)، با صدای زیر و خاص مردان است، و آواز عرب، سراسر «صدای سر» است. بنابراین، شاید مراد از این اصطلاح، نوعی «تحریر یا چه‌چه» باشد که اسحاق به کمک آن توانست صدای تارهای عود را تقلید کند. اما «تحریک» آواز او که مورد انتقاد ابراهیم بن مهدی نیز بوده است (ابوالفرج، ۲۸۷/۵)، حتماً تحریر نیست، زیرا اسحاق در پاسخ انتقاد ابراهیم می‌گوید: از نظر او، تحریک آن است که آهنگ دارای نغمه‌های فراوان باشد (همانجا).

در زمان اسحاق ظاهراً چند گونه مکتب موسیقایی رواج داشت: آوازهای ایرانی، شیوهٔ رومی (= بیزانسی)، آوازهای قدیم حجازی که اسحاق از آن پاسداری می‌کرد؛ و خلاصه مکتب نوگرایان که ابراهیم بن مهدی پرداخته بود.

بزرگی، دو غلام خراسانی را با چند «تخت بَز خراسانی» (=چندین چمدان پارچهٔ خراسانی)، ۱۰ سَفَط (= سبد) پارچهٔ مصری و ۳۰۰ هزار درهم نزد اسحاق می‌فرستد که آهنگهای او را بیاموزند. این دو چون به کمال رسیدند، با جامهٔ خراسانی به دربار واثق رفتند و برای او آواز فهلبذی (= پهلوی) به زبان فارسی خواندند که سخت واثق را خوش آمد (همو، ۲۹۳/۵-۲۹۴)؛ روایتی که وجود آهنگ «رومی» را تأیید می‌کند، آنجاست که غلام رومی، مخارق، آهنگ رومی را با شعر عربی می‌خواند (همو، ۲۷۹/۵).

مکتب اسحاق: کشاکش میان اسحاق و ابراهیم بن مهدی، در حقیقت کشاکش میان دو مکتب کهن‌گرا و نوگرا بود. ابوالفرج اصفهانی بارها به این نکته اشاره کرده، از جمله گوید در آن زمان، موسیقی‌دانان دو گروه شده بودند: گروه اسحاق و گروه ابراهیم بن مهدی (۳۰۰/۱۸). گروه اول، پیروی از مکتب نو را عیب می‌دانند؛ پیروان گروه دوم چون مُخارق و شاریه و زَیق، موسیقی را ساده و ادوار آن را سبک ساخته‌اند و آموزش غنای کهن را کاری دشوار و طولانی می‌پندارند. اما دریغ که از موسیقی قدیم دیگر چیزی بر جای نمانده است و نخستین کسی که غنای قدیم را تباه کرد، ابراهیم بن مهدی بود (۶۹/۱۰-۷۰)؛ اما همو در آغاز کتاب (۴/۱) گفته است که امروز همگان از قول اسحاق پیروی می‌کنند (دربارهٔ فضل متقدمان، نک: کاتب، ۲۹).

در انبوه روایاتی که ماجراهای اسحاق و ابراهیم را آورده‌اند، همیشه پیروزی با اسحاق است (ابوالفرج، ۹۶/۱۰). ابوالفرج گوید که اساس علمی این اختلاف را شرح داده (شاید در کتابی دیگر)، اما اینک به اختلافی اشاره می‌کند که در زمینهٔ ایقاع وجود داشته: «از دو ثقیل و دو خفیف، ابراهیم و پیروانش ثقیل و خفیف اول را ثقیل و خفیف دوم خوانده‌اند و بالعکس. سپس میان آن دو گفت‌وگوها و مکاتبات بسیار شد و هر کدام معیارهایی نهادند تا اندازهٔ دستگاهها را باز شناسند... سرانجام، اقوال اسحاق باقی ماند و گفته‌های ابراهیم از میان رفت» (۹۶/۱۰-۹۷).

اشارات و توضیحات ابوالفرج چندان کارساز نیست و دشوار می‌توان به یاری آنها، واقعیات را بازیافت. اما از زمانی که *رسالهٔ* یحییٰ ابن علی منجم (د ۳۰۰ق) مورد تحقیق قرار گرفته، بخش عظیمی از نظریات اسحاق در باب موسیقی قدیم روشن گردیده است. هر چند که موسیقی شناسان در چگونگی تفسیر اصطلاحات آن اختلاف دارند. آخرین باب *رسالهٔ* ابن منجم، در ۱۹۷۶م (قاهره) توسط یوسف شوقی تحقیق شد. وی رسالهٔ ۵ صفحه‌ای او را در کتابی هزار صفحه‌ای عرضه کرده است. ابن منجم در آغاز *رساله* گوید: «ما اینک امر نغمه‌ها، شمار آنها... و آنچه اسحاق... مجریٰ در صوت خوانده... شرح می‌دهیم و اختلاف میان پیروان غنای عربی، چون اسحاق و هم‌مکتبانش که علم موسیقی را با صنعت و عمل آن در خود جمع کرده‌اند [از یک سو]، و فیلسوفان گذشته را که اصحاب موسیقی بودند [از سوی دیگر] دربارهٔ شمار نغمه‌ها بیان می‌نماییم» (نک: شوقی، ۱۸۹-۱۹۰).

ابن منجم، هم جانب ضرب (ایقاعات) را فرو نهاده، و هم ترتیب دستانها (پرده‌ها) را؛ درعوض، توضیح نغمه‌ها و موضوع «مجریٰ» که پیوسته در *اغانی* تکرار می‌شود، کلید حل بسیاری از ابهامها می‌تواند باشد.

به گفتهٔ ابن منجم، شمار نتهای اساسی، خواه در عود و نای باشد و خواه در حلق انسان یا ابزارهای صوتی دیگر، از ۱۰ نت تجاوز نمی‌کند، حال آنکه قدمای فلاسفه، آنها را ۱۲ نت شمرده‌اند (همانجا). اسحاق نغمه‌های دهگانه را از عود چهارتاری، آنهم فقط از دو تار آن استخراج می‌کرده، زیرا او و نیز دیگر موسیقی‌دانان بزرگ آن روزگار، چون کندی، عودی جز عود چهارتاری نمی‌شناختند؛ جالب توجه آنکه اندیشهٔ افزودن تار پنجمی به عود البته وجود داشت: در روایت ابوالفرج اصفهانی (۲۷۰/۵-۲۷۱) آمده است که چون امیر اسحاق مصعبی از اسحاق موصلی پرسید که چرا، برای زیرترین نغمه (نغمهٔ دهم در نظام اسحاق) تار دیگری به عود نمی‌افزاید، اسحاق از این نظر سخت برآشفت. نخست به امیر نشان داد که آن نغمه را از کجای عود به دست می‌توان آورد، و سپس به علی، پدرابن منجم صاحب *رساله* گله می‌کند که امیر چیزی از این نکات نمی‌فهمد، بلکه «این امر را در کتابهای فلاسفهٔ گذشته خوانده، و من شنیده‌ام که گروهی مترجم، کتابهای موسیقی ایشان را برای او ترجمه می‌کنند». نتهای دهگانهٔ او چنین بوده است:



نغمهٔ اول، دست باز تار سوم (یعنی همان مثنیٰ یا تار دوم در صورتی که از زیر به بم حساب شود) است؛ نوازنده با آن آغاز می‌کند، اندازهٔ طبقه را از نظر «شدت» معین نموده، ساز خود را بر اساس آن نغمه

کوک می‌کند. این نغمه همان است که اسحاق نغمهٔ «عماد» خوانده است. نیز از آنجا که نغمه‌ها و فواصل میان آنها در ترتیب اسحاق، با هم تناسب دارند، شاید بتوان پنداشت که همهٔ نسبتها، بر پایهٔ نغمهٔ عماد استوار می‌گردیده، و از اینجا، بعید نیست که آن نغمه معادل نت تونیک[1] (درجهٔ اول گام) در موسیقی معاصر بوده باشد (ابن منجم، ۱۹۲؛ شوقی، ۲۷۳). اختلاف عمده میان کندی و اسحاق بر سر همین نغمهٔ عماد است، زیرا از نظر کندی، عماد، دست باز تار بم است که بم‌ترین نت ممکن را در عود ادا می‌کند (همانجا).

این نتها هم از دو تار سوم و چهارم (مثنیٰ و زیر) حاصل می‌شدند، اما بدیهی است که آنها را روی تارهای دوم (یعنی همان مثلث یا تار سوم در صورتی که تارها را از زیر به بم بر شماریم) و اول (یا همان تار بم) نیز می‌توان به دست آورد، جز اینکه، این نغمه‌ها یک هنگام پایین‌تر قرار می‌گیرند. تنها مسألهٔ مهم، نغمهٔ دهم (در اشل بالا، فادیز) است که به طور عادی در دستانهای عود واقع نمی‌شود، به همین سبب است که ابن منجم گوید: چون نخواستند تار پنجمی بر عود بیفزایند، آن را در فروسوی دستانهای زیر با انگشت بنصر یافته‌اند (ص ۱۹۴-۱۹۵). یعنی اگر در یکی از وضعیتهای دست نوازنده، انگشت‌های سبابه، وسطیٰ به ترتیب روی «می» (در محل دستان سبابه) و «فا» قرار گیرد، انگشت بنصر، می‌تواند در فرو سوی دستان فا، فادیز، یعنی همان نغمهٔ دهم را به وجود آورد، و سپس می‌توان با انگشت خنصر نت سُل را نیز بازیافت، تا بدین‌سان، هنگام، تکامل یابد (همانجا).

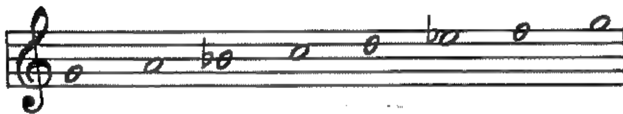
مهم‌ترین موضوع که در کار اسحاق می‌توان یافت، اصطلاحی است که بارها در *اغانی* تکرار می‌شود و هنوز نظر قاطعی در توجیه آن ابراز نشده است و آن عبارت است از «مجریٰ» که گاه در ترکیب «مجری الوسطیٰ» نقل شده و گاه در ترکیب «مجری البنصر».

در فهم این اصطلاح کوششهای بسیار شده که یوسف شوقی در مبحثی بسیار مفصل (لااقل یک سوم کتاب را در برگرفته) عرضه می‌کند: هنگامی که می‌گوییم «مجری الوسطیٰ» مراد آن است که لحنی را به نتی که از انگشت میانی بر روی تار سوم برمی‌خیزد، نسبت داده‌ایم، در «مجری البنصر» اشاره به نتی است که از انگشت بنصر به همان تار برمی‌خیزد. این دو نت بر روی تار سوم، هیچ گاه با هم تلاقی نمی‌کنند.

به گمان شوقی (ص ۳۷۵، جم)، اسحاق در ترتیب دادن نتهای آهنگ، شیوه‌ای ابداع کرده بود که با ذکر یک اصطلاح، نوازنده و خواننده، به آسانی به مقدار فواصل و میزانهای آهنگ، نت آغاز، نوع و طبقهٔ آن پی می‌بردند. به عبارت دیگر، اسحاق نخستین کسی بود که مقامها ی عربی را تعیین، و به دو دسته تقسیم کرد. ابوالفرج اصفهانی به این امر اشاره کرده (۲۶۹/۵)، می‌گوید: او «اجناس» و «طرائق» را اصطلا ح کرد... که کسی پیش از او و حتیٰ بعد از او قادر به این کار نبود، و موسیقی‌دانان، سخن از ثقیل و ثقیل الثقیل و خفیف ... می‌گفتند و غیر از آن چیزی نمی‌دانستند... و از مجریٰ خبر نداشتند...، اسحاق «اجناس را معین کرد و ثقیل اول را چندگونه نهاد. گونهٔ اول را با دست‌باز تار در مجرای وسطیٰ آغاز کرد...».

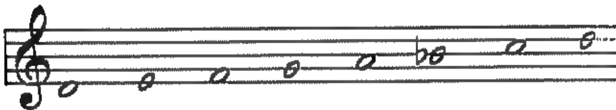
مراد از «طرائق» که در *اغانی* مذکور است، علم «ایقاع» (= ضرب، ریتم) بوده که متأسفانه در *رسالهٔ* ابن منجم مذکور نیست. مراد از «اجناس» ظاهراً «مقام»هاست. هر مقام، ریختی مرکب از چندین نت (نغمه) است که بر حسب «ائتلاف و اختلاف» آنها، از نتهای دهگانهٔ اسحاق حاصل می‌گردیده است.

به عبارت دیگر، مراد او از این اصطلاحات، تنها تعیین نت و محل آن برای اجرا نبوده، بلکه به وسیلهٔ آنها، فواصل و میزانهایی را که ممکن است در دو «دستگاه اصلی» حاصل آید، و یا رابطهٔ میان نتها را مشخص می‌کرد. این ترکیبهای آهنگین یا به نت وسطیٰ، یا به نت بنصر بر تار سوم منسوبند، اما ممکن است نت اول آهنگ، هر یک از نتهای مناسب از مجموع ۱۰ نت باشد. از باب مثال، «مطلق فی مجری الوسطیٰ» (دست باز در مجرای انگشت وسطیٰ) چنین است:



این ریخت، در واقع به ترکیبی خاص از فواصل آهنگین اشاره می‌کند که به ترتیب (از چپ به راست) $1/1 + \frac{1}{2} + 1/1 + \frac{1}{2} + 1$ نظام یافته است. حال اگر همین نظام و همین اندازه را در نتها و فواصل حفظ کنیم، می‌توانیم آن ترتیب را علاوه بر دست باز تار سوم با هر نت دیگری آغاز کنیم.

اگر آن را با دست باز تار دوم آغاز کنیم، چنین است (روی دو تار زیر و سوم):



ملاحظه می‌شود که فاصلهٔ میان درجهٔ سوم (وسطای تاردوم = فا) و درجهٔ ششم (وسطای تار سوم = سی بمل) همان فاصلهٔ چهارم تام است؛ حال اگر با انگشت سبابه بر تار دوم آغاز کنیم، در آن فاصله میان درجهٔ سوم (دست باز تار سوم= سل) و درجهٔ ششم (دست باز زیر = دو) باز چهارم تام است...

نتیجهٔ اینگونه تحلیل از نتهای اسحاق آن می‌شود که دیگر آنها را نمی‌توان درجهٔ صوتی تغییرناپذیر و ثابتی انگاشت، بلکه هر یک، به ریخت آهنگین معینی، با فواصل مشخصی اشاره می‌کند که به یکی از دو نت وسطیٰ یا بنصر در یکی از دو «مجریٰ» نسبت می‌یابند (نک: شوقی، ۳۸۷؛ دربارهٔ مجریٰ، نک: شیلوا، 21).

رسالهٔ ابن منجم با بررسی نغمه‌های مؤتلف و مختلف از نظر اسحاق به پایان می‌رسد (نک: ص ۲۲۴ به بعد) و چنانکه اشاره شد، موضوع «ایقاعات» را فرو نهاده است (دربارهٔ ایقاعات و منابع بحث در آن باره،

1. tonique

نکـ: شوقی، ۹۱ به بعد).

معمولاً چنین می‌پندارند که خلیل بن احمد، در تدوین علم عروض، از موازین موسیقایی الهام گرفته است؛ اما محمود محمد شاکر، در کتاب *الشعر* خود (نکـ: همو، ۹۲-۹۳) عکس این نظریه را عرضه می‌کند و معتقد است که خلیل، پس از آنکه عروض را تدارک دید، به علم موسیقی پرداخت و کتابهای *نغم* و *ایقاع* را نگاشت و اسحاق موصلی در کار خود، تحت تأثیر مستقیم همین آثار بوده است. این سخن از دو روایت سرچشمه گرفته: یکی را زبیدی در *طبقات النحویین* (ص ۲۶) آورده است. در این روایت، چون ابراهیم بن مهدی، اسحاق را به سبب کتاب «نغمه‌ها» می‌ستاید، وی پاسخ می‌دهد: «ستایش خلیل را شاید که راه را او گشود». روایت دوم از آن جاحظ است (ص ۱۸۶-۱۹۰) که پس از اشاره به ابداع عروض توسط خلیل، گوید: سپس اسحاق با توشه‌ای غنی‌تر از دانش موسیقی، از او پیروی کرد و آثار مهم خود را نگاشت (نکـ: شوقی، همانجا). پیداست که تأثیر عروض در پیدایش علم موسیقی، در درجهٔ اول، به «ایقاع» مربوط می‌شود.

اسحاق نه تنها در عراق، که در غرب جهان اسلام هم تأثیر گذاشته است: زریاب، شاگرد اسحاق، به روایت نیم افسانه‌ای مقری (۴/۱۱۹-۱۲۲)، در استعداد از خود او برتر بود. اسحاق از بیم آنکه مبادا شاگرد جوان جایش را نزد رشید بگیرد، او را وادار کرد که از بغداد بگریزد. زریاب به اندلس گریخت و عاقبت در دربار عبدالرحمان ابن حکم به مقام سرکردگی موسیقی‌دانان رسید. این روایت اگرچه ظاهراً از ساخته‌های مردم مغرب است، با اینهمه، به نحوی اهمیت اسحاق را باز می‌نماید.

مآخذ: ابن انباری، عبدالرحمان، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جراح، محمد، *الورقة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج و دیگران، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبدالبر، یوسف، *بهجة المجالس وانس المجالس*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، علی، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۰ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمدفراج، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن منجم، یحیی، «رسالة»، *رسالة ابن المنجم فی الموسیقی*... (نکـ: هم، شوقی)؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ بستانی؛ بصری، صدرالدین، *الحماسة البصریة*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ثعلب، احمد، *مجالس*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، دارالمعارف؛ جاحظ، عمرو، «طبقات المغنین»، *مجموع رسائل الجاحظ*، قاهره، ۱۹۰۸م؛ حصری، ابراهیم، *زهر الآداب و ثمر الالباب*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ خالقی، روح‌الله، «داستان اسحاق»، *پیام نوین*، ۱۳۳۷ق، س ۱، شم ۱؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ رفاعی، احمد فرید، *عصر المأمون*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ زبیدی، محمد، *طبقات النحویین و اللغویین*، قاهره؛ شوقی، یوسف، *رسالة ابن المنجم فی الموسیقیٰ و کشف رموز کتاب الاغانی*، قاهره، ۱۹۷۶م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، ویسبادن، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ *قاموس*؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ کاتب، حسن، *کمال ادب الغناء*، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه، قاهره، ۱۹۷۵م؛ *لغت فرس*، اسدی طوسی، به کوشش فتح‌الله مجتبائی و علی اشرف صادقی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مرزبانی، محمد، *نورالقبس المختصر من المقتبس*، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، بیروت، دارالاندلس؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف شیخ محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:

EI²; Shiloah, A., introd. & tr. *Kitāb Kamāl adab al-ġinā'* of Al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn 'Alī al-Kātib, Paris, 1972.

آذرتاش آذرنوش

اِسْحاقیّه، نکـ: کازرونیه.

اَسَد، نکـ: صورفلکی.

اَسَدْآباد، شهر و شهرستانی در غرب استان همدان.

نام گذاری: نام این شهر در منابع گوناگون به صورتهای اسداواذ (مقدسی، ۵۱، ۳۸۶) و اسداباذ (ابن فقیه، ۲۲۹؛ اصطخری، ۱۹۵؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۱/۴۱) ثبت شده است. سفرنامه نویسان غربی به تفاوت آن را سَهَد آباد، سعید آباد، سعدآباد و سَغی آباد ثبت کرده‌اند (نکـ: سعیدی، 51، حاشیهٔ 2)؛ آدامک نیز آن را سعدآباد خوانده است (ص 50). اهالی شهر آن را به لهجهٔ محلی «سعدوا» تلفظ می‌کنند (جمالی، ۱۰).

یاقوت این نام را به اسد بن ذی السَّروِ حمیری منسوب می‌داند (*بلدان*، ۱/۲۴۵، *المشترک*، ۲۲). صاحب *مجمل التواریخ* در مقابل، آن را مأخوذ از نام اسدالدوله، مربوط به زمان طاهریان، می‌داند و علاوه بر این به نقل از کتابی با عنوان *عجایب العلوم* برپایی آن را به مردی به نام باده شیر، در زمان یزدگرد، نسبت داده است (ص ۵۱۹-۵۲۰).

شهرستان اسدآباد: یکی از شهرستانهای ششگانهٔ استان همدان که از یک شهر، یک بخش و ۶ دهستان تشکیل شده است. این شهرستان با ۱٬۱۴۴ کم۲ وسعت، در غرب استان همدان قرار گرفته، و محدود است از شمال شرقی، مشرق و جنوب شرقی به ترتیب به شهرستانهای کبودر آهنگ و همدان (استان همدان)، از جنوب و مغرب به استان کرمانشاه و از شمال به استان کردستان (*آمارنامه*، ۱۳۷۱ش، ۱۳، ۲۰، ۲۲).

ویژگیهای محیط طبیعی: شهرستان اسدآباد از دو ناحیهٔ کوهستانی و دشتی تشکیل شده، ولی نظر به اینکه اکثر منطقه را جلگه‌های حاصلخیز تشکیل داده است، می‌توان این منطقه را جزو مناطق جلگه‌ای به حساب آورد (*فرهنگ جغرافیایی*...، ۱۱/5؛ *جغرافیای کامل*...، ۲/۱۳۱۲). ارتفاع ناحیهٔ دشت بین ۱٬۳۰۰ تا ۱٬۶۰۰ متر از سطح دریاست و ناحیهٔ کوهستانی با ارتفاع بیش از ۱٬۶۰۰ متر، دارای نقاطی با بیش از ۲٬۵۰۰ متر بلندی است که از آن میان کوههای آمروله در غرب، زریله در شمال غرب و کرکس در مشرق منطقه قابل ذکر است (سعیدی، 9؛ *جغرافیای کامل*، همانجا). بلندیهای این شهرستان از

لحاظ زمین شناختی بیشتر به سیستم کوهستانی زاگرس متعلق است و دشت اسدآباد از رسوبات حاصل از این بلندیها تشکیل شده است. ضخامت، ترکیب و قابلیت نگهداری آب در این رسوبات از پیرامون دشت به سوی مرکز تفاوت می‌پذیرد: در دامنهٔ معمولاً مواد رسوبی درشت دانه و دارای قابلیت نگهداری آب کم است، ولی از اینجا هر چه به سمت مرکز دشت پیش رویم، رسوبات ریزدانه‌تر و بیشتر متشکل از ماسه، سیلت و رس بوده، و دارای قابلیت نگهداری بسیار است. به این ترتیب، وجود لایه‌های رسی خود منجر به پدیده‌های شبه کویری در مرکز دشت شده است (سعیدی، همانجا).

ویژگیهای آب و هوایی منطقهٔ اسدآباد، گویای اقلیمی نیمه خشک با زمستانهای سرد و تابستانهای خشک و گرم و نوسان شدید درجهٔ حرارت روزانه و سالانه است (همو، 11). در فصل زمستان باد بسیار سردی به نام باد گُوَر از شمال غربی می‌وزد که به سردی هوا کمک می‌کند (کیهان، ۳۸۳/۲؛ *جغرافیای کامل*، همانجا).

بارش سالانه بیشتر در بهار است و آن در فصل مذکور ۴۸/۳٪، در پاییز ۱۳/۴٪ و در تابستان ۳۶/۳٪ است و بدین سان، دورهٔ خشک از اواخر خرداد تا اواخر مهر ماه ادامه دارد. میزان بارش سالانه در این منطقه بین ۳۰۰ میلی متر در ناحیهٔ دشتی و ۵۰۰ میلی متر در ناحیهٔ کوهستانی در نوسان است (سعیدی، 15). سردترین ماه سال (دی) با متوسط -1° سانتی‌گراد و گرم‌ترین ماه (تیر) با متوسط 26° سانتی‌گراد است (جعفرپور، ۴). برف موجود در بلندیهای این منطقه که تا ماهها پس از بارش باقی می‌ماند، منبع مهمی برای تأمین آب چشمه‌های متعدد و رودخانه‌های فصلی منطقه به شمار می‌رود (سعیدی، همانجا). رودخانه‌های منطقه دارای اهمیتی محلی و رژیمی فصلی هستند (همانجا؛ *جغرافیای کامل*، ۱۳۱۲/۲-۱۳۱۳). مهم‌ترین رود منطقه، رودخانهٔ شهاب است که از دهستان چهاردولی سرچشمه گرفته، پس از گذشتن از تنگ بوجین و جلگه، به گاماسیاب می‌ریزد (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا) و می‌توان گفت که تمامی رودخانه‌های منطقه به گاماسیاب وارد می‌شود (*آمارنامه*، ۱۳۷۱ش، ۹، ۱۱). بسیاری از سرشاخه‌های این رودخانه از منطقهٔ اسدآباد سرچشمه می‌گیرند (کیهان، ۴۸/۱، ۷۴). از سوی دیگر، آبهای زیرزمینی در این منطقه از اهمیت بنیادی برخوردار است که سطح آن از ۲ تا ۲۰ متر (در دشت) در نوسان است (سعیدی، 17).

پوشش گیاهی منطقهٔ اسدآباد به واسطهٔ استپهای علفی و بوته‌زارها که در فصل خشک از میان می‌روند، مشخص می‌شود. آثار و بقایای جنگلی به صورت درختها و درختچه‌های منفرد در ناحیهٔ کوهستانی دیده می‌شود. بهره‌برداریهای بی‌رویه طی صدها سال و همچنین چرای غیر اصولی دام، نه تنها به از میان رفتن پوشش گیاهی منطقه، بلکه به گسترش فرسایش منابع طبیعی و ایجاد پدیده‌هایی نظیر شسته شدگی خاک و نیز آهکی شدن و شوری آبها انجامیده است (همو، 19). در این شهرستان جانوران و پرندگان متنوعی وجود دارند که برخی از آنها، از جمله پرنده‌ای به نام میش مرغ، در ایران نادر است (*جغرافیای کامل*، ۱۳۱۳/۲).

ویژگیهای اجتماعی-اقتصادی: منطقهٔ اسدآباد، دست کم از اوایل سدهٔ حاضر، جزو «تقسیمات حکومتی» همدان به شمار آمده است (کیهان، ۳۸۰/۲) و در این زمان دارای ۱۲۴ پارچه آبادی و همراه با نقطهٔ شهری مرکزی دارای حدود ۳۷ هزار نفر جمعیت بوده است (همو، ۳۸۳/۲). در آستانهٔ دههٔ ۱۳۳۰ش، این آمار به ۱۴۷ پارچه آبادی و جمعاً ۵۳'۵۰۰ نفر جمعیت رسیده است (*فرهنگ جغرافیایی*، ۱۱/۵).

براساس داده‌های سرشماری عمومی ۱۳۶۵ش، جمعیت این منطقه ۱۰۸'۵۹۱ نفر (۱۹'۱۲۴ خانوار) بوده که از آن میان ۵۲/۴٪ (۵۶'۸۴۸ نفر) را مردان و مابقی (۵۱'۷۴۳ نفر) را زنان تشکیل می‌داده‌اند (*سرشماری*،...، ۱۵). این رقم در *آمارنامهٔ* ۱۳۷۰ش استان به دو صورت ۹۹'۷۹۰ نفر (ص ۳۰) و ۱۰۸ هزار نفر (ص ۲۷) آمده است. به این ترتیب، نسبت جنسی آن حدود ۱۱۰ نفر مرد در برابر ۱۰۰ زن بوده است. در همین زمان، ۳۱/۸٪ از این جمعیت (۳۴'۵۱۶ نفر) در شهر و ۶۸/۲٪ (۷۴'۰۷۵ نفر) در نقاط روستایی منطقه زندگی می‌کرده‌اند (*سرشماری*، همانجا).

اسدآباد از ۱۳۷۰ش عنوان شهرستان گرفت. اگرچه از جمعیت ۱۱۷'۳۸۵ نفری آن در این زمان ۳۷/۱٪ در تنها مرکز شهری آن زندگی می‌کردند (*آمارنامه*، ۱۳۷۱ش، ۴۰)، اما اسدآباد را می‌توان منطقه‌ای روستایی به شمار آورد. در ۱۳۶۵ش شمار آبادیهای دارای سکنهٔ این منطقه را ۱۲۷ پارچه گزارش کرده‌اند (*فرهنگ روستایی*، ۵۶) که غالباً از آبادیهای متوسط (با جمعیتی بین ۵۰ تا ۱۹۹ خانوار) به شمار می‌آیند. آبادیهای کوچک‌تر (با کمتر از ۵۰ خانوار) و آبادیهای بزرگ‌تر (با بیش از ۲۰۰ خانوار) به ترتیب ۴۰/۲٪ و ۱۲/۶٪ بوده‌اند (*فرهنگ آبادیها*،...، ۵). در ۱۳۷۰ش جمعیت روستایی شهرستان اسدآباد ۷۳'۶۱۴ نفر بود که از آن میان ۵۱/۳٪ (۳۷'۷۷۷ نفر) مرد و ۴۸/۷٪ (۳۵'۸۳۷ نفر) زن بوده‌اند که جمعاً در ۱۲'۱۵۶ خانوار گرد آمده بودند (*آمارنامه*، ۱۳۷۱ش، همانجا).

از جمعیت روستایی این منطقه در ۱۳۶۵ش، ۵۰/۲٪ در گروه سنی کمتر از ۱۵ سال، ۴۷٪ در گروه سنی ۱۵-۶۴ سال و ۲/۸٪ در گروه سنی ۶۵ سال و بیشتر قرار داشتند (*فرهنگ آبادیها*، ۲) که خود گویای جوانی جمعیت و بار تکفل نسبتاً زیاد جامعهٔ روستایی در این شهرستان است.

اقتصاد منطقهٔ اسدآباد، گذشته از کارهای خدماتی-بازرگانی، بیشتر بر فعالیت کشاورزی استوار است، تا جایی که فعالیتهای زراعی و دامداری به ترتیب در ۱۲۰ و ۱۲۴ آبادی (از ۱۲۷ آبادی منطقه) رواج دارد. باغداری، پرورش طیور و زنبور عسل از دیگر فعالیتهای اقتصادی نقاط روستایی اسدآباد به شمار می‌آید (*فرهنگ روستایی*، ۱۵۰). صنایع دستی منطقه نیز شامل قالی بافی، گلیم و جاجیم بافی است (*جغرافیای کامل*، همانجا). از سوی دیگر، شمار نسبتاً قابل

ملاحظهٔ دام موجود در منطقهٔ اسدآباد حاکی از اهمیت دامداری در اقتصاد روستایی است. در ۱۳۶۵ش ۱۶۵'۸۴۲ رأس گوسفند و بز، و ۱۸'۸۴۶ رأس گاو و گاومیش در اسدآباد برآورد شده است (*فرهنگ روستایی*، ۱۷۴).

در چند دههٔ اخیر استفاده از چاههای عمیق و نیمه عمیق در این منطقه اهمیتی خاص یافته است، به نحوی که افزایش آنها در مدتی نسبتاً کوتاه، نه تنها به از میان رفتن شمار قابل ملاحظه‌ای از قناتهای منطقه منجر شده، بلکه مسائل متعدد اکولوژیکی و اقتصادی نیز ایجاد کرده است (سعیدی، 133-125؛ اهلرس، 103-97). مطابق داده‌های ۱۳۷۱ش اینگونه چاهها ۱'۱۳۳ حلقه بوده است که سالانه ۲۷۶ میلیون مـ۳ آبدهی دارند (*آمارنامه*، ۱۳۷۱ش، ۲۸). برخی آبادیهای این منطقه به علتهای گوناگون از جمله نابرابریهای زندگی در شهر و روستا و نیز مسائل مربوط به بهره‌برداری از منابع آب و خاک از میان رفته، و یا در شرف فروپاشی قرار گرفته‌اند (سعیدی، 166). جدول شمارهٔ ۱ پراکندگی آبادیها و جمعیت روستایی این شهرستان را بر اساس دهستانهای ششگانه نشان می‌دهد(*آمارنامه*، ۱۳۷۰ش، ۳۴).

جدول: تقسیمات و جمعیت دهستانهای شهرستان اسدآباد (۱۳۶۵ ش)

دهستان	آبادی		جمعیت	
	دارای سکنه	خالی از سکنه	نفر	خانوار
پیرسلمان	۱۳	۳	۷'۹۴۴	۱'۲۹۰
جلگه	۱۵	۱	۸'۰۱۸	۱'۳۶۲
چهاردولی	۲۷	۳	۱۳'۱۹۴	۲'۱۴۳
دربندرود	۱۶	۱	۱۳'۷۱۸	۲'۳۷۵
سید جمال‌الدین	۲۲	۷	۱۷'۸۲۹	۳'۰۸۴
کلیایی	۱۴	—	۴'۵۷۱	۸۲۸
جمع	۱۰۷	۱۵	۶۵'۲۷۴	۱۱'۰۸۲

براساس مصوبهٔ مورخ ۱۳۷۰/۱۰/۱۴ هیأت دولت، دهستان فارسنج (پارسینه) از اسدآباد منتزع، و به شهرستان کنگاور (استان کرمانشاهان) ملحق گردیده است (*آمارنامه*، ۱۳۷۰ش، ۲۷).

شهر اسدآباد: این شهر کوچک در ۳۴°و ۴۶َ عرض شمالی و ۴۸° و ۸َ طول شرقی (مفخم، ۲۵/۱)، و در فاصلهٔ ۵۲ کیلومتری مرکز استان (شهر همدان) بر سر راه اصلی و قدیمی همدان ـ کرمانشاه قرار گرفته است (*آمارنامه*، ۱۳۷۰ش، ۱۷؛ *فرهنگ جغرافیایی*، ۱۱/۵). مساحت این شهر، ۵/۲ کمـ۲ و تراکم جمعیت آن ۸'۲۹۶/۲ نفر در کمـ۲ است (*آمارنامه*، ۱۳۷۱ش، ۳۸). این شهر در پای گردنهٔ مشهور به اسدآباد قرار گرفته است (کیهان، ۳۸۳/۲). گردنهٔ اسدآباد ۲'۲۴۱ متر از سطح دریا ارتفاع دارد (*آمارنامه*، ۱۳۷۰ش، ۲). هوای شهر اسدآباد به سبب وضع طبیعی آن سردسیری است (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

تاریخچه: قرار گرفتن اسدآباد در یکی از نواحی باستانی و بر سر راه اصلی و قدیمی ایران مرکزی به بین‌النهرین، پیوسته اهمیتی منزلگاهی و ارتباطی به این شهر کوچک می‌داده است (شوارتس، 492؛ سعیدی، 7). جکسن اسدآباد را توقفگاه تمام مسافرانی می‌داند که از این راه باستانی می‌گذشتند. همو معتقد است که قرارگاه اسدآباد همان محل بازیگربان[1] مذکور توسط ایزیدورس خاراکسی است که در قدیم نزد ایرانیان باجی‌گربنا[2] به معنای باج گیران و محل اخذ باج و نیز گمرک بوده است (ص ۲۸۰-۲۸۱).

صاحب *مجمل التواریخ* که بر پایی کنگور (کنگاور) را به خسرو پرویز نسبت می‌دهد، خبر داده است که «مطبخ» خسرو پرویز در دهی به همین نام در ناحیهٔ اسدآباد قرار داشته است (ص ۸۱). همو به نقل از *سیر الملوک* می‌گوید که از این محل تا اروند همدان (؟) خوردنیها در ظرفهای زرین توسط غلامان دست به دست به قصر خسرو در کنگاور می‌رسیده که خود نشانهٔ بسیاری شمار غلامان او بوده است (ص ۸۱-۸۲). این داستان را دیگران نیز تکرار کرده‌اند. از سوی دیگر، ابن فقیه از قول خسرو پرویز، اسدآباد را «درِ دوزخ» (باب جهنم) می‌خواند (ص ۲۲۹) و صاحب *مجمل التواریخ* خبر می‌دهد که آزرمیدخت در اسدآباد قصری ساخت و نام خود را بر آن نهاد (ص ۸۳). یاقوت فاصلهٔ اسدآباد تا «مطابخ کسریٰ» را ۳ فرسنگ و تا قصراللصوص ۴ فرسنگ برشمرده است (*بلدان*، ۲۴۵/۱).

اسدآباد در ۱۹۵ق/۸۱۱م صحنهٔ نبرد میان لشکریان مأمون و امین، پسران هارون الرشید، بود که به پیروزی طاهر، فرمانده سپاه مأمون، انجامید و به دنبال آن، ایالت جبال به دست مأمون افتاد (طبری، ۴۱۶/۸-۴۱۷). به گفتهٔ مقدسی، اسدآباد در سدهٔ ۴ق شهر کوچکی بوده حاصل خیز با بازاری پر رونق، و عسل آن معروف بوده است (ص ۳۹۳). در آغاز سدهٔ ۵ق، ناحیهٔ اسدآباد زیر نفوذ سلسلهٔ کرد آل حسنویه بود (ابن اثیر، *الکامل*، ۲۱۳/۹-۲۱۴) که بعدها به دست علاءالدولهٔ دیلمی، و سپس به چنگ غزها افتاد (همان، ۳۸۴/۹). در ۵۱۴ق در ماجرای طغیان ملک مسعود سلجوقی، حاکم موصل، برضد برادرش سلطان محمود (حاکم اصفهان)، اسدآباد صحنهٔ نبردهای آن دو بود که با پیروزی محمود خاتمه یافت (همان، ۵۶۲/۱۰-۵۶۳؛ نیز نک: بازورث، 7/121؛ وایل، III/218-222). در ۵۹۰ق نیز اسدآباد صحنهٔ شکست فرستادهٔ خلیفهٔ عباسی توسط تکش خان خوارزمشاه بود (جوینی، ۳۲/۲-۳۳؛ خواندمیر، ۶۳۸/۲-۶۳۹).

اسدآباد در سدهٔ ۷ق شهر کوچکی بوده که به گفتهٔ ابن اثیر جمعی از علما از آنجا برخاسته بودند (*اللباب*، ۴۱/۱). ادریسی نیز پیش از آن اسدآباد را دارای بازارهای زیاد، روستاهای بسیار و مزارع فراوان و متصل به هم معرفی می‌کند (۶۷۲/۲). هولاگو در ۶۵۵ق آنگاه که قصد فتح بغداد کرد، پیغام خود را از اسدآباد برای خلیفه (مستعصم عباسی)، ارسال داشت و او را به حضور طلبید (اقبال، ۱۸۲/۱). این شهر در

1. Bazigarban 2. Bāji-grabanā

دورۀ مغولان، شهر کوچک آبادی بوده که آب آن از قناتها، و حاصل آن غله، پنبه، میوه و انگور بوده است. حمدالله مستوفی حقوق دیوانی آن را در این زمان یک تومان و ۵'۵۰۰ دینار بر می‌شمارد (ص ۷۲ـ۷۳). از این زمان تا دورۀ معاصر از این شهر در منابع چندان خبری نیست.

اسدآباد در دورۀ قاجار یکی از توابع همدان بوده است. در این زمان، دو راه این شهر را به همدان، از طریق گردنۀ اسدآباد، متصل می‌ساخت که عبور از هر دو راه، به ویژه در زمستان، با مشکلاتی همراه بوده است (اعتمادالسلطنه، ۷۵/۱؛ چریکف، ۸۸ ـ ۸۹). شیروانی (ص ۷۷) چنین آورده است که آنجا از «قدیم الزمان شهری بوده و به مرور ایام خراب شده». در مقابل، سیف الدوله از آبادی و رونق زراعت و باغداری و فراوانی نسبی منابع آب آن خبر می‌دهد (ص ۲۷۰؛ نیز نک‍: اعتمادالسلطنه، ۲۰۹۵/۴) و آنجا را مسکن طایفۀ ترک زبان افشار می‌داند (همانجا). ناصرالدین شاه نیز در سفر خود به کربلا از بسیاری از آبادیهای متعلق به خانهای افشار در این ناحیه گزارش می‌دهد (ص ۴۷ـ ۴۸). به این ترتیب، تا جنبش مشروطیت، شهر و ناحیۀ اسدآباد تیول خانهای افشار بود که به همین سبب، قسمت مهمی از دشت اسدآباد را جلگۀ افشار می‌نامیدند (سعیدی، 53-52). افشارها به قولی در ۷۰ پارچه آبادی این ناحیه پراکنده بودند (چریکف، ۸۹).

پس از جنبش مشروطیت و الغای نظام تیولداری و با تضعیف قدرت خانهای افشار، فرمانفرما مباشر خود میرزا مصطفیٰ آشتیانی را به عنوان حاکم اسدآباد برگزید و از طریق او زمینها و آبادیهای بسیاری را در این ناحیه تصاحب کرد (سعیدی، 59؛ آدامک، 50). اسدآباد در سالهای اخیر به سبب اینکه زادگاه سید جمال‌الدین بوده، اهمیتی دوباره یافته است (*ایرانیکا*، II/697).

جمعیت شهر کوچک اسدآباد بنا به گزارش چریکف (در ۱۳۰۵ق) ۸۰۰ خانوار بود (همانجا) که پیش از نخستین سرشماری عمومی کشور (۱۳۳۵ش) به ۷ هزار نفر رسید (*فرهنگ جغرافیایی*، ۱۱/۵). مطابق آمار سال ۱۳۳۵ش جمعیت این شهر ۵'۱۹۰ نفر بود (*گزارش مشروح*، ۱) که طی دو دهۀ بعدی به سرعت رو به افزایش نهاد و در دورۀ ۱۳۴۵ـ ۱۳۵۵ش با نرخ رشد سالانۀ ۶/۰۵٪ از ۶'۷۱۴ نفر به ۱۲'۰۸۳ و در دورۀ ۱۳۵۵ـ۱۳۶۵ش با نرخ رشد ۱۱/۰۷٪ به ۳۴'۵۱۶ نفر رسید که این نرخ رشد سالانه در دورۀ مذکور در میان شهرهای استان بی سابقه بود (*آمارنامه*، ۱۳۶۷ش، ۱۸).

در ۱۳۶۵ش از ۳۴'۵۱۶ نفر جمعیت این شهر، ۱۸'۲۸۸ نفر (۵۳٪) مرد و ۱۶'۲۲۸ نفر (۴۷٪) زن بوده‌اند که به این ترتیب، نسبت جنسی برابر ۱۱۳ نفر (مرد در برابر ۱۰۰ زن) بوده است. از این عده، ۱۶'۴۷۵ نفر (۴۷/۷٪) افراد کمتر از ۱۵ سال بودند (*سرشماری عمومی*، ۱۸). علاوه بر این، ۶۰/۳٪ از جمعیت ۶ ساله به بالا در این سال باسواد بودند که این نسبت در میان مردان ۷۲/۵٪ و در میان زنان ۴۶/۶٪ بوده است (همانجا)، اما مطابق آخرین سرشماری عمومی که در ۱۳۷۰ش انجام گرفت، جمعیت این شهر به ۴۳'۵۸۲ نفر در قالب ۸'۰۱۰ خانوار رسید (*آمارنامه*، ۱۳۷۱ش، ۴۰).

رشد شتابان شهر کوچک اسدآباد بیشتر به سبب مهاجرت روستاییان به این مرکز بوده است، تا جایی که در ۱۳۶۵ش تنها ۵۲/۱٪ از سکنۀ آن متولد شهر و ۴۲/۵٪ متولد نقاط روستایی بودند (*سرشماری عمومی*، همانجا). در این میان، بروز اختلافات قومی و طایفه‌ای در سطح روستاها و اهمیت یافتن راه اصلی تهران به غرب و جنوب کشور و همچنین رشد شهر به عنوان یک مرکز خدماتی، از عوامل تقویت این رشد شتابان بوده است (مرادی، ۷۷).

از آثار اسدآباد بنای امامزاده احمد، آب انبار مسجد سلطانی و حمام کهن شهر است و نیز قناتهای ویر و دره محمدخان که مخروبه‌اند، از گذشته‌های دور برجای مانده‌اند (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). همچنین مسجدی قدیمی در محلۀ بازار شهر وجود داشته که به علت بی‌توجهی از میان رفته، و مسجد جدیدی جای آن را گرفته است. بنای قدیمی مسجد ۴ ضلعی بوده که ۴ کنج آن را با ۴ گوشوار جمع کرده، و ۴ ضلعی را به صورت ۸ ضلعی درآورده، و با ۸ گوشوار دیگر آن را به یک ۱۶ ضلعی تبدیل کرده بودند. مصالح به کار گرفته شده در این بنا آجرهایی به رنگ قرمز و نخودی و ملاط گچ بوده است. در بالای بنا گنبد مدور بلندی قرار داشته است (گلزاری، ۱). سنگ نبشته‌های پنجگانۀ مسجد قدیمی شهر اسدآباد دربارۀ بخشودگی و نحوۀ اخذ مالیات در این ناحیه به زمان صفویان باز می‌گردد (همو، ۱ به بعد). مسجد جامع جدید شهر، چنانکۀ اعتمادالسلطنه گزارش می‌دهد، در کوچه‌های باصفا واقع شده است (۲۰۹۵/۴).

در امتداد جادۀ کرمانشاه و در ۵ کیلومتری شهر، ایستگاه ماهواره‌ای اسدآباد قرار دارد که دارای دو آنتن بزرگ است (*جغرافیای کامل*، ۱۳۱۳/۲).

مآخذ: *آمارنامۀ استان همدان* (۱۳۶۷ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همان (۱۳۷۰ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همان (۱۳۷۱ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، لیدن، ۱۳۰۲م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، رم، ۱۹۷۲م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن، *مرآة البلدان*، تهران، ۱۳۶۷ـ ۱۳۶۸ش؛ اقبال، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ جعفرپور، ابراهیم، *پژوهشهای اقلیمی در غرب ایران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جکسن، ا. و. ویلیامز، *سفرنامه*، ترجمۀ منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۵۷ش؛ جمالی اسدآبادی، صفات‌الله، *اسناد و مدارک دربارۀ ایرانی الاصل بودن سید جمال‌الدین اسدآبادی*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ چریکف، *سیاحت نامه*، ترجمۀ آبکار مسیحی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان همدان، مرکز آمار ایران، ۱۳۶۷ش؛ سیف الدوله، سلطان محمد، *سفرنامه*، به کوشش علی‌اکبر خداپرست، تهران، ۱۳۶۴ش؛ شیروانی، زین‌العابدین، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ طبری، *تاریخ*؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۶۵ش)، شهرستان همدان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، دایرۀ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۱ش؛ *فرهنگ روستایی* (۱۳۶۵ش)، کل کشور، مرکز آمار

ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۰-۱۳۱۱ش؛ *گزارش مشروح، حوزهٔ سرشماری همدان*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ش؛ گلزاری، مسعود، «بررسی و معرفی چند سنگ نبشته در اسدآباد همدان»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۱۰، شم ۵؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مرادی، امیدعلی، *گسترش شهری و نقش آن در دگرگونی بافت روستایی منطقهٔ اسدآباد*، پایان نامهٔ کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ناصرالدین شاه قاجار، *سفرنامهٔ عتبات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نیز:

Adamec, L. W., *Tehran and Northwestern Iran*, Graz, 1976; Bosworth, C. E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Ehlers, E. and A. Saidi, «Qanats and Pumped Wells, the Case of Assad Abad», *Qanat, Kariz and Khattara*, London, 1989; *Iranica*; Saidi, A., *Agrarwirtschaftlicher Wandel im Iran...*, Marburg, 1984; Schwarz, P., *Iran im Mittelalter*, Hildesheim, 1969; Weil, G., *Geschichte der Chalifen*, Osnabrück, 1967.

عباس سعیدی

اَسَدْآباد، شهر و مرکز استان کُنَر افغانستان. این شهر در ۷۱° و ۹´ طول شرقی و ۳۴° و ۵۲´ عرض شمالی قرار دارد (دویره، 728). نام پیشین آن چغه‌سرای و چغان‌سرای بوده است. اسدآباد در موقعیت مناسبی در محل تلاقی جاده‌های نورستان (کافرستانِ سابق) و چترال و در امتداد رود کنر و شاخهٔ اصلی آن، یعنی رود پیچ واقع شده است. وسعت ناحیهٔ اسدآباد ۳۱۸ کمـ۲ و طبق آمار ۱۳۵۸ش/۱۹۷۹م، جمعیت آن ۲۹ هزار نفر و جمعیت مرکز اسدآباد دو هزار نفر بوده است (*ایرانیکا*، II/698).

منطقهٔ اسدآباد دارای جنگلهای طبیعی با درختان بلوط، صنوبر، بادام، گردو، بِه و جز آنهاست. در این منطقه انواع حیوانات وحشی از قبیل خرس، پلنگ و بوزینه وجود دارند که اهالی از پوست آنها استفاده می‌کنند (*دائرة‌المعارف...*، ۴۱۱۷/۵).

بقایای آبادیها، خشتهای بزرگ، سر ستونها و ستونهای مزین و منقش مرمری نشان می‌دهد که روزگاری در این ناحیه آبادیهای مهمی وجود داشته است. تاریخ برخی از سنگ گورها به ۶۰۰ سال پیش می‌رسد (کُهزاد، ۲۸۳-۲۸۴). بابُر از چغان‌سرای به صورت روستایی منفرد و کم‌زمین یاد کرده که بر مدخلِ کافرستان قرار داشته است. همو می‌نویسد که مردمان چغان‌سرای مسلمانند و چون با کافران درآمیخته‌اند، به شیوهٔ زندگی آنان خو کرده‌اند (ص 212). در سدهٔ ۱۹م نیز این ناحیه حالت روستایی داشت و در مرز منطقهٔ مسلمانان پشتو زبان ــ در برابر کافرستان آن روز ــ واقع بود و دژی برای مقابله با حمله‌های کافران داشت. در ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م در نبردی که به فتح کافرستان انجامید، منطقهٔ چغه‌سرای پایگاهِ عمدهٔ سپاه افغان بود و به جای پَشَد، مرکز ادارهٔ بخش جنوبی هندوکش شرقی انتخاب شد (*ایرانیکا*، همانجا).

اسدآباد در ۱۹۷۳م مرکز استان کنر شد. شهر اسدآباد دارای ساختمانهای اداری و حکومتی، مدارس و بیمارستان و کارخانهٔ برق با مولدهای دیزلی است. شهر دارای زیربنایی مناسب است. بازار آن در ۱۹۴۷م بنا شد و در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م بازسازی گردید. طرح نوسازی و عمران که در همان سال آغاز شده بود، تا ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م پیشرفت اندکی کرد، اما از آن استقبال نشد. یک کارخانهٔ چوب‌بری و درودگری به کمک فرانسویان در ۱۹۶۶م در این ناحیه تأسیس شد، ولی کار آن ادامه نیافت (باخ، ۹۱؛ *ایرانیکا*، همانجا).

چوبهای صنعتی که با استفاده از جریان آب از این منطقه به داخل و خارج صادر می‌شود، منبع مهم درآمد مردم را تشکیل می‌دهد. همچنین اهالی به پرورش زنبور عسل و شکار جانوران می‌پردازند و چون زمین زراعی اندک است، ارزاق موردنیاز را از جاهای دیگر می‌آورند. خانه‌ها را عموماً از سنگ و چوب می‌سازند. برخی در بلندیها و کوهها خانه ساخته، با نردبان یا پلکانهای چوبی رفت و آمد می‌کنند.

بیشتر کارها حتیٰ کشاورزی، شخم‌زدن زمین، بذرافشاندن و نیز آوردن آب از چشمه، و هیزم از جنگل بر دوش زنان است (*دائرة‌المعارف*، ۴۱۱۷/۵-۴۱۱۸). این نکته قابل ذکر است که معتقدان افغانی بودن سیدجمال‌الدین اسدآبادی، این شهر را زادگاه او می‌دانند (نک: واثقی، ۱).

مآخذ: باخ، اروین گروتس، *جغرافیای شهری در افغانستان*، ترجمهٔ محسن محسنیان، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ *دائرة‌المعارف آریانا*، کابل، ۱۳۴۸ش؛ کهزاد، احمدعلی، *افغانستان در پرتو تاریخ*، کابل، ۱۳۴۶ش؛ واثقی، صدر، *سیدجمال‌الدین حسینی پایه‌گذار نهضتهای اسلامی*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نیز:

Bābur, Ẓahiru'd-din Muḥammad, *Bābur-Nāma*, tr. A. S. Beveridge, London, 1922; Dupree, L., *Afghanistan*, Princeton, 1973; *Iranica*.

محمدآصف فکرت

اَسَدُاللّهِ اِصْفَهانی، شمشیرساز نامدار ایرانی سدهٔ ۱۱ق/۱۷م.

با آنکه همهٔ هنرشناسان ایرانی و بیگانه وی را به عنوان چیره دست‌ترین شمشیرگر ایران می‌شناسند، از زندگانی او آگاهی روشنی نداریم. پژوهشگران سدهٔ اخیر نه تنها او را همزمان با شاه عباس اول صفوی (سل ۹۹۶-۱۰۳۸ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹م) دانسته‌اند، بلکه برخی وی را شمشیرساز او شمرده‌اند (EI²؛ اشتکلاین، 2575؛ مایر، 26-27؛ *کاتالوگ...*، 330). در متون فارسی نام او را برای نخستین بار در کتاب *جغرافیای اصفهان* که در ۱۲۹۴ق تدوین شده است، می‌یابیم. بر پایهٔ گزارش نویسندهٔ کتاب، اسدالله اصفهانی و شمشیرهای ساختهٔ او در دهٔ نخست نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ق شهرت بسیار داشته است (تحویلدار، ۱۰۷). این شهرت نزد اروپاییان علاقه‌مند به جنگ افزارهای ایرانی به نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹م می‌رسد. هنری موزر[1] که در آن هنگام در آسیای مرکزی سفر می‌کرده است ــ و مجموعهٔ بزرگ جنگ افزارهای شرقی به ویژه ایرانیِ گرد آوردهٔ او هم اکنون در موزهٔ برن در سویس نگاهداری می‌شود ــ از شمشیری ساختهٔ وی خبر می‌دهد که در بخارا به او پیشکش شده است. این شمشیر از چادر مظفرالدین امیر بخارا که در ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م در اِرجَر از روسها شکست خورد، به دست آمده بود

1. H. Moser

(فلینت، 23؛ امیر عالم‌خان، ۳۹).

از نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۴ق/۲۰م برخی از پژوهشگران کوشیده‌اند بر پایهٔ بررسی آثار اسدالله اصفهانی آگاهیهایی دربارهٔ سبک کار او به دست آورند. نخستین کسی که بر پایهٔ سبک شناسی آثار او تصویری از جایگاه اسدالله اصفهانی ترسیم کرده، اشتکلاین است. او می‌نویسد: در سدهٔ ۱۰ق شکل قبضهٔ شمشیرهای ایرانی دگرگون شد ــ شکلی که تا سدهٔ ۱۳ق پابرجا ماند ــ و در طول سدهٔ ۱۱ق تیغه‌ها که یک دمه شده بود، خمیدگی بیشتری یافت. یکی از استادان ایرانی که از نظر شیوهٔ کار از پایه‌گذاران این دگرگونی به‌شمار می‌آید، اسدالله اصفهانی است (همانجا). اشتکلاین وی را از هنرمندان آغاز سدهٔ ۱۱ق می‌داند و بر آن است که



طرح ۱

شماری از شمشیرهای او به شیوهٔ جدید ساخته شده است. وی به معرفی دو شمشیری که اسدالله اصفهانی برای شاه عباس ساخته است، می‌پردازد و می‌نویسد: یکی از آن دو دارای قبضه‌ای است که به سر یک قوچ منتهی می‌شود و تیغه‌ای به سبک قدیم با سر دو دمه دارد. شمشیر دیگر دارای قبضه‌ای به شکل سر اسب است و تیغه‌ای خمیده و کاملاً قرینه و متناسب دارد. رقم اسدالله اصفهانی و مربعی شامل چهارخانه حاوی نام «بدوح» (به‌صورت اعداد ۲-۴-۶ ـ ۸) بر تیغه‌های هر دو شمشیر طلاکوبی‌شده‌است (همانجا، نیز لوحهٔ 1424). این پژوهشگر در حالی که کوشیده است تا به تعیین زمان زندگی و معرفی آثار اسدالله اصفهانی بپردازد، آثار او را با دیگر شمشیرسازان در هم آمیخته است. وی بجز دو اثر یاد شده، از ۳ شمشیر به نمایش گذاشته شده در نمایشگاه بین المللی هنر ایران در لندن (۱۹۳۱م) نام می‌برد. این ۳ اثر رقمهای «اسدالله اصفهانی»، «اسدالله» و «اسماعیل بن اسدالله اصفهانی» را بر خود دارد (*کاتالوگ*، 315,325,330).



طرح ۲

این روش از آن پس به وسیلهٔ دیگر پژوهشگران ادامه یافته است. به این ترتیب هر شمشیری که دارای رقم «اسدالله» بوده، آن را ساختهٔ «اسدالله اصفهانی» دانسته‌اند. مایر می‌نویسد: شمار شمشیرهایی که نام «اسدالله» را بر خود دارند، بسیار زیاد است. او تقریباً می‌توانسته است ۳۰۰ شمشیر در طول زندگی خود بسازد، در حالی که ۵۰۰ قبضه شمشیر با رقم او تنها به مجموعه‌های اروپایی راه یافته است (ص 26). کوشش مایر در بررسی رقمها، تاریخها و نام پادشاهانی که شمشیرها ظاهراً به نام و برای آنها ساخته شده است، به روشن شدن زندگی اسدالله اصفهانی کمک نمی‌کند. رقمهای موجود بر شمشیرها به شمار خود آثار از دیدگاه شکل و شیوه و چگونگی نوشتار گوناگونند. وجود تاریخهایی از ۸۱۱ تا ۱۲۲۳ق و نام نزدیک به تمامی پادشاهان صفوی و حتیٰ پس از آنان، بر مشکل نتیجه‌گیری می‌افزاید. از نظر مایر تنها یک راه حل باقی می‌ماند و آن این است که اکثر نزدیک به تمامی شمشیرهای دارای رقم اسدالله را به راستی جعلی بدانیم (ص 28-26).

طرح مسائل تازه‌ای که نمایانگر عدم شناخت سنتهای جاری در هنر ایران است، به وسیلهٔ برخی از پژوهشگران غربی بر پیچیدگی موضوع افزوده است. از جمله این پرسش که آیا «اسدالله» نمی‌تواند نامی عام در میان شمشیرسازان ایرانی باشد؟ (ولش، 71؛ *ایرانیکا*). پاسخ این پرسش منفی است. بر خلاف صنعتگران اروپایی ــ که نام یا علامت مخصوص خانوادگی خود و تاریخ ساخت را بر اثر خویش می‌نهادند ــ رقم هنرمندان ایرانی همواره شامل نام سازنده، به ندرت همراه با نام پدر، و گاهی با تاریخ پدید آوردن اثر بوده است و کاربرد نام عام تاکنون در هیچ یک از شاخه‌های هنر ایران، از سوی هنرمندان ایرانی دیده نشده است. برای شناخت آثار و آگاهی بر زمان زندگانی این هنرمند و نیز رهایی از بن بستی که از شیوهٔ بررسی پژوهشگران یاد شده پدید آمده، بهتر است که شمشیرهای دارای رقم «اسدالله اصفهانی» را از میان شمار بسیار زیاد شمشیری که نام «اسدالله» بر آنها کنده شده، جدا سازیم. این گروه خود ۳ دستهٔ متمایز را تشکیل می‌دهد: ۱. تیغه‌هایی که در ایران ساخته نشده‌اند، پس رقم آنها نمی‌تواند اصالت داشته باشد. ۲. شمشیرهای ساخت ایران که رقم جعلی بر آنها نهاده‌اند. ۳. آثار اصیل اسدالله اصفهانی. شماری شمشیر از گروههای ۱ و ۲ تاکنون معرفی شده است و تصویر آنها را با رقمهای گاه خوانا و زمانی



طرح ۳

ناخوانا در دست داریم. دو شمشیری که اشتکلاین در کتاب «بررسی هنر ایران» (لوحهٔ 1424) معرفی کرده است، از این گروهند. قبضهٔ شمشیر نخست تمام ریختگی و میناکاری است و سر قبضه و بازوهای محافظ دستهٔ (بلچاق، بالچاق) آن به سر قوچ منتهی می‌شود. شمشیر دوم نیز سر قبضه‌ای ریخته‌گری شده، به شکل سر اسب دارد. این دو ویژگی یعنی ریختگی بودن قبضه و آراستن آن به شکل سر حیوانات در شمشیر سازی دورهٔ اسلامی، به ویژه دورهٔ صفوی معمول نبوده است (رُمانوفسکی، ۹۶-۹۷؛ نیز نک‍ : «مجموعه...[1]»، لوحهٔ 8). اما این شیوه را در مکتب شمشیرسازی هند در دوران گورکانیان می‌یابیم (حیدر،

1. *Collection...*

155-161).از سویی می‌دانیم که در ایران برای آویختن شمشیر به کمر از تسمه‌های ساخته شده از پوست گاومیش استفاده می‌شد (رمانوفسکی، همانجا). در حالی که نوارهای پهن دو شمشیر یاد شده از زربفت هندی است (نک: اشتکلاین، لوحهٔ 1424). این دو شمشیر در مجموعهٔ والاس در لندن نگاهداری می‌شود (همو، 2575). شمشیر دیگری از مجموعهٔ خود اشتکلاین در نمایشگاه لندن به شمارهٔ (E)833 به نمایش گذاشته شده است که تاریخ ۱۰۳۱ق دارد (*کاتالوگ*، 330). اگرچه تصویری از این شمشیر به چاپ نرسیده است، اما قبضهٔ ساخته شده از عاج و روکش چرمی ضربی شدهٔ نیام آن نشان از هندی بودن آن دارد، زیرا هیچ یک از دو ویژگی یاد شده را در شمشیرهای ایرانی نمی‌یابیم (رمانوفسکی، همانجا). مایر شمشیر چهارمی از او با تاریخ ۱۰۸۵ق معرفی می‌کند که در موزهٔ بمبئی نگاهداری می‌شود (ص 27، نیز لوحهٔ 4). رقم این شمشیر به‌کلی متفاوت با رقمهای استادانه‌ای است که از اسدالله اصفهانی می‌شناسیم (نک: طرح ۱).


طرح ۴

۳ شمشیری نیز که در مجموعهٔ موزر موجود است و به نام این هنرمند ثبت شده، و تصویر آنها در لوحهٔ شمارهٔ ۸ کاتالوگ او به شماره‌های ۳، ۱ و ۱۰ آمده است، هر چند هر سه دارای تیغه‌های خوب ساخت ایران هستند، اما نمی‌توان آنها را به اسدالله اصفهانی نسبت داد، زیرا رقم تیغهٔ شمشیر شمارهٔ ۱ قابل خواندن و تطبیق دادن با رقمهای اصیل هنرمند نیست. تیغهٔ شمشیر شمارهٔ ۳ در نیام جای دارد و با همان مشکل رو به روست. تیغهٔ شمشیر شمارهٔ ۱۰ نیز ناودار است و بر آن عبارت «یا قاضی الحاجات» کنده شده که این دو ویژگی در دیگر شمشیرهای این هنرمند دیده نمی‌شود. افزون بر آن رقم وی را نیز ندارد (نک: «مجموعه»، همان لوحه). در گالری اسلامی مرکز بنیاد ملک فیصل ریاض، در میان شمشیرهایی که ایرانی معرفی شده‌اند، دو شمشیر به شماره‌های ۵۱ و ۵۵ با رقم اسدالله اصفهانی و ساخته شده برای شاه عباس وجود دارد («شمشیرها...»[1]، 26, 70, 72). این هر دو شمشیر از دیدگاه ساختار، غیر ایرانی، و رقمهای آنها افزوده شده است. شمشیر شمارهٔ ۵۱ با قبضه‌ای کاملاً متفاوت با شمشیرهای ایرانی، تیغهٔ ناودار، نیام نقره (در حالی که نیامهای ایرانی چوبی با روکش چرمی است)، رقمی ناهمگون با رقم اصیل اسدالله اصفهانی از


طرح ۵

دیدگاه شیوهٔ خط، شکل ترنجها و به ویژه نحوهٔ طلاکوبی، نمی‌تواند ساختهٔ او باشد (نک: طرح ۲). در شمشیر شمارهٔ ۵۵ شیوهٔ کنده کاری کلمات و رقم و ترنج شامل نام شاه عباس و پوسته شدن ورقهٔ طلای چسبانده (نه کوبیده) شده بر آن تقلبی بودن رقم را آشکار می‌سازد (نک: «شمشیرها»، همانجا؛ نیز نک: طرح ۳). در موزهٔ نظامی تهران نیز دو شمشیر از این گروه به شماره‌های ۳۲۵ و ۳۴۹ با ناهمگونی شیوهٔ خط و شکل ترنجها نگاهداری می‌شود. تیغهٔ شمشیر اول رقم اسدالله اصفهانی و ترنجی در بالا حاوی «بندهٔ شاه ولایت عباس» دارد. بر تیغهٔ شمشیر دوم افزون بر رقم، تاریخ ۱۱۶۰ق و ترنجی در بالا حاوی «سلامٌ عَلیٰ ابراهیم» و ترنجی در پایین حاوی «السلطان ابوالسیف فتحعلی شاه قاجار» دارد. پیداست که این شمشیر نخست به ابراهیم خان برادر زادهٔ نادرشاه ــ که بین سالهای ۱۱۶۱-۱۱۶۳ق بر خراسان حاکم بوده ــ تعلق داشته است و پس از او به دست فتحعلی شاه افتاده، و نام او بر آن نوشته شده است. هر دو شمشیر ایرانی است، اما رقم اسدالله اصفهانی را بر آنها افزوده‌اند (یادداشت مؤلف؛ نیز طرحهای ۴ و ۵).


طرح ۶

آثار اصیل اسدالله اصفهانی:

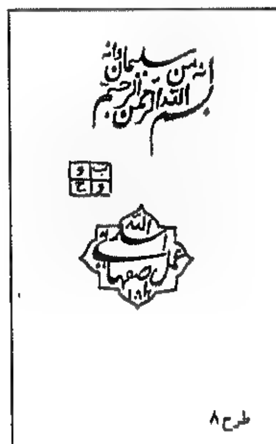
۱. شمشیری با تیغهٔ فولاد آبداده: اندازه ۲۹×۷۸۰ میلی‌متر، دسته دندان شیر ماهی، کلاهکِ دسته فولاد کنده کاری شده با نقش گل و بوته، حافظ دسته فولاد قلمزدهٔ برجسته، بریک‌رو «بسم‌الله الرحمٰن الرحیم» و بر روی دیگر «إنّا فتحنا لک فتحاً مبینا»، بالای تیغه زیر قبضه دو ترنج طلاکوبی شده: یکی حاوی «عمل اسدالله اصفهانی» در زیر، و دیگری بزرگ‌تر و در بالا حاوی «بندهٔ شاه ولایت عباس» به‌قلم‌نستعلیق‌خوش، در گوشهٔ چپ بالای ترنجها مربعی ۴ قسمتی شامل اعداد ۲-۴-۶-۸ (طرح ۶)، وزن تیغه ۷۴۵ گرم؛ نیام چوبی با روکش چرم ساغری مشکی، بستهای نیام فولاد قلمزده با کتیبه‌های برجسته، حاوی «ناد علیاً مظهر العجائب...»، وزن ۲۶۵ گرم، به شمارهٔ ۳۲۳ در موزهٔ نظامی سعدآباد تهران (اسناد موزه؛ یادداشت مؤلف).


طرح ۷

۲. شمشیری با تیغهٔ فولاد آبداده: اندازه ۴۸×۸۲۰ میلی‌متر، دسته دندان شیر ماهی، کلاهک دسته فولاد ساده، حافظ دسته فولاد قلمزده با نقش

1. *Swords...*

گل و بوتهٔ زرین، بالای تیغه دو ترنج طلاکوبی شده: یکی حاوی «عمل اسدالله اصفهانی» در زیر، دیگری بزرگ‌تر و در بالا حاوی «بندهٔ شاه ولایت عباس» به قلم نستعلیق خوش، و در گوشهٔ چپ بالای آن مربع چهارخانهٔ نام بدوح به عدد (طرح ۶)؛ نیام چوبی با روکش چرم ساغری‌مشکی با بستهایی همانندحافظ دسته از فولاد قلمزده، به شمارهٔ ۴۳۸ در همان موزه (همانجاها).


طرح ۸

۳. شمشیری با تیغهٔ فولاد آبداده: اندازه ۳۲×۸۳۰ میلی‌متر، دسته دندان شیرماهی، کلاهک و حافظ دسته فولاد قلمزدهٔ برجسته با نقش گل و بوتهٔ زرین، بالای تیغه دو ترنج طلاکوبی شده: یکی حاوی «عمل اسدالله اصفهانی»، و دیگری بزرگ‌تر و در بالای آن حاوی «بندهٔشاه‌ولایت‌عباس» (طرح ۷)، وزن شمشیر ۹۷۰ گرم؛ نیام چوبی با روکش ساغری مشکی با بستهای فولاد قلمزده همانند حافظ دسته، وزن نیام ۲۸۰ گرم، به شمارهٔ ۳۱۸ در همان موزه (همانجاها).

۴. شمشیری با تیغهٔ فولاد آبداده، دو دم (ذوالفقار): اندازه ۳۰×۸۳۰ میلی متر، دسته شاخ گوزن، بر کلاهک فولادی دسته «یاحنّان» و «یا منّان»، حافظ دسته‌فولاد قلمزده، یک‌طرف «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» و طرف دیگر «انا فتحنا...» به صورت برجسته، بالای تیغه یک ترنج طلاکوب‌حاوی «عمل‌اسدالله‌اصفهانی ۱۰۹۲»، بالای ترنج گوشهٔ چپ مربع چهارخانهٔ نام‌بدوح به حرف و بالای آن آیهٔ «إِنَّهُ مِن سُلَيمانَ وَ إِنَّهُ بِسمِ اللّهِ الرَّحمٰنِ الرَّحيمِ» (نمل/۲۷/۳۰) که‌به‌قلم‌نستعلیق خوش طلاکوبی شده است (طرح ۸)، وزن شمشیر ۷۴۵ گرم؛ نیام چوبی با روکش چرم ساغری مشکی، بستها فولاد قلمزده حاوی «یا مظهر العجائب، اسدالله الغالب...»، وزن نیام ۳۰۰ گرم، به‌شمارهٔ۳۵۸درهمان‌موزه (همانجاها).


طرح ۹

از بررسی ویژگیهای این آثار نتایجی به دست می‌آید که می‌تواند معیارهایی برای شناخت ساخته‌های اصیل این هنرمند نامدار ایرانی باشد: ۱. تناسب و زیبایی ساختار و آبدادگی استادانهٔ تیغه‌ها. ۲. زیبایی خط رقمها و شکل ترنجها حاوی نام دارندهٔ شمشیر و استادانه بودن طلاکوبی. ۳. همگونی رقمها. ۴. واپسین و مهم‌ترین معیار و نشانه بر درستی انتساب آنها به اسدالله اصفهانی، هماهنگی جایگاه نوشتن کلمات «الله» در «اسدالله»، و «شاه» در ترکیب «شاه ولایت» بر روی تیغه‌ها با رسوم مهرکنی و نقش مهرهای پادشاهان صفوی است. در ۴ اثر یاد شده کلمهٔ «الله» در ترنجهای رقم و کلمهٔ «شاه» در ترنجهای نام دارندهٔ شمشیر بالاترین کلمه‌اند (نک: طرحهای ۶-۸). این حکم حتیٰ در نوشته‌های روی حافظ دسته‌ها نیز جاری است. گرد آمدن یک جای همهٔ این ویژگیها را در هیچ یک از آثار معرفی شدهٔ منسوب به اسدالله اصفهانی نمی‌یابیم.

ظاهراً چون نخستین کسانی که به بررسی آثار و معرفی اسدالله اصفهانی پرداخته‌اند، شمشیرهایی در دست داشته‌اند که نشان «بندهٔ شاه ولایت عباس» بر آنها بوده است، وی را معاصر شاه عباس اول صفوی دانسته‌اند و این به صورت یک باور عمومی درآمده است. تأثیر انتشار داستان افسانه آمیز لمتون[1] دربارهٔ همزمانی این دو تن را در گسترش این باور و ورود آن به مآخذ علمی نباید نادیده گرفت. لمتون از قول شمشیر سازان اصفهان می‌نویسد: شاه عباس پس از دریافت کلاه‌خودی از سلطان عثمانی اعلام کرد به کسی که بتواند با شمشیر آن کلاه‌خود را بشکافد جایزه خواهد داد. اسدالله اصفهانی شمشیری ساخت و با آن کلاه خود را شکافت. شاه به پاداش آن، صنف شمشیر سازان را از پرداخت مالیات معاف کرد. این معافیت به نوشتهٔ او تا روزگار پادشاهان قاجار نیز ادامه داشته است. او می‌افزاید به پاداش این خدمت شمشیرگران اصفهان تا ۱۳۱۶ش/۱۹۳۷م همه ساله در روزی معین برگور اسدالله اصفهانی در ده سیچان نزدیک اصفهان گرد آمده، مراسمی بر پا می‌کردند (ص 26-25). اما هیچ سند تاریخی که همزمانی اسدالله اصفهانی و شاه عباس و این داستان را ثابت کند، در دست نیست.

از بررسی ۴ اثر نو یافتهٔ اسدالله اصفهانی که آخرین آنها تاریخ ۱۰۹۲ق دارد و بر آن نقش مهر شاه سلیمان طلا کوبی شده است (طرحهای ۸ و ۹؛ نک: رابینو، لوحهٔ 3) و در اصالت آن تردید نیست، می‌توان نتیجه گرفت که این هنرمند معاصر شاه عباس دوم (سل ۱۰۵۲-۱۰۷۸ق) و شاه سلیمان صفوی (سل ۱۰۷۸-۱۱۰۶ق/۱۶۶۷-۱۶۹۵م) بوده است. شهرت فراگیر اسدالله اصفهانی سبب شده است که در سده‌های بعد کسانی نام او را بر شمشیرهای قدیمی ایرانی و غیر ایرانی نقش کرده، به دوستداران جنگ افزارهای ایرانی عرضه کنند. این آثار هم اکنون در موزه‌ها و مجموعه‌های خصوصی در سراسر جهان پراکنده است (نک: مایر، 29-26). این امر را نباید نادیده گرفت که همواره ممکن است در یک بررسی بنیادی شمار بیشتری از آثار اصیل این هنرمند توانای ایرانی شناخته و معرفی شود.

مآخذ: اسناد موزهٔنظامی‌سعدآبادتهران؛ امیرعالم‌خان، *خاطره‌ها*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ تحویلدار، حسین، *جغرافیای اصفهان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۲ش؛ رمانوفسکی دربنچا، «تاریخچهٔ اسلحه‌های سرد در ایران»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۴۶ش، س ۲، شم ۵؛ *قرآن کریم*؛ یادداشتهای مؤلف؛ طرحها از فریبا افتخار؛ نیز: *Catalogue of the International Exhibition of Persian Art*, London, 1931; *Collection Henri Moser Charlottenfels, armes et armures orientale*, ed. K. W. Hiersemann, Leipzig, 1912; EI[2]; Flindt, T. W.,

1. Lambton

«Some Nineteenth-Century Arms from Bukhārā», *Islamic Arms and Armour*, ed. R. Elgood, London, 1979; Haider, Z., *Islamic Arms and Armour of Muslim India*, Lahore, 1991; *Iranica;* Lambton, A. K. S., *Islamic Society in Persia*, London, 1954; Mayer. L. A., *Islamic Armourers and Their Works*, Geneva, 1962; Rabino di Borgomale, H. L., *Coins, Medals, and Seals of the Shāhs of Īrān (1500-1941)*, Hertford, 1945; Stöcklein, H., «Arms and Armour», *A Survey of Persian Art*, ed. A. U. Pope, Tehran, 1967, vol. VI; *Swords and Armour*, Riyadh, 1991; Welch, A., *Shah ʿAbbas and the Arts of Isfahan*, New York, 1973.

محمدحسن سمسار

آَسَدُاللّهِ شوشتَری(تُستَری)، فرزند اسماعیل (ح ۱۱۸۶ـ۱۲۳۴ق/۱۷۷۲ـ۱۸۱۹م)، از فقیهان اصولی و محقق امامیه و مؤلف *مقابس الانوار*. او را کاظمی، دزفولی و انصاری نیز خوانده‌اند (آقابزرگ، *طبقات*...، ۱۲۲/۱؛ خلیلی، ۸۰/۲). تاریخ تقریبی ولادت وی را آقابزرگ از عبارتی در اجازهٔ مورخ ۱۲۱۱ق از شیخ جعفر کاشف الغطا استنباط کرده است (همانجا)، در حالی که حرزالدین آن را در ۱۱۸۵ق نوشته است (۹۲/۱).

اسدالله شوشتری مقدمات علوم را نزد پدر فرا گرفت (آقابزرگ، همانجا)، آنگاه در کربلا سکنیٰ گزید، ولی به‌سبب اختلاف‌نظر با استادش وحید بهبهانی (ه م) مجبور به مهاجرت به کاظمین شد و تا پایان عمر در این شهر به‌سر برد (خوانساری، ۱۰۰/۱). وی پس از دانش‌اندوزی از محضر وحید، در سلک شاگردان شیخ جعفر کاشف الغطا درآمد و با دختر او ازدواج کرد (همو، ۹۹/۱؛ امین، ۲۸۴/۳). از دیگر مشایخ و استادان او محمد مهدی بحرالعلوم، سید علی صاحب *ریاض*، میرزا مهدی شهرستانی، شیخ احمد احسایی و میرزا ابوالقاسم قمی صاحب *قوانین* را می‌توان نام برد (همانجا؛ حرزالدین، ۹۳/۱؛ قمی، *هدیة*...، ۱۸۲).

اسدالله شوشتری از بزرگان علمای امامیه در ادوار اخیر بود که تحقیقاتش در میان علما مشهور و متداول است (نک: مدرس، ۳۹۷/۳؛ آقابزرگ، همان، ۱۲۳/۱). پس از فوت شیخ جعفر کاشف‌الغطا مرجعیت به وی منتقل شد و بسیاری از مردم در امر تقلید به او روی آوردند (همانجا، فاضل قاینی، ۱۷۲). شیخ انصاری در پایان مبحث «اجماع» از کتاب *فرائد* (ص ۹۷ـ۹۸)، پیش از نقل کلامش از *کشف القناع*، او را ستوده، و شیخ‌احمد احسایی تألیفات او را با تعبیر «کل الصید فی جوف الفرا» وصف کرده است (نک: امین، همانجا).

او را آراء و نظریاتی است که مورد قبول بسیاری از علمای معاصر و پس از وی قرار گرفته است؛ از آن جمله به «عدم حُجیّت اجماع منقول به خبر واحد» می‌توان اشاره کرد که فقهای امامیه تا روزگار اسدالله آن را در حکم کلی خبر واحد قرار می‌دادند و او در کتاب *کشف القناع*، بر خطا بودن این نظر استدلال کرده است. در نتیجهٔ کوششهای او بود که از آن پس فقیهان، اجماع منقول به خبر واحد را حجت نشناختند (نک: همو، ۲۸۳/۳؛ آقابزرگ، همان، ۱۲۳/۱).

او شاگردان متعددی تربیت کرده است که بسیاری از آنان به درجهٔ اجتهاد رسیده‌اند و از آن جمله سیدعبدالله شُبَّر، موسیٰ و علی فرزندان شیخ جعفر کاشف الغطا و اسماعیل فرزند خود وی شایستهٔ ذکرند (امین، ۲۸۴/۳؛ آقابزرگ، همانجا؛ مدرس، ۳۹۷/۳ـ ۳۹۸؛ حرزالدین، همانجا). او را ۶ پسر به نامهای مهدی، اسماعیل، باقر، تقی، حسن و کاظم بوده است (قمی، *الفوائد*...، ۴۲؛ حرزالدین، ۹۴/۱) و تبار او از خاندانهای سرشناس کاظمین و نجف به شمار می‌روند (خلیلی، همانجا).

وی عمری کوتاه داشت. دربارهٔ سال وفات او آراء مختلفی نقل شده است. برخی وفات او را در ۱۲۲۰ق ذکر کرده‌اند (نک: خوانساری، ۱۰۰/۱؛ قمی، هدیة، همانجا؛ امین، ۲۸۳/۳)، ولی از آنجا که او در ۱۲۲۷ق در قید حیات بوده، و در کاظمین به تدریس اشتغال داشته است (نک: صدر، ۲۸۳ـ۲۸۴)، قول آنان که درگذشت او را ۱۲۳۴ق نوشته‌اند، قابل پذیرش خواهد بود (نک: امین، همانجا).

آثار چاپی: ۱. *الوسائل فی الفقه*، که به گفتهٔ امین (۲۸۴/۳ـ ۲۸۵) در یک مجلد به چاپ رسیده است؛ ۲. *کشف القناع عن وجوه حُجیة الاجماع*، که تاریخ تألیف آن را به اختلاف حدود سال ۱۲۱۶ق و ۱۲۲۲ق دانسته‌اند (کنتوری، ۴۶۸؛ ابن یوسف، ۶۰۸/۱). این کتاب یک‌باردر ۱۳۱۱ق و بار دیگر در ۱۳۱۷ق در تهران به چاپ سنگی رسیده است. ۳. *مقابس‌الانوار ونفائس‌الابرار فی‌احکام‌النبی‌المختار وعترته‌الاطهار*، که معروف‌ترین اثر او، و در فقه استدلالی است. این اثر شامل کتابهای طهارت، مکاسب، عقود و نکاح است و در مقدمه، پس از اشاره به مشایخ اجازه، علامات و رموز و مصطلحات خاص مؤلف آمده، و سپس به شرح حال جمعی از فقهای امامیه از عهد کلینی تا عصر مؤلف پرداخته شده است. این کتاب بارها، از جمله در ۱۳۲۲ق در تبریز و در دو مجلد به چاپ رسیده است.

آثار خطی:

۱. *تحفة الراغب فی ترجمة بغیة الطالب*، که ترجمهٔ فارسی *بغیة الطالب* شیخ جعفر کاشف الغطاست و نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی موجود است (نک: آستان...، ۱۱۲؛ آقابزرگ، *طبقات*، ۱۲۳/۱).

۲. *اللؤلؤ المسجور فی معنی الطهور*، که مؤلف آن را در ۱۲۱۶ق در رد بر قول حنفیان نگاشته، و به سخنان فقها و لغویان عامه و خاصه استشهاد نموده است. از این رساله دو نسخه در کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی شهید مطهری (سپهسالار سابق) موجود است که یکی از آنها به خط نسخ است و از قراین برمی‌آید که به خط مؤلف، و ظاهراً تحریر اول آن است (ابن‌یوسف، ۶۰۸/۱ـ۶۰۹؛ برای دیگر نسخه‌ها، نک: همو، ۱۵۹؛ شورا، ۸۸/۴ـ۸۹؛ آستان، ۴۸۸). برخی مآخذ نام این اثر را *البحر المسجور فی معنی لفظ الطهور* ضبط کرده‌اند (نک: آقابزرگ، همانجا).

۳. *مناهج الاعمال فی الاصول*، در جواز عمل به ظن (همانجا؛ حرزالدین، ۹۳/۱). امین نسخه‌ای از آن را در کتابخانهٔ عبدالحسین طهرانی در کربلا معرفی کرده است (۲۸۴/۳).

۴. *منهج التحقیق فی حکمی التوسعة و التضییق*، که در مسألهٔ

مواسعه و مضایقه دربارهٔ قضای نمازهای فوت شده است. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی موجود است (آستان، ۵۶۶؛ نیز نک: آقابزرگ، همانجا).

۵. *رسالة فی اقرار الزوج بطلاق زوجته*، که با عناوین *مبلغ النظر و نتیجة الفکر* و *رسالة فی قاعدة من ملک* نیز آمده است. مؤلف، این اثر را به دنبال اختلاف رأی با استادش کاشف الغطا در موضوع اقرار زوج به طلاق زوجه نگاشته، و مورد قبول شیخ جعفر واقع شده است (نک: همو، *الذریعة*، ۱۲/۱۷، ۴۷، ۵۶/۱۹، ۵۷، *طبقات*، همانجا). آقابزرگ تهرانی از نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانه‌های شخصی گزارش کرده است (*الذریعة*، همانجاها). نسخه‌ای نیز در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، ۴۲۴/۸) که در ۱۲۱۲ق از روی نسخهٔ مؤلف استنساخ شده است. نسخه‌هایی نیز در کتابخانهٔ مدرسهٔ خیرات خان مشهد (فاضل، ۱۷۸۱) و کتابخانهٔ آستان قدس (آستان، ۴۹۲) موجود است.

همچنین آقابزرگ تهرانی نسخه‌هایی از حاشیهٔ او بر *بغیة الطالب* کاشف الغطا، *رسالة فی تحقیق الاحکام الظاهریة و الواقعیة*، *رسالة فی تکلیف الکفار بالفروع*، *رسالة فی دفع الاعتراض عن العمل بالاخبار المأثورة المخالفة لعموم الکتاب و السنة*... و *رسالة فی الظن الطریقی* را نشان داده است (نک: *طبقات*، ۱۲۳/۱ـ۱۲۴، *الذریعة*، ۱۳۴/۳، جم). از دیگر آثار اوست: *الاحراز و الادعیة*، *جوابات مسائل سئل عنها*، *تعلیقه بر الروضة البهیة*، و *مستطرفات من الکلام متضمن رد بر وحید بهبهانی* (خوانساری، ۹۹/۱؛ آقابزرگ، *طبقات*، همانجا؛ حرزالدین، ۹۴/۱).

مآخذ: آستان قدس ف، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۳، مشهد، ۱۳۰۴ق؛ ابن یوسف شیرازی، *فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار*، تهران، ۱۳۱۳ـ۱۳۱۵ش؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به‌کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، به‌کوشش عبدالله نورانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ حرزالدین، محمد، *معارف الرجال*، به‌کوشش محمدحسین حرزالدین، قم، ۱۴۰۵ق؛ خلیلی، جعفر، *موسوعة العتبات المقدسة*، قسم الکاظمین، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران/ قم، ۱۳۹۰ق؛ شورا، خطی؛ صدر، حسن، *تکملة امل الآمل*، به‌کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۶ق؛ فاضل، محمود، «فهرست نسخه‌های خطی مدرسهٔ خیرات‌خان مشهد»، همراه *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌های رشت و همدان*، به‌کوشش محمد روشن و دیگران، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فاضل قایینی نجفی، علی، *علم الاصول تاریخاً و تطوراً*، قم، ۱۴۰۵ق؛ قمی، عباس، *الفوائد الرضویة*، تهران، ۱۳۲۷ش؛ همو، *هدیة الاحباب*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کنتوری، اعجاز حسین، *کشف الحجب و الاستار*، قم، ۱۴۰۹ق؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مرکزی، خطی؛ هدو، حمید مجید، *مخطوطات خزانة جامعة مدینة العلم (کاظمین)*، بغداد، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م.

سعید نجفی اسداللهی

اَسَدُالله شیرازی (د ۱۲۶۹ق/۱۸۵۳م)، خوشنویس نامدار قلم نستعلیق. او از هنرمندان بر کشیدهٔ محمد شاه قاجار (سل ۱۲۵۰ـ۱۲۶۴ق) بود و در دربار او سمت «کاتب سرکاری» و لقب «کاتب السلطانی» داشت. گرد آمدن نزدیک به تمامی آثار او در کتابخانهٔ کاخ گلستان تهران (سلطنتی پیشین) به همین سبب است (بیانی، *احوال و آثار*...، ۶۰/۱ـ۶۲). میرزا اسدالله در شمار آن گروه از خوشنویسان سدهٔ ۱۳ق است که در کتابت به «نقل» (تقلید) از میرعماد سیفی‌حسنی قزوینی، خوشنویس نامدار سده‌های ۱۰و۱۱ق ایران پرداخته‌اند. هر چند اسدالله در کار «نقل» از میر موفق بوده، و آثاری زیبا پدید آورده است، اما کتابتش به استواری خط استادان هم‌عصرش چون عباس نوری، فتحعلی حجاب و محمدحسین شیرازی نیست (همانجا). او شهرت بسیار خود را مدیون شیوهٔ «رنگه‌نویسی» است. گونه‌گونی رنگهایی که او در کتابت به کار برده است، در آثار خوشنویس دیگری نمی‌یابیم. اسدالله قطعات و گاهی سیاه مشقهایش را با آب زر و سیم، سفیداب و دیگر رنگها نوشته است (همانجا؛ یادداشت مؤلف).

از زندگانی اسدالله با همهٔ ناموری او آگاهی چندانی نداریم. میرزای سنگلاخ منشهای پسندیده و نیز چیره دستی بی‌مانند او را به ویژه در کتابت نستعلیق ۶ دانگ ستوده، و وی را در شمار شاگردان خود آورده است. او نخستین کسی است که نسبت شاعری به اسدالله داده، و اشعاری از سروده‌های وی را در وصف خویش نقل کرده است (۱(۲)/۳۸۲، ۳۸۵ـ۳۸۶). نسبت استادی میرزای سنگلاخ بر اسدالله چون بسیاری دیگر از گزارشهای او گزافه است؛ زیرا وی بهتر از میرزا اسدالله نمی‌نوشت (بیانی، همان، ۶۰/۱). نسبت شاعری او نیز نه تنها درست نیست، بلکه سبب لغزش برخی نویسندگان پس از او شده است. بیانی می‌نویسد که در پایان یکی از مرقعهای اسدالله، ابیات زیر را که «ظاهراً» سرودهٔ خود اوست، دیده است:

شکرلله به دولت و اقبال   حضرت شاه دین پناه رسید
خلق را از ورود موکب او   سر رفعت به مهر و ماه رسید
خواستم کز طریقهٔ دلخواه   آورم تحفه‌ای به حضرت شاه
در ضمیر آنچه نقش می‌بستم   بهتر از خط نیامد از دستم

وی رقم و تاریخ کتابت این اثر را چنین می‌نویسد: «بندهٔ درگاه اسدالله شیرازی، در دارالسلطنهٔ اصفهان نوشته شد، فی شهر رمضان المبارک ۱۲۶۴». بیانی به استناد این اثر بر آن است که اسدالله پس از بیماری محمدشاه به اصفهان سفر کرده، و هنگام بر تخت نشستن ناصرالدین شاه، جانشین او، همچنان در اصفهان به سر می‌برده، و قطعاتی از آثارش را به عنوان پیشکش به دربار فرستاده است (همان، ۶۰/۱ـ۶۱)؛ اما شواهد موجود با برداشت بیانی هماهنگ نیست. برخی از این شواهد اینهاست:

۱. در آغاز مرقع شمارهٔ ۱۴۹۴ کتابخانهٔ یاد شده، دو قطعه خط بدون تاریخ کتابت وجود دارد که باید همان اثر مورد نظر بیانی باشد. این دو اثر هر یک شامل دو بیت از اشعار یاد شده به ترتیب به قلمهای نستعلیق دو دانگ و ۴ دانگ به آب زر بر زمینهٔ مشکی است و می‌تواند دو قطعهٔ بدون ارتباط با هم باشد که به هنگام تنظیم مرقع در پی هم صحافی شده است.

۲. تاریخی که بیانی از آن یاد کرده، و آن را زمان سرودن اشعار و کتابت اثر دانسته، برگرفته از پنجمین قطعهٔ مرقعی است که از آن یاد شد.

این قطعه را ــ که غزل مشهور حافظ با مطلع «بیا که قصر امل سخت سست بنیاد است» را در بر دارد ــ اسدالله از خط میر «نقل» کرده است. از این رو، جملهٔ «در دارالسلطنهٔ اصفهان نوشته شد»، «نقل» از قطعهٔ اصلی و تاریخ رمضان ۱۲۶۴، زمان «نقل» همین قطعه است و نباید تاریخ کتابت دو رقعهٔ نخست هم به شمار آید.

۳. از همه مهم‌تر آنکه محمد شاه در شب ۶ شوال ۱۲۶۴ در تهران درگذشته است. در این حال، چگونه ممکن است که اسدالله یک ماه پیش از مرگ وی شعری شکر آمیز در وصف ورود ناصرالدین شاه سروده، و از آن قطعه خط ساخته، و نزد او به پیشکش فرستاده باشد؟ بنابراین ماجرای سفر اسدالله به اصفهان، سرودن شعر و پیشکش فرستادن قطعه برای ناصرالدین شاه همه بی‌پایه است. بدون ارتباط بودن قطعات یاد شده با این رویداد را قطعهٔ ۴۳ از مرقع شمارهٔ ۱۵۰۷ کتابخانهٔ کاخ گلستان تأیید می‌کند. ابیات نوشته شده بر این قطعه، همان دو بیت قطعهٔ نخست مرقع شمارهٔ ۱۴۹۴ است؛ با این تفاوت که تاریخ کتابت سال ۱۲۵۴ق را دارد. در این زمان ناصرالدین میرزا ۷ ساله بوده، و در تهران می‌زیسته است.

از فرجام زندگی اسدالله نیز آگاهی روشنی نداریم. میرزای سنگلاخ بدون ذکر زمان و مکان از مرگ وی گزارش داده، و نوشته است که پیکر او را به عتبات بردند و در آنجا به خاک سپردند (۱(۲)/۳۹۳). در اینکه وی پیش از تألیف و چاپ جلد نخست *تذکرة الخطاطین* (۱۲۹۱ق) درگذشته، جای تردید نیست. شواهدی دیگر نیز این امر را تأیید می‌کند. نویسندگان *نامهٔ دانشوران ناصری* برآنند که او «در اواخر دولت محمد شاه درگذشت (۸۵/۵). در *المآثر و الآثار* اعتماد السلطنه که به دست شیخ محمد مهدی عبدالرب آبادی و به دستور وی گردآوری شده است و به نوشتهٔ خود او بی‌دقتی بسیار در آن دیده می‌شود (نک: *روزنامه*...، ۷۶۷)، چنین آمده است: «میرزا اسدالله... از مشاهیر اساتید نستعلیق نویسان این عهد مبارک است» (نک: ص ۲۱۱). این گزارش به گونه‌ای است که نشان می‌دهد، وی به هنگام تألیف کتاب (۱۳۰۶ق) همچنان زنده بوده است. به همین سبب بیانی با تردید می‌نویسد: «به نظر می‌رسد تا سال ۱۳۰۷ق هنوز حیات داشته است» (*احوال و آثار*، ۶۲/۱). همین برداشت تردید آمیز در تذکره‌های خط و خوشنویسان معاصر فارسی به خطا صورت قطعی به خود گرفته است (نک: فضایلی، ۵۶۹؛ راهجیری، ۵۳/۱). سپهر سال مرگ او را ۱۲۶۹ق ثبت کرده که با شواهد دیگر هماهنگی دارد (ص ۱۰۹). خاتمه‌ای نیز که در ۱۲۷۰ق عبدالغفار تبریزی بر *قرآن* نستعلیق وی نوشته، به سبب مرگ او بوده است (نک: آثار). از سویی، در حالی که در فاصلهٔ سالهای ۱۲۵۲-۱۲۶۸ق گنجینهٔ بزرگی از آثار این خوشنویس بر جا مانده است، از آن پس هیچ اثری که نشانهٔ زنده بودن او باشد، در دست نیست.

آثـار:

۱. نسخه‌ای از *تحفة الملوک* به صورت مرقع، شامل ۱۴ رقعه، به قلم نستعلیق دودانگ خوش با رقم «نقل عن خط الاستاد الاعظم عماد الحسنی کاتب اعلیحضرت سلطانی، اسدالله شیرازی» به تاریخ ۱۲۵۶ق، با یک سر لوح مذهب مرصع، عنوان بابها به سرخی، جلد روغنی زمینه زرک با نقش گل و بوته، اندرون گل نرگس. به شمارهٔ ۱۵۱۲/۱۳۹۰ در کتابخانهٔ کاخ گلستان موجود است (آتابای، *فهرست مرقعات*...، ۴۵-۴۶؛ بیانی، همان، ۶۳/۱؛ یادداشت مؤلف).

۲. نسخه‌ای از *منطق الطیر* عطار به قطع وزیری بزرگ به اندازهٔ ۱۹/۵×۳۰/۷ سانتی‌متر، ۴۰۸ صفحه، هر صفحه ۱۲ سطر به قلم نستعلیق نیم دو دانگ خوش، با رقم اسدالله شیرازی، به تاریخ ۱۲۵۷ق، کاغذ فرنگی آهارداده و مهره کشیده؛ متن زرافشان غبار، بین السطور طلااندازی، دو صفحهٔ آغاز متن و حاشیه شده، با یک سرلوح مذهب، جلد روغنی، بیرون با نقش گل و بوته، اندرون نرگس و شکوفه، به شمارهٔ ۴۴۵ در همان کتابخانه (بیانی، *فهرست*...، ۱۰۱-۱۰۲، *احوال و آثار*، ۶۲/۱).

۳. کتابت خواص السور بر حاشیهٔ یک جلد *قرآن* کریم که کتابت آن را به احمد نیریزی نسبت داده‌اند، به قلم نستعلیق کتابت خفی با رقم «... اسدالله شیرازی، ۱۲۶۰ق» به شمارهٔ ۹۷۴ در همان کتابخانه (همان، ۲۰/۴؛ آتابای، *فهرست قرآنها*...، ۹۰-۹۱).

۴. کتیبهٔ حاوی شرح تعمیر در منبت امامزاده سید اسماعیل تهران [ساخته شده در ۸۸۶ق] به قلم نستعلیق خوش با رقم «راقمه تراب آستان حضرت اسداللهی، اسدالله شیرازی، عمل استاد حاجی محمد بروجردی... محرم ۱۲۶۲» (مصطفوی، «نوشته‌ها...»، ۴-۵، *آثار*...، ۱۵/۱).

۵. کتیبهٔ درون ایوان امام زاده سید اسماعیل به قلم نستعلیق ۶ دانگ خوش بر روی کاشی خشتی با رقم «کتبه اسدالله شیرازی» و تاریخ ذیحجهٔ ۱۲۶۲ (همو، «نوشته‌ها...»، ۴، *آثار*، ۱۵/۱، ۳۲).

۶. *قرآن* رحلی، به اندازهٔ ۲۱×۳۲ سانتی‌متر، ۶۲۲ صفحه، هر صفحه ۱۲ سطر به قلم نستعلیق نیم دو دانگ خوش، بدون رقم و تاریخ، بین السطور طلااندازی شده، دو صفحهٔ نخستین مذهب عالی. اسامی سور کتابت شده به زر بر زمینهٔ رنگین، خواص السور به نستعلیق کتابت خفی در حاشیهٔ صفحات با رقم «تراب اقدام خلق الله اسدالله شیرازی سنهٔ ۱۲۶۸» در صفحهٔ پایان نسخه، جلد چرمی طلاکوب فرنگی، به شمارهٔ ۱۰۷۴ در همان کتابخانه (بیانی، *احوال و آثار*، ۶۳/۱-۶۴؛ آتابای، همان، ۳۱۸-۳۱۹؛ یادداشت مؤلف). به این نسخه برگی افزوده‌اند که بر یک روی آن به قلمی همانند خط نسخه پس از ذکر القاب شاه نوشته شده است: *قرآن* «حسب الاشارهٔ... ناصرالدین شاه قاجار... به ترقیم میرزا اسدالله شیرازی... اتمام پذیرفته، و این کلمات به تحریر... عبدالغفار تبریزی است... سنهٔ ۱۲۷۰» (نک: آتابای، همانجا). آنچه دربارهٔ این نسخه از *قرآن* کریم از هنگام کتابت تا دوران اخیر نوشته شده است، ناهماهنگی دیده می‌شود. میرزای سنگلاخ می‌نویسد که این *قرآن* به دستور محمدشاه قاجار نوشته شده، و اثری بی‌همتاست که کتابت آن در توان هیچ یک از خوشنویسان نیست

(۱(۲)/۳۹۱). در *نامهٔ دانشوران ناصری* به پیروی از یک باور نامعقول که هیچ کاتبی نتوانسته است قرآنی به قلم نستعلیق را به پایان برساند، آمده است که «میرزا اسدالله... در اواخر دولت... محمدشاه قرآنی نسختعلیق بنگاشت و همچنان ناتمام... درگذشت. ۳ جزء از آن که باقی مانده بود، در اوایل دولت قوی شوکت به حکم شاهنشاه جهان پناه، میرزا غفار خان تبریزی تمام نمود...» (۸۵/۵). این گزارش آشکارا نادرست است. در پایان خواص السور نسخه، رقم اسدالله و تاریخ ۱۲۶۸ وجود دارد. این بدان معنی است که اسدالله در سال یاد شده زنده بوده، و خود کتابت *قرآن* را به پایان برده است. افزون بر آن، خط نسخه یکدست است و عبدالغفار نیز رقم اسدالله را تأیید می‌کند. از معاصران، بیانی تمامی *قرآن* را به خط اسدالله دانسته، می‌افزاید که کاتب در آخر نسخه می‌نویسد: «حسب الاشارهٔ ... ناصرالدین شاه ... اسدالله شیرازی ... سنهٔ ۱۲۶۸» (همان، ۶۳/۱). در حالی که چنین نیست؛ جملهٔ «حسب الاشاره...» نه به خط اسدالله، بلکه نوشتهٔ عبدالغفار در خاتمهٔ افزوده به نسخه است. گزارش گزافه آمیز عبدالغفار نیز جای درنگ دارد. اسدالله در پایان این اثر گران‌قدر، بر خلاف روش جاری خود که «تربیت یافتهٔ دولت ظل‌الله» و «کمترین بندگان درگاه» (همان، ۶۱/۱) رقم می‌کرده، خود را «تراب اقدام خلق‌الله» خوانده، و از «تلاوت کنندگان ملتمس دعا» شده است (آتابای، *فهرست قرآنها*، ۳۱۹؛ یادداشت مؤلف). از این نوشته چنین برمی‌آید که این *قرآن* را نه به «اشاره» یا برای ناصرالدین شاه، و نه برای شخص دیگری نوشته، بلکه برای استفادهٔ همه کتابت کرده است، اما عبدالغفار که پیش‌تر به روزگار ولیعهدی ناصرالدین میرزا در تبریز کاتب او بود (بیانی، همان، ۴۰۵/۱)، با افزودن خاتمه‌ای تملق آمیز بر آن کوشیده است که *قرآن* را به نام ناصرالدین شاه تمام کند.

۷. هشت مرقع هر یک شامل ۷ تا ۵۰ رقعه به قلمهای از ۶ دانگ تا کتابت عالی و خوش، نوشته شده میان سالهای ۱۲۵۲ تا ۱۲۶۴ق که همگی در کتابخانهٔ کاخ گلستان است (بیانی، همان، ۶۲/۱-۶۳؛ آتابای، *فهرست مرقعات*، ۱۰-۱۱، ۴۹-۵۱، ۷۰-۷۱، ۹۸-۱۰۱، ۱۴۴، جم).

۸. قطعات پراکنده در مجموعه‌های خصوصی به قلمهای از ۴ دانگ تا نیم دو دانگ خوش با تاریخهای ۱۲۵۷ و ۱۲۶۳ق (بیانی، همانجا).

مآخذ: آتابای، بدری، *فهرست قرآنهای خطی کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، *فهرست مرقعات کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن، *روزنامهٔ خاطرات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، *المآثر والآثار*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۵۸ش؛ همو، *فهرست ناتمام تعدادی از کتب کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ راهجیری، علی، *تذکرهٔ خوشنویسان معاصر*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ سپهر، هدایت‌الله، *تذکرهٔ خوشنویسان*، تهران، یساولی؛ فضایلی، حبیب‌الله، *اطلس خط*، اصفهان، ۱۳۹۱ق؛ مصطفوی، محمدتقی، *آثار تاریخی طهران*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، «نوشته‌های تاریخی در آثار متبرکهٔ تهران قدیم و خارج شهر»، *اطلاعات ماهانه*، تهران، ۱۳۳۰ش، س ۴، شم ۳۱؛ میرزای سنگلاخ، *تذکرة الخطاطین*، تبریز، ۱۲۹۱ق؛ *نامهٔ دانشوران ناصری*، قم، ۱۳۳۸ش؛ یادداشت مؤلف.

محمدحسن سمسار

اَسَدُاللّٰهِ غالِب، نک: غالب.

اَسَدُاللّٰهِ کِرمانی، اسدالله بن بایزید صادقی صوفی کرمانی (د ۸۹۲ق/۱۴۸۷م)، استاد خوشنویس قلمهای ۶ گانه (ثلث، نسخ، تعلیق، ریحان، محقق و رقاع). او قلم نستعلیق را نیز خوش می‌نوشت، شعر می‌سرود و از عارفان نامدار روزگار خود بود (حاجی خلیفه، ۷۱۱/۱؛ مستقیم زاده، ۱۱۳؛ ایرانی، ۱۱۹-۱۲۰). مصطفیٰ عالی او را در شمار آن گروه از استادان ایرانی می‌شمارد که در «حسن خط» در سرزمینهای فارس و ترک نامورند (ص ۲۳).

گزارشهای موجود راجع به استاد یا استادان خوشنویسی اسدالله با یکدیگر ناسازگارند. عالی نسبت استادی میرعلی هروی (د ۹۵۱ق) را بر او درست نمی‌داند و بر آن است که تنها امکان دارد پایان زندگی اسدالله با آغاز زندگی میر همزمان باشد (ص ۴۹). همو اسدالله و محمد کرمانی را از شاگردان عبدالرحیم خوارزمی، مشهور به «انیسی» خوشنویس دربار سلطان یعقوب آق‌قویونلو (حک ۸۸۳-۸۹۶ق) می‌شمارد (ص ۵۸-۵۹؛ بیانی، ۳۸۴/۲، ۳۸۶).

برخی او را در کتابت قلمهای ثلث و نسخ پیرو مکتب محمد کرمانی می‌دانند و بر آنند که او نخست به تقلید از آثار محمد کرمانی پرداخته، و پس از یافتن مهارت، از او کسب «اجازه» کرده است (مستقیم زاده، همانجا). در درستی این سخن جای درنگ است، زیرا شمس الدین محمد کرمانی استادی نستعلیق نویس بوده است (نک: بیانی، ۸۲۴/۳-۸۲۵) و از او حتیٰ یک اثر به قلمهای ثلث و نسخ برجای نیست. پس درستی سمت استادیش بر اسدالله و دادن «اجازه» به او را نمی‌توان پذیرفت، به ویژه آنکه رسم دادن «اجازه» که از سنتهای خوشنویسی در سرزمین عثمانی بوده (نک: شیمل، ۷۷، ۸۲، ۱۱۶)، در میان خوشنویسان ایرانی رواج نداشته است. از این گذشته، برجا ماندن آثاری از شمس‌الدین محمد که تاریخ آنها تا ۹۱۸ق می‌رسد، یعنی ۲۶ سال پس از درگذشت اسدالله، نشان از پیشی داشتن زمان زندگی اسدالله بر او دارد (نک: بیانی، همانجا).

حبیب اصفهانی استاد اسدالله در قلمهای ثلث و نسخ را میرشیخ کرمانی می‌داند (ص ۶۲). تاریخ درگذشت میرشیخ اول کرمانی که نامش محیی بوده است، دانسته نیست، اما آگاهیم که او کاتب دربار بابر گورکانی (حک ۸۹۹-۹۳۷ق) بوده، و تا سالها پس از مرگ اسدالله در قندهار می‌زیسته است (عالی، ۴۹؛ بیانی، ۳۲۱/۲-۳۲۲).

در این میان، با توجه به گزارش مصطفیٰ عالی دربارهٔ همنشینی اسدالله با انیسی، و آموختن کتابت قلم نستعلیق از او، دور نیست که قلمهای ثلث و نسخ را نیز از عبدالکریم یعقوبی برادر او آموخته باشد، زیرا عبدالکریم همهٔ قلمها را استادانه و خوش می‌نوشت (بیانی، ۴۱۰/۲). با اینکه به درستی روشن نیست که اسدالله خوشنویسی را از کدام استاد یا استادان آموخته است، اما میراثی که او در هنر خوشنویسی از خود برجا نهاده، دارای اهمیت و ارزش بسیار است.

اسدالله کرمانی به سرزمین عثمانی رفت و در آنجا ساکن شد و به تربیت خوشنویسان آن دیار پرداخت (زین الدین، ۳۴۷). پر آوازه‌ترین شاگرد او خوشنویس نامدار و بزرگ عثمانی احمد قره حصاری (۸۷۳-۹۶۳ق) است (همانجا). مکتب احمد و شاگردان و پیروانش که از اسدالله کرمانی سرچشمه گرفت، بیش از یک سده در سرزمین عثمانی رواج خود را حفظ کرد (آیوردی، 24؛ رادو، 47).

آیوردی که برای نخستین بار دو اثر منسوب به اسدالله را معرفی کرده (نک: بخش آثار)، بر آن است که وی در کتابت (ثلث و نسخ) پیرو یاقوت مستعصمی بوده، و همچون او با قلمی که «قط مستوی» داشته، کتابت می‌کرده است (همانجا)؛ اما این داوری درست نیست، زیرا بررسی دو قطعهٔ یاد شده نشان می‌دهد که هر دو ــ همانند آثار اصیل یاقوت ــ با قلمی به «قطِ مُحرَّف» نوشته شده است. افزون بر این، می‌دانیم که کاربرد قط محرف از سدهٔ ۳ق در میان خوشنویسان رواج داشته است (منجد، ۲۹).

آثار: ۱. قطعه‌ای به قلمهای ثلث و نسخ به شیوهٔ یاقوت، و نستعلیق به شیوهٔ انیسی، با رقم «مشقه اسدالله بن بایزید الصادقی الصوفی الکرمانی بلغه الله غایة الامانی»، در مجموعهٔ خلیل ادهم آردا در ترکیه (آیوردی، 26). ۲. قطعه‌ای به قلمهای محقق و ثلث (بخشی از آیهٔ ۳۷ سورهٔ آل عمران) بدون رقم و تاریخ، در همان مجموعه (همو، 25). ۳. قرآنی با سر لوحهای مذهب که بر یکی از صفحات بدرقهٔ آن ماده تاریخ کتابت (۸۶۲ق) در دو بیت به خط کاتب نوشته شده بوده، و در کتابخانهٔ ایاصوفیه نگاهداری می‌شده است (مستقیم زاده، ۱۱۳)، اما هیچ یک از تذکره نویسان دورهٔ معاصر این *قرآن* را ندیده‌اند و در فهرست کتابخانهٔ نامبرده نیز از آن ذکری نیست (آیوردی، همانجا؛ بیانی، ۶۴/۱).

مآخذ: ایرانی، عبدالمحمد، *پیدایش خط و خطاطان*، مصر، ۱۳۴۵ق؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۴۵- ۱۳۵۸ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حبیب اصفهانی، *خط و خطاطان*، قسطنطنیه، ۱۳۰۵ق؛ زین الدین، ناجی، *مصور الخط العربی*، بغداد، ۱۴۰۰ق؛ شیمل، آن ماری، *خوشنویسی و فرهنگ اسلامی*، ترجمهٔ اسدالله آزاد، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ عالی، مصطفی، *مناقب هنروران*، استانبول، ۱۹۲۶م؛ مستقیم زاده، سلیمان سعدالدین، *تحفهٔ خطاطین*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ منجد، صلاح‌الدین، *یاقوت المستعصمی*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ نیز:

Ayverdi, E. H., *Fatih devri hattatları ve hat sanatı*, Istanbul, 1953; Rado, S., *Türk hattatları*, Istanbul.

محمدحسن سمسار

اَسَدِبنِ سامان، نک: سامانیان.

اَسَدِ بْنِ عَبْدُاللّٰهِ قَسْری، ابوالمنذر (د ۱۲۰ق/۷۳۸م)، امیر

خراسان در اواخر دوران اموی. روزگار حکومت اسد بر خراسان از پرآشوب‌ترین ایام خلافت اموی به‌شمار می‌رود، دورانی که پریشانی و ناآرامی، بیشتر نقاط قلمرو امویان، خاصه عراق و خراسان را در برگرفته بود. فعالیتهای پنهانی داعیان عباسی و دیگر مخالفان حکومت اموی نیز در این دوران رواج گسترده‌ای داشت، دلیلهایی از این دست موجب شده است تا از رویدادهای مهمی که در خراسان پیش می‌آمد و بی‌گمان، علت حوادث بعدی را می‌باید در همانها بررسی کرد، آگاهی اندکی، در دست باشد. مفصل‌ترین گزارش دربارهٔ اسد از آن طبری است و ظاهراً این آگاهیها نیز عمدتاً برگرفته از کتاب *ولایة اسد بن عبدالله القسری*، تألیف علی بن محمد مدائنی است (ابن ندیم، ۱۱۶). آگاهی بر جزئیات وقایع بسیار مهم خراسان در آن دوران پرآشوب را بیشتر همین مآخذ به‌دست می‌دهند (طبری، ۳۸/۷، ۴۱، ۹۹، جم)، هر چند در این زمینه به مآخذ دیگری، چون اثر ابوعبیده معمر بن مثنیٰ ــ شاید کتاب *خراسان* (نک: ابن ندیم، ۵۹) ــ نیز اشاره شده است (طبری، ۴۳/۷).

دربارهٔ تاریخ تولد اسد بن عبدالله و یا سن او به هنگام مرگ، از مآخذ موجود اطلاعی برنمی‌آید، تنها از برخی اشاره‌ها می‌توان حدس زد که وی به هنگام حکمرانی خراسان، جوان بوده است (نک: همو، ۱۱۹/۷). مادرش نصرانی و رومی بوده، و فرزدق در شعری بدین نکته اشاره کرده است (نک: مبرد، ۹۸۹/۲؛ ابوالفرج، ۳۱۳/۲۱). اسد از طایفهٔ قَسر، بطنی از بُجَیله بود که خود از شاخه‌های قبیلهٔ بزرگ یمنی اَزد به‌شمار می‌رفت (ابن‌درید، ۵۱۶؛ ابن حزم، ۳۸۷- ۳۸۸). نوشته‌اند که خانه‌ای در دمشق داشته (ابن عساکر، ۷۹۷/۲)، و شاید نخست ساکن آن شهر بوده است. گفته‌اند که در کوفه نیز بازاری ساخت که به «سوق اسد» شهرت یافت (بلاذری، *فتوح*...، ۳۵۱/۲؛ یاقوت، ۱۹۳/۳). نسبتِ «کوفی» او نیز به زمانی باز می‌گردد که احتمالاً در این شهر مسکن گزیده بود (عقیلی، ۲۷/۱؛ نیز نک: ابن حبان، ۵۷/۴).

نخستین بار در وقایع سال ۱۰۶ق از اسد نام برده شده که از سوی برادرش خالد بن عبدالله به حکومت خراسان گسیل شده است، پیش از آن در ۱۰۵ق خلیفهٔ تازه، هشام بن عبدالملک که تصمیم گرفته بود در حکومت بر عراق و خراسان بر یمانیها تکیه کند، عمر بن هُبَیرهٔ فزاری را از حکمرانی عراق برداشت و آنجا را به خالد سپرد (طبری، ۲۶/۷، ۳۷). روایت دینوری (ص ۲۸۱) مبنی بر اینکه سلیمان بن عبدالملک خالد را بر عراق گمارد و او نیز اسد را امارت خراسان داد، با هیچ‌یک از مآخذ دیگر سازگاری ندارد (قس: مسعودی، ۳۲۳).

از نخستین دورهٔ حکمرانی اسد آگاهی چندانی در دست نیست، اما گفته شده که به نخست به سمرقند در آمد و سپس به مرو رفت (طبری، ۳۷/۷- ۳۸) و آنگاه برای ادامهٔ فتح سرزمینهای اطراف که امیران پیشین نیز بدان اهتمام داشتند، در ۱۰۷ق قصد سرزمینهای کوهستانی طالقان (طایقان) در نواحی طخارستان کرد. نمرون، پادشاه آن دیار، با وی از در صلح درآمد و مسلمان شد (بلاذری، همان، ۵۲۶/۳؛ طبری، ۴۰/۷). اسد پس از آن غور در منطقهٔ هرات را متصرف شد (همو، ۴۰/۷-۴۱) و به بلخ بازگشت و در تجدید بنا و آبادانی آنجا کوشید (همانجا). در ۱۰۸ق اسد دست به کار فتح خُتَّل ــ سرزمین کوهستانی جیحون ــ شد. بر پایهٔ روایت مداینی (نک: همو، ۴۳/۷)، گرچه سپاه اسد و ختلیان در برابر هم قرار گرفتند، ولی جنگی در نگرفت، اما روایت ابوعبیده (نک: همانجا) نشان می‌دهد که اسد در جنگ شکست خورد و

همین، سبب شد تا کودکان خراسانی شعری را در هجو او بخوانند که از نخستین نمونه‌های شعر فارسی به‌شمار می‌رود. گواینکه چندان بعید نیست، میان این جنگ و نبرد دیگری که در دوران دوم حکمرانی اسد در ختل اتفاق افتاد، خلط شده باشد (نک: دنبالهٔ مقاله).

در ۱۰۹ق هشام حکومت خراسان را از خالد بازستاند و از این‌رو دورهٔ نخست حکمرانی اسد نیز پایان یافت. عزل خالد بی‌گمان به‌سبب توجه اسد به قبایل خویشاوند خود و خاصه ازدیان و سختگیری و دشمنی بی‌اندازهٔ او با دیگر قبایل و خاصه مُضَریان بود. چنانکه نصر بن سیار و چند تن دیگر را تازیانه زد و در خطبهٔ جمعه به آنان ناسزا گفت (بلاذری، همانجا؛ طبری، ۴۷/۷) و ظاهراً به‌سبب آزردگی از وی، مردم بلخ او را «زاغ» لقب داده بودند (همو، ۴۹/۷). اسد پس از عزل در رمضان ۱۰۹ برای حج، به‌سوی عراق به راه افتاد و گفته‌اند که دهقانهای خراسانی او را همراهی می‌کردند (همانجا).

در ۱۱۷ق هشام برآن شد که حکومت خراسان را باز به عراق ضمیمه کند. چنانکه مداینی ذکر کرده، سبب این‌کار، نامه‌ای بود که عاصم بن عبدالله، والی وقت خراسان به هشام نوشت و از او خواست تا برای فرونشاندن آشوبهای خراسان، ولایت آن دیار را به عامل عراق بسپارد (همو، ۹۹/۷). به‌روایتی دیگر (همو، ۱۰۵/۷) هشام خود به خالد تکلیف کرد که برادرش را به حکومت خراسان گسیل کند.

در حقیقت، این زمان، خراسان دستخوش آشوبهای فراوان و خاصه شورش حارث بن سریج تمیمی بود و خلیفه لازم می‌دید تا برای آرامش بخشیدن به خراسان و رونق امور اقتصادی آن سامان، از افراد سرشناس قبایل میانه که درصورت بروز اختلاف میان قبایل بزرگ‌تر، خود را ملزم به حمایت از قبیلهٔ قوی‌تر می‌دیدند، سود برد. اسد نخست می‌بایست حارث بن سریج را سرکوب کند. حارث در مرو الرود بود و خالد بن عبیدالله هَجَری، عامل آمل نیز به وی گرایش داشت و اسد از احتمال آنکه یکی از ایشان در میانهٔ پیکار به دیگری بپیوندد، بیمناک بود. پس عبدالرحمان بن نعیم غامدی را با جماعتی کوفی و شامی در طلب حارث به مرو فرستاد و آنگاه خود به سوی آمل تاخت و آنجا را در محاصره گرفت. آملیها امان طلبیدند و اسد پذیرفت و یحیی بن نعیم شیبانی را بر ایشان گماشت و سپس به‌سوی بلخ رفت (همانجا). در راه شنید که حارث، ترمذ را به محاصره گرفته است و مردم شهر در برابر او مقاومت می‌کنند. پس خود را شتابان بدانجا رسانید و حارث بن سریج و لشکریان او را گریزاند (همو، ۱۰۶/۷؛ خلیفه، ۵۰۹/۲؛ گردیزی، ۱۱۶). پس از آن سمرقند را که حکمرانش هیثم شیبانی از یاران حارث بود، به صلح متصرف شد (طبری، ۱۰۶/۷-۱۰۷).

در ۱۱۸ق که اسد به بلخ می‌رفت، جُدَیع کرمانی متحد خود را به طخارستان علیا که حارث بن سریج و یارانش قلعه‌ای را در آنجا متصرف شده بودند، روانه کرد. جدیع قلعه را به محاصره گرفت و حارث را بشکست و قلعه را ستاند (همو، ۱۰۹/۷). در همین سال، اسد بلخ را مرکز امارت خود کرد و آنگاه به نبرد با مخالفان در طخارستان پرداخت (همو، ۱۱۱/۷).

در ۱۱۹ق خاقان ترک ختل، دانست که اسد، سپاهیان خود را در سرزمین تحت نفوذ او پراکنده است. پس با لشکری به سوی اسد تاخت. اسد بن عبدالله نخست به خبر حملهٔ خاقان وقعی ننهاد، سپس چون کوشید بگریزد، در نزدیکی نهر بلخ برای عبور از شهر دچار مشکل شد، تا آنکه خاقان ترک و سپاهیانش در رسیدند. پس از کشاکشهای فراوان، سرانجام اسد به زاری به بلخ بازگشت و زمستان را درنگ کرد و ظاهراً در همین حادثه بود که در هجو او شعر فارسی سروده شد (همو، ۱۱۳/۷-۱۱۹).

شکست اسد موجب اتحاد حارث با خاقان شد. حارث به طخارستان رفت و خاقان ترک را به لشکرکشی برانگیخت. خاقان با لشکری گران به سوی بلخ تاخت و اسد ضمن بررسی راههای گوناگون مقابله، سرانجام تصمیم گرفت جدیع کرمانی را در بلخ بگمارد و خود با لشکر از شهر بیرون شود (همو، ۱۱۹/۷-۱۲۰).

خاقان خود در جرجان به‌سر می‌برد و لشکر را برای غارت به اطراف می‌فرستاد، از این‌رو نیروی چندانی در اختیار نداشت و اسد این نکته را می‌دانست. خاقان که بر اثر سخنان و القائات حارث، لشکرکشی اسد را احتمال نمی‌داد، غافلگیر شد و به سختی شکست خورد (همو، ۱۲۲/۷-۱۲۴؛ نیز نک: خلیفه، ۵۱۳/۲). اسد نیز مردم را به شکرانهٔ این پیروزی امر به روزه‌داری کرد و از این به بعد، جدیع کرمانی را به جنگ در نقاط گوناگون گسیل داشت (طبری، ۱۲۴/۷).

هشام خلیفه، نخست خبر پیروزیهای اسد را باور نداشت و اطرافیان قیسی او نیز که به اسد و خالد حسد می‌بردند، در این ناباوری بی‌تأثیر نبودند. وی پس از حصول اطمینان، سخت شاد شد و حتیٰ پیشانی سپاس به خاک سایید (همو، ۱۲۵/۷-۱۲۶) و برپایهٔ نشانه‌هایی، خبر پیروزیهای اسد، در عراق و شام نیز با خوشحالی و شگفتی تلقی شد (همو، ۱۲۶/۷-۱۲۷).

اسد سپس دست به کار فتح ختل شد و قلعه‌ای را که بَدْرطرخان در آن مسکن گزیده بود، به محاصره گرفت. بدرطرخان امان خواست و اسد پذیرفت، اما سپس نقض پیمان کرد و گفت تا او را گردن زدند. آنگاه به مرو بازگشت و دوباره در بلخ ساکن شد (همو، ۱۳۵/۷-۱۳۷).

در جشن مهرگانی که در ۱۲۰ق برپا شد، چند تن از دهقانان خراسانی با هدیه‌هایی به حضور اسد رسیدند. از سخنان دهقان هرات در برابر اسد و اینکه در «کدخدایی» از او بهتر نیافته است، به‌روشنی می‌توان خشنودی دهقانان را از آرامش، امنیت و رونق اقتصادی دریافت (نک: همو، ۱۳۹/۷-۱۴۰). پس از این ماجرا بود که گفته‌اند اسد بیمار شد و درگذشت و شاعران در رثای او اشعاری سرودند (همو، ۱۴۱/۷؛ نیز نک: ازدی، ۳۹؛ دربارهٔ تاریخ مرگ وی، قس: ولهاوزن، ۳۷۵).

دوره‌های حکمرانی اسد بر خراسان، مقارن بود با فعالیتهای سری

داعیان عباسی. گزارشهای مورخان حاکی از آن است که اسد با داعیان به خشونت تمام رفتار می‌کرد، چنانکه ابوعکرمه (ه م) و چند تن دیگر از داعیان را به زاری کشت (بلاذری، *انساب...*، ۱۱۶/۳؛ طبری، ۴۰/۷). در ۱۱۷ق برخی داعیان عباسی، مانند سلیمان بن کثیر و مالک بن هیثم و چند تن دیگر را دستگیر کردند و نزد اسد بردند. وی گرچه یکی دو نفر از آنان را برای رعایت مسائل قبیلگی رها کرد، ولی با دیگران رفتاری بس خشن در پیش گرفت، چنانکه موسی بن کعب تمیمی را که از طایفهٔ حارث بن سریج بود، به سختی شکنجه کرد (بلاذری، همان، ۱۱۷/۳؛ طبری، ۱۰۸/۷). طبری به نقل از مداینی آورده است که وقتی اسد در ۱۱۸ق به خِداش ــ که عقاید غلوآمیز داشت ــ دست یافت، فرمان داد او را به شکنجه کشتند (۱۰۹/۷) و این موضوع به نفع رهبران دعوت عباسی تمام شد.

اسد در دوران حکومت خود به‌رغم اشتغالات نظامی، به‌امور عمرانی هم توجه داشت. شهر کهن بلخ را در نخستین دورهٔ حکومت خود تجدید بنا کرد و در آنجا مسجد جامعی ساخت (بلخی، ۱۹، ۳۰، ۳۵) و در آبادانی شهر کوشید. احداث دهی به‌نام اسدآباد در نواحی بیهق و نیشابور را هم به وی نسبت داده‌اند (گردیزی، ۱۱۶؛ یاقوت، ۲۴۵/۱).

گزارشهایی نیز از همدلی و روابط خوب طبقهٔ دهقانان و خاندانهای کهن ایرانی با اسد در خراسان در دست است. از جمله می‌توان به سامان خدات (جدّ سامانیان) اشاره کرد که چون از بلخ به مرو رفت، از سوی اسد گرامی داشته شد و به دست او اسلام آورد و بعدها یکی از پسران خود را «اسد» نام کرد. همچنین اسد پادشاه بخارا را نیز در دفع شورشیان یاری کرد (نرشخی، ۸۱-۸۲).

اسد را در شمار محدّثان نیز آورده، و گفته‌اند که از پدرش و یحیی بن عفیف کِنْدی و دیگران حدیث روایت می‌کرد و سعید بن خثیم و سلم بن قتیبه و دیگران از او حدیث شنیده‌اند (بخاری، ۱(۲)/۵۰؛ ابن حبان، ۵۷/۴؛ مزی، ۵۰۵/۲؛ ابن حجر، ۲۶۰/۱).

مآخذ: ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۸۲م؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، [عمان]، دارالبشیر؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالکتب المصریه؛ ازدی، یزید، *تاریخ الموصل*، به‌کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بخاری، اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ بلخی، عبدالله، *فضائل بلخ*، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به‌کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *فتوح البلدان*، به‌کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۷م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به‌کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ عقیلی، محمد، *کتاب الضعفاء الکبیر*، به‌کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به‌کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به‌کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مسعودی، علی، *التنبیه والاشراف*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، به‌کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ولهاوزن، یولیوس، *الدولة العربیة و سقوطها*، ترجمهٔ یوسف عش، دمشق، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ یاقوت، *بلدان*.

علی بهرامیان

اَسَدِ بْنِ فُرات، ابوعبدالله (۱۴۲-۲۱۳ق/۷۵۹- ۸۲۸م)، فقیه، قاضی و از عوامل مؤثر در تدوین فقه مالکی. نیای وی سنان با بنی سلیم نسبت ولاء داشت، اما ابن خطیب (۴۳۰/۱) نیای او را بشر بن اسد مُرّی دانسته است (نیز نک‍ : ابن ابار، ۳۸۰/۲).

برخی منابع نیز سالهایی را در فاصلهٔ ۱۴۳ تا ۱۴۵ق برای ولادت و فاصلهٔ ۲۱۴ تا ۲۱۷ق را برای وفات وی آورده‌اند (نک‍ : سراج اندلسی، ۱(۳)/۷۵۵). کهن‌ترین منبع، تولد او را در خراسان دانسته، و برخی منابع خاستگاه او را حرّان یاد کرده‌اند (ابوالعرب، *طبقات...*، ۱۶۳؛ مالکی، ۱۷۲/۱). در این میان گفتهٔ ابن خطیب (همانجا) که اشاره به غرناطی بودن اسد دارد، قابل اعتماد نیست. پدر وی فرات در زمرهٔ سران سپاه (ذهبی، ۲۲۵/۱۰) با لشکر محمد بن اشعث خزاعی در ۱۴۴ق به قیروان رفت و اسد را که در آن زمان ۲ ساله بود، با خود همراه داشت. پس از ۵ سال توقف در آن شهر به تونس رفت و حدود ۹ سال در آن دیار بماند. اسد در ۱۸ سالگی در درس علی بن زیاد تونسی، شاگرد مغربیِ مالک بن انس، شرکت جست (مالکی، ۱۷۲/۱-۱۷۳؛ ابن ابار، ۳۸۰/۲-۳۸۱) و پس از این دوره که تا حدود ۱۶۲ق/۷۷۹م ادامه داشت، برای آموختن علوم اسلامی رو به سوی مشرق نهاد. احتمالاً در همین روزگار، سفری به ری داشت و در آنجا نزد جریر بن عبدالحمید دانش اندوخت (ابن ماکولا، ۴۵۵/۴).

در این زمان مدینه با حضور مالک بن انس، و عراق با مجالس درس شاگردان ابوحنیفه، نهال فقه مالکی و فقه حنفی را در خود می‌پروراندند. اگر چه به گفتهٔ گزارشگران، اسد نزد علی بن زیاد تونسی *قرآن* آموخت، ولی دور از ذهن می‌نماید که در این جلسات درس، با *موطأ* و نوع برخورد مالک با مسائل فقهی ناآشنا بوده، و بهره‌ای نبرده باشد. احتمالاً با چنین سابقهٔ آشنایی بود که اسد در ۱۷۲ق، در مدینه به درس مالک حاضر شده است (مالکی، ۱۷۳/۱-۱۷۴)، اما این حضور به دلیل روحیات خاص اسد، دیری نپایید. اسد در پی آن بود تا بیشترین بهره‌های علمی را از شیوخ زمان خود ببرد و اتمام دورهٔ درس مالک، زمانی طولانی را طلب می‌کرد. اسد که او را تاب شکیبایی نبود، با پرسشهای گوناگون میل به آموختن بیشتر داشت که خوشایند مالک نبود. از سوی دیگر، مالک به عنوان فقیهی که در مسائل فقهی بیش از رأی و قیاس به نصوص تمسک می‌جست، دریافته بود که اسد بیشتر با دیدِ رأی گرایان به مسائل فقهی می‌نگرد و نگرش او به فقیهان عراق مانَنده است؛ به همین سبب، هنگامی که از پرسشهای پی در پی اسد به ستوه آمد، صریحاً به وی پیشنهاد کرد تا اگر به رأی گرایش دارد، به مکتب عراقیان روی آورد (همو، ۱۷۴/۱؛ قاضی عیاض، ۴۶۶/۲؛ دباغ، ۶/۲).

به هر حال، تعجیل اسد در ملاقات شیوخ مختلف و همچنین توجه او به رأی، وی را به سوی عراق رهنمون شد. او در فضایی جدید در کوفه در محضر درس ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی حاضر گردید (ابوالعرب، همان، ۱۶۳-۱۶۴؛ قاضی عیاض، ۴۶۵/۲، ۴۶۶-۴۶۷) و ابویوسف تدریس به اسد را با اشارتی به محمد بن حسن وانهاد. بدین ترتیب، بیشترین بهره‌گیری اسد از آراء ابوحنیفه از طریق محمد بن حسن صورت گرفت (همانجا). اسد با همان روحیهٔ افزون طلبی در علم که در مدینه از او سراغ داریم، با محمد بن حسن نیز برخورد کرد. محمد بن حسن نه تنها به او علم آموخت، بلکه آن زمان که دریافت اسد «ابن سبیل» بوده، نیاز مالی دارد، از کمک به او دریغ نکرد. اسد روزها در مجالس عمومی درس و در ساعاتی به طور جداگانه از محمد بن حسن دانش آموخت (مالکی، ۱۷۵/۱-۱۷۶؛ قاضی عیاض، همانجا). البته گاه این دانش اندوزی دو جانبه بود، چه در بین روایت کنندگان از اسد بن فرات نام محمد بن حسن و حتیٰ ابویوسف نیز به چشم می‌خورد و این بدان سبب است که اسد برای آنان *موطأ* مالک را روایت می‌کرد (همو، ۴۶۵/۲). یادگیری علم عراقی اسد ادامه داشت تا آنکه در ۱۷۹ق خبر وفات مالک به کوفه رسید و همگان پریشان شدند. اسد که گویی تا آن زمان، مرتبهٔ مالک را درنیافته بود، از اینکه می‌دید محمد بن حسن و فقیهان عراقی تا چه حد در مرگ وی سوگوار شده‌اند، با تعجب، علت را جویا شد و با جوابی که محمد بن حسن به او داد، احساس کرد که غنیمتی را از دست داده است و بدین ترتیب، تصمیم به جبران آن گرفت و بر آن شد تا مجلس درس شاگردان مالک را از دست ندهد و به همین سبب رهسپار مصر شد (ابواسحاق، ۱۵۵-۱۵۶؛ قاضی عیاض، ۴۶۸/۲-۴۶۹).

دربارهٔ نخستین برخورد او با شاگردان مالک و انتخاب مناسب ترین استاد از میان آنان در داستانی چنین آمده است که وی ابتدا در مصر در حلقهٔ درس عبدالله بن وهب حضور یافت و از وی پرسشهایی کرد و پاسخ آنها را نه به روایت، بلکه بنابر نظر خود وی خواستار شد، اما ابن وهب جز با روایات به او پاسخ نگفت. پس به اشهب روی آورد که پرسش او را بر پایهٔ روایت از مالک پاسخ دهد و اشهب به رأی خود پاسخ داد. اسد در نهایت بر ابن قاسم وارد شد و دریافت چیزی را که خواستار آن است، می‌تواند در محفل او به دست آورد (همو، ۴۶۹/۲-۴۷۰). به این ترتیب، از آن پس به طور مداوم در درس ابن قاسم حاضر شد و پس از اتمام دورهٔ درس در ۱۸۱ق به قیروان رفت و با آگاهی از علم دو مکتب عراق و مدینه به تدریس پرداخت و شاگردان بسیاری را همچون سحنون بن سعید، معمر بن منصور و دراس بن اسماعیل پرورش داد (ابوالعرب، *طبقات*، ۱۶۶، ۱۹۸؛ مالکی، ۱۸۲/۱؛ ابن قاضی، ۱۹۴).

به هر صورت، حضور اسد با پرسشهای فراوان، همراه با دقت نظر وی در محضر درس ابن قاسم یکی از مهم‌ترین گامهای نخستین در تدوین فقه مالکی به شمار می‌آید. در این مجالس، ابن قاسم سعی بر آن داشت تا حتی المقدور پرسشهای اسد را بر اساس آنچه از مالک به یاد داشت، پاسخ گوید. به همین سبب، در برخی موارد در برابر پرسشهای وی کلماتی حاکی از تردید در شنیده‌های خود بیان می‌کرد (نک: هـ د، ۴۳۳/۴). نهایتاً اسد طی چند سال، آراء برگرفته از ابن قاسم را در مجموعه‌ای با عنوان *الاسدیة* گردآورد.

چگونگی برخورد مالک با پرسشهای اسد در یک دورهٔ زمانی و کیفیت جلسات پرسش و پاسخ اسد وابن قاسم، برای بررسی تاریخی دربارهٔ گسترش «تقدیری» فقه مالکی حائز اهمیت است. اگر چه دربارهٔ موضوع پرسشهای اسد از مالک آگاهی کافی در دست نیست، ولی آشکار است که صرف سؤال نمی‌توانسته است مالک را آزرده سازد، بلکه چنین می‌نماید که مالک با افراط در طرح مسائل فرضی که در عمل، کمتر اتفاق می‌افتاد و تنها از سوی پرسشگری کنجکاو مطرح می‌شد، مخالف بوده است. با تکیه بر جملهٔ مالک در راندن اسد به سوی عراق و با توجه به گسترش سبک تقدیری در فقه عراق، این تلقی تأیید می‌شود و طبیعی است که این گرایش اسد، با آموخته‌هایش از درس عراقیان تشدید شد. هنگامی که او با ابن قاسم روبه‌رو شد، همان روش تفریع را به کار برد. ابن قاسم در مواردی که از مالک رأی خاصی وجود داشت، پاسخ را مطرح می‌کرد و در غیر این صورت یا رأی خود را بیان می‌داشت، یا بنا به رأی مالک دربارهٔ مسأله‌ای مشابه به قیاس متوسل می‌شد (نک: قاضی عیاض، ۴۶۹/۲). بدین‌ترتیب، اسد با وارد کردن فرض و تقدیر در فقه مالکی ــ که به طور طبیعی تفریع مسائل را در برداشت و خود منتهی به استنباط و قیاس می‌شد ــ این دو سبک فقهی را با یکدیگر درآمیخت (نک: ابوزهره، *مالک*، ۴۶۵-۴۶۶). این تأثیر اسد را می‌توان از مهم‌ترین تأثیرات او بر تاریخ فقه مالکی دانست، به ویژه از این باب که *الاسدیه* مشتمل بر ۶۰ جزء به این روش گردآوری شد (نک: قاضی عیاض، ۴۷۰/۲)؛ تألیفی که در هر حال به عنوان نخستین گام در راه تدوین فتاوی مالک به سعی اسد و به طریق ابن قاسم ــ پس از ۱۷۹ق ــ برداشته شد. اسد در ۱۸۱ق به قیروان رفت (ابوالعرب، همان، ۱۶۶) و کتاب خود را به مردم آنجا عرضه کرد، ولی مردم به سبب وجود همان کلمات تردید آمیز در کتاب، نسبت به آن کمتر رغبتی نشان دادند. سحنون که نسخه‌ای از *الاسدیه* را به دست آورده بود، در ۱۸۸ق نزد ابن قاسم رفت و نسخهٔ خود را بر او عرضه داشت. ابن قاسم با دقت در موارد تردید، آن کلمات شک آمیز در نقل از مالک را حذف کرد و بر اساس اجتهاد شخصی آرائی را مطرح ساخت. سحنون مجموعهٔ جدید را که با *الاسدیه* اختلافاتی داشت، *المدونة المختلطة* نام گذارد. بی‌شک، با تغییراتی که ابن قاسم خود در این مجموعه به وجود آورد، گردآوردهٔ سحنون را تأیید کرد. او در ۱۹۱ق/۸۰۷م به دست سحنون نامه‌ای به اسد فرستاد و در آن *المدونه* را ناسخ *الاسدیه* دانست. به روایتی اسد در صدد تصحیح کتاب خود برآمد، ولی برخی از اصحاب وی، او را از این عمل بازداشتند. بر طبق روایتی دیگر اسد با آگاه شدن از گفتهٔ ابن قاسم خشمناک شده، به این کار تن نداد و حتیٰ برخی او را به

سبب بی‌توجهی به کتابش گریان دیده‌اند (مالکی، ۱۸۲/۱ـ۱۸۳؛ قاضی عیاض، ۴۷۰/۲ـ۴۷۲؛ ابن خلکان، ۱۸۱/۳ـ۱۸۲). به هر روی، *الاسدیه*، تحت الشعاع التفات بسیار مردم به *المدونه* قرار گرفت و بسیار زود به فراموشی سپرده شد (نک: ابو اسحاق، ۱۵۶؛ ابن رشد، ۲۷/۱ـ ۲۸؛ ابن خلکان، همانجا).

برپایهٔ اطلاعات پراکندهٔ موجود، از این زمان به بعد نوعی دوگانگی در شخصیت اسد پدید آمده است. اسد احتمالاً به علت سرخوردگی از مسألهٔ *الاسدیه* به تصریح قاضی عیاض (۴۷۳/۲) رو به کتابهای ابوحنیفه آورده، آنها را روایت می‌کرد. این مطلب تا آنجا گسترش پیدا می‌کند که‌حتیٰ مالکی(۱۸۱/۱) و به‌تبع‌وی‌سراج‌اندلسی(۱(۳)/۷۵۰) او را به عنوان امام و اعلم عراقیین در قیروان معرفی می‌کنند و حتیٰ ابن حزم (ص ۸) اسد را با لفظ «صاحب ابی یوسف» یاد می‌کند (نیز نک: مقری، ۱۶۲/۳). گزارش نارسا و آشفتهٔ مقدسی (ص ۲۳۷) که بر پایهٔ آن فقه ابوحنفیه از طریق اسد بن فرات (ضبط به علت آشفتگی: اسد بن عبدالله) به مغرب راه یافت، قابل توجه است (نیز نک: ابوزهره، *ابوحنیفة*، ۴۶۲ـ۴۶۳). اگر چه پیش از اسد حنفیان در مغرب حضور داشته‌اند، ولی گفتهٔ فوق را می‌توان اشاره گونه‌ای دانست مبنی بر اینکه در زمان اسد این گروه پیشرفت کرده، و به قدرتی رسیده‌اند. اما از سوی دیگر علاقهٔ باطنی اسد به فقه مالک، ابن قاسم و *المدونه* همچنان باقی بود. در زمان تصدی قضا، هنگامی که سلیمان فارسی به عنوان مخالفت با اهل مدینه، کتابهای آنان و *المدونه* را به آتش سوزاند، این عمل بر اسد چنان گران آمد که وی را به تازیانه زد (ابوالعرب، *المحن*، ۴۳۵؛ قاضی عیاض، همانجا).

اگرچه آمده است که در مجالس درس اسد دو گروه از شاگردان با گرایشهای مدنی و عراقی حضور داشتند و او برای مدنیان از مالک و برای عراقیان از ابوحنیفه روایت می‌کرده است (همو، ۴۷۴/۲ـ ۴۷۵)، ولی برپایهٔ روایتی مالکی، وی در پاسخ سؤالی نظرش را دربارهٔ این دو مذهب بدین‌گونه بیان داشته است که اگر دنیا را خواسته باشید، به ابوحنیفه، و اگر آخرت را بخواهید، به مالک بگروید (همو، ۴۷۸/۲). در یک نتیجه‌گیری کلی دربارهٔ شیوهٔ فقهی اسد، این گفتهٔ مالکی (همانجا) شایان توجه است که وی به عنوان فقیهی متبحر در فقه دو مکتب مدینه و کوفه، با اینکه در شمار فقیهان هر دو مذهب شمرده شده، و به گونه‌ای ملتزم به آنان است، ولی همچون فقیهی مجتهد، آنچه در هر مسأله به نظرش صحیح‌تر می‌رسیده، از آراء دو مکتب اختیار می‌کرده، و در مسائل مختلف رأی یکی را بر دیگری ترجیح می‌نهاده است (برای نمونه‌هایی از فتاوی باقی مانده از وی، نک: قاضی عیاض، ۴۷۵/۲؛ ونشریسی، ۷۸/۱۰؛ نیز نک: دهمانی، ۱۷۰/۲). در این میان، تنها مطلب باقی مانده این است که به گفتهٔ مقدسی (ص ۲۳۶ـ۲۳۷) در مغرب، یک سال فقیهی حنفی و در سال دیگر یک مالکی بر مسند قضا می‌نشسته است. با قراردادن این گزارش در کنار این نکته که زیادة الله ابراهیم بن اغلب، اسد و ابو محرز مالکی را مشترکاً به قضا برگزیده بود (نک: سطور بعد)، این تصور قوت می‌گیرد که گرایش حنفی در اسد بن فرات بیشتر وجود داشته است (نیز نک: ابن خوجه، ۱۸۸).

از نظر جایگاه اجتماعی، عمق آشنایی اسد به مذاهب فقهی و شهرت او به عنوان عالمی برجسته، سبب شد تا در دستگاه بنی اغلب به مقامات قضایی دست یابد. زیادة الله ابراهیم بن اغلب در ۲۰۴ق/ ۸۱۹م و به قولی دیگر در ۲۰۳ق، چنانکه گفته شد، اسد را در کنار ابو محرز فقیه مالکی به طور مشترک به قضای قیروان برگزید و اسد تا پایان عمر بر این مسند بود (خشنی، ۲۳۵؛ دباغ، ۱۹/۲؛ ابن عذاری، ۹۷/۱؛ سراج اندلسی، ۱(۳)/۷۵۲).

قیروان در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ ق/۸ م، دچار آشفتگی سیاسی و جنگهای درونی و برونی بود. عمران بن مجالد ربیعی و قریش بن تونسی بر اغلبیان خروج کردند و جنگهای متوالی در ۱۹۴ق/۸۱۰م بین ایشان به وقوع پیوست که در نهایت اغلبیان پیروز شدند (ابن اثیر، ۲۳۵/۶ـ ۲۳۶). در این زمان اسد که هنوز به قضا برگزیده نشده بود، به‌سان فقیهی صاحب اعتبار در قیروان حضور داشت تا حدی که عمران‌بن مجالد پس از هزیمت از زیادة الله، از اسد درخواست کرد تا در کنار او قرار گیرد. اگر چه اسد نپذیرفت (همانجا)، ولی با این درخواست می‌توان جایگاه اجتماعی او را در آن زمان گمانه زد. در ۲۱۱ق/۸۲۶م منصور طنبدی (منسوب به طنبده در تونس) بر زیادة الله خروج کرد و وی را در قصر القدیم به محاصره گرفت و قیروان را به دست آورد. اگر چه در جنگی که روی داد، زیادة الله پیروز شد، ولی اسد به عکس رقیب خود ابو محرز که از منصور واهمه داشت، در تمامی این دورهٔ آشوب با زیادة‌ الله همسو بود (نک: مالکی، ۱۸۵/۲ـ۱۸۶؛ دباغ، ۲۰/۲ـ۲۱).

در ۲۱۲ق مشکلات برون مرزی برای اغلبیان، سبب شد تا زیادة‌ الله، اسد را با حفظ مقام قضا، به سمت امیر لشکر برای جنگ صقلیه منصوب کند. بر اثر درگیریهایی بین بطریق کنستانتین، سردار سپاه روم و شخصی به نام فیمی و همچنین عدم رعایت مفاد صلح نامه‌ای که بین اهل صقلیه و زیادة الله دربارهٔ اسرای مسلمانان بسته شده بود، فیمی با ارسال نامه‌ای از زیادة الله کمک خواست و زیادة الله اسد را روانهٔ جنگ با رومیان کرد (یاقوت، ۴۰۷/۳؛ ابن اثیر، ۳۳۳/۶ـ ۳۳۵؛ دباغ، ۲۱/۲ـ۲۲). اسد در ربیع‌الاول همان سال با لشکری عظیم در سوسه بر کشتی نشست و به سوی صقلیه حرکت کرد. لشکر مسلمانان پس از گذشتن از شهر مازر به مقابل نیروهای بلاطه رسیدند که بر فیمی شوریده بود. در آنجا جنگی بین ایشان درگرفت و مسلمانان این سد را شکسته، به سوی سرقوسه حرکت کردند. نیروی کمکی از افریقیه و اندلس به ایشان پیوست و در نهایت سرقوسه را از دریا و خشکی محاصره کردند و بسیاری از دشمنان را از میان بردند. پس از آن، لشکر مسلمانان در پشت حصار سرقوسه باقی ماند و این حالت چندان به طول انجامید که علاوه بر وبای سختی که بین آنان در افتاد، اختلالاتی نیز در درون لشکر اسد به وجود آمد، تا جایی که حتیٰ محمد بن قادم شاگرد و هم رزم اسد، قصد خروج از جنگ و بازگشتن به افریقیه کرد، ولی اسد به

عنوان امیر لشکر به شدت وی را از این کار بازداشت. اسد در آستانهٔ فتح کامل سر قوسه، به وبای شدیدی مبتلا شد و درگذشت. هم زمان با آنکه پیکر وی را در بَلِرْم به خاک سپردند، زیادة الله در نامه‌ای به مأمون خلیفه، فتح صقلیه توسط اسد بن فرات را اعلام کرد (یاقوت، همانجا؛ ابن اثیر، ۶/۳۳۳-۳۳۶؛ دباغ، ۲/۲۴- ۲۵؛ ابوالعرب، *المحن*، ۴۳۵؛ حمیری، ۳۶۶؛ ابن خلکان، ۳/۱۸۲).

اسد بن فرات در عقیده از پیروان سخت سنت شناخته می‌شد و در مسأله‌ای چون رؤیت باری در آخرت چندان سختگیر بود که حتیٰ در مجلسی، سلیمان فراء عراقی را به سبب انکار این عقیده مضروب ساخت (ابوالعرب، *طبقات*، ۱۶۵؛ مالکی، ۱/۱۸۲). او در جبههٔ مخالف بشر مریسی قرار داشت و بشر کتاب *التوحید* او را به سختی مذمت می‌کرد و مدعی گرایش او به زندقه بود (همانجا). در مسألهٔ خلق *قرآن* به رغم اینکه برخی قول به خلق را بدو منسوب می‌ساختند، روایاتی از او که خلق *قرآن* را به شدت انکار می‌کند، نقل شده، و سحنون نیز همین روایات را تأیید می‌کرده است (نک: ابوالعرب، همان، ۱۶۴- ۱۶۵؛ مالکی، همانجا). در اینجا باید به نامهٔ اسد بن موسیٰ محدث و فقیه مصری به اسد بن فرات که در آن بر لزوم پیروی سنت و دوری از بدعت تأکید شده، اشاره کرد که هر چند محتوای آن بر ما پوشیده است، اما به هر صورت ردیه و پرخاشی است از سوی گروه فکری اصحاب حدیث، که در گفتار اسد بن موسیٰ تجلی کرده است (نک: ابن خیر، ۲۹۹؛ نیز نک: هد، اسد بن موسیٰ).

گفتنی است که ریتسیتانو در مقاله‌ای با عنوان «اسد بن فرات، فقیه و قاضی افریقیه» به تفصیل به شرح حال و نیز جایگاه فقهی اسد و نقش وی در فتح صقلیه پرداخته است (ص 243-225).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حزم، علی، «رسالة فی فضل الاندلس»، *فضائل الاندلس و اهلها*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خوجه، محمد، *صفحات من تاریخ تونس*، به کوشش حمادی ساحلی و جیلانی بن حاج یحییٰ، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن رشد، محمد، *المقدمات الممهدات*، قاهره، ۱۳۲۵ق؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸- ۱۹۵۱م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳م؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *طبقات الفقهاء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابو زهره، محمد، *ابو حنیفة*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ همو، *مالک*، قاهره، ۱۹۵۲م؛ ابوالعرب تمیمی، محمد، *طبقات علماء افریقیة و تونس*، به کوشش علی شابی و نعیم حسن یافی، تونس، ۱۹۸۵م؛ همو، *المحن*، به کوشش یحییٰ وهیب جبوری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ خشنی، محمد، *طبقات علماء افریقیة*، به کوشش محمدبن شنب، پاریس، ۱۹۱۵م؛ دباغ، عبدالرحمان، *معالم الایمان*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور و محمد ماضور، قاهره/تونس، ۱۹۷۴م؛ دهمانی، حسین، مقدمه و حاشیه بر *التفریع* ابن جلاب، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سراج اندلسی، محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمد حبیب هیله، تونس، ۱۹۷۰م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمدبکیر محمود، طرابلس/بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ مالکی، عبدالله، *ریاض النفوس*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۵۱م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، قاهره، ۱۳۷۰ق؛ ونشریسی، احمد، *المعیار المعرب*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Rizzitano, U., «Asad ibn al-Furāt, faqīh e qāḍī d' Ifriqiyah», RSO, 1961, vol. XXXVI.

فرامرز حاج منوچهری

اَسَدِ بْنِ موسیٰ (۱۳۲- محرم ۲۱۲ق/ ۷۵۰- آوریل ۸۲۷م)، فرزند ابراهیم بن ولید بن عبدالملک اموی، محدث و فقیه مصری و مؤلف کتاب *الزهد*، از قدیم‌ترین تألیفات برجای ماندهٔ اسلامی. وی که از خاندان امویان بود، در همان سال انقراض شاخهٔ شرقی خلافتِ این خاندان، گویا در بصره به دنیا آمد و سپس به مصر رفت و در آنجا ساکن شد (نک: ابن حبان، ۸/۱۳۶؛ ابونعیم، ۷/۳۲۱). شاید به سبب قدمت حضور اسد در مصر، برخی او را متولد آن دیار پنداشته‌اند (نک: مزی، ۲/۵۱۴؛ ذهبی، سیر...، ۱۰/۱۶۳).

اسد در زمانی می‌زیست که توانست از بزرگان و رجالی نام آور در حدیث و فقه بهره گیرد؛ در این میان کسانی چون سفیان بن عیینه، عبدالله بن مبارک، عبدالله بن وهب، ابن لَهیعه، فُضیل بن عیاض، لیث ابن سعد، وکیع بن جراح، عبدالعزیز ابن ماجشون، ابن ابی ذئب، ولید بن مسلم، شریک بن عبدالله نخعی و حماد بن زید شایان ذکرند (نک: اسدبن موسیٰ، ۵۸، ۵۹، جم؛ مزی، ۲/۵۱۲-۵۱۳). با نگاهی به نام استادان و زمان و مکان وفات آنان، بیش و کم می‌توان حضور او را در شهرهای گوناگون برای طلب حدیث پذیرفت. استادان اسد را به طور طبیعی شیوخ طبقهٔ هفتم از مشایخ حدیثی تشکیل می‌دهند، در حالی که گاه رتبهٔ حدیثی او تا دو نسل، بالا رفته، و از مشایخ طبقهٔ ششم و پنجم همچون جعفر بن حیان عطاردی، ابو هلال راسبی، مبارک بن فَضاله، مهدی بن میمون، ایوب بن خوط و یونس بن ابی اسحاق سَبیعی نیز روایت کرده است (مزی، همانجا). بجز شخص اخیر، تمامی اینان از مشایخ بصره به شمار می‌آیند و با توجه به حدود زندگانی این طبقه، می‌توان چنین انگاشت که اسد تا حدود سال ۱۵۰ق/۷۶۷م در بصره ساکن بوده است. وجود نام یونس بن ابی اسحاق، عالم کوفی از طبقهٔ پنجم، با در نظر گرفتن نزدیکی کوفه به بصره، چندان دور از ذهن نیست.

اسد در مسیر خود از بصره تا مصر مشایخ طبقهٔ هفتم را در شهرهایی چون کوفه و واسط در عراق، و نیز مکه و مدینه، حمص و دمشق درک کرده بود (نک: همانجا؛ قس: ابن حجر، *تقریب*...، ۱/۶۳، جم). با توجه به اینکه او از مشایخ طبقهٔ هشتم و نهم مثل روح بن عُباده، محمد بن یوسف فِریابی و عیسی بن یونس هم روایت کرده (نک: مزی، همانجا)، آشکار می‌شود که به ارتقاء طبقهٔ حدیثی خود التزامی نداشته است.

اسد هم به نوبهٔ خود، علم خویش و گذشتگانش را به دیگران منتقل کرد که فرزندش سعید بن اسد، عبدالرحمان بن عبدالله بن عبدالحکم، ربیع بن سلیمان مرادی، عبدالله بن محمد خشّاب، عبدالملک بن حبیب

و محمد بن عبدالله ابن برقی از آن گروهند (ابن عبدالحکم، ۱۰، ۱۳، جم؛ مزی، ۵۱۳/۲). دانشمندان علم رجال وی را ستوده (مثلاً بخاری، ۱(۲)/۴۹)، و برخی چون عجلی (ص ۶۲)، ابن حبان (همانجا)، ابن قانع و بزار (ابن حجر، تهذیب...، ۲۶۰/۱) او را توثیق کرده‌اند. منابع رجالی بیش از هر چیز پای‌بندی او به سنت را مورد توجه قرار داده، حتیٰ لقب «اسد السنة» را برای وی به کار برده‌اند (بخاری، عجلی، همانجاها؛ ابن ابی حاتم، ۱(۱)/۳۳۸).

در مقابل، گاه اظهار نظرهای منفی نیز دربارهٔ او مشاهد می‌شود: مثلاً نسایی اگرچه به وثاقت اسد معتقد بود، ولی می‌گفت، بهتر آن بود که وی دست به نوشتن نمی‌زد (مزی، ۵۱۴/۲). سرانجام، این نکته که ابن حزم حدیث او را «منکر» خوانده (۴۷۲/۷)، از سوی ذهبی بی پایه دانسته شده است (*میزان*...، ۲۰۷/۱؛ نیز نک: ابن حجر، همانجا). گفتنی است که اسد گاه از اشخاصی روایت کرده که از سوی علمای رجالی ضعیف شمرده می‌شده‌اند. در این بین، می‌توان روایت او از کسانی چون ایوب بن خوط، صالح بن بشیر مُرّی و محمد بن فضل بن عطیه را برشمرد (نک: مزی، ۵۱۲/۲-۵۱۳؛ قس: ابن حجر، *تقریب*، ۱۱۸/۱، ۲۷۱، ۵۰۲). ابن یونس ضمن آنکه خود، اسد را ثقه می‌شمارد، یادآور شده که احادیثِ ضعیفِ نقل شده از سوی اسد، موجب تضعیف او در اذهان برخی شده است (نک: ذهبی، سیر، ۱۶۴/۱۰).

گفتنی است کـه نامهٔ اسـد بن مـوسیٰ بـه اسد بن فـرات گـویـای گرایشهای فکری اوست. وی در آن نامه بر لزوم اجرای سنت و دوری از بدعت تأکید کرده است (نک: ابن خیر، ۲۹۹). به هر روی اسد را، هم در عقیده و هم در فقه باید از عالمان اصحاب حدیث در عصر شکل‌گیری مکاتب فقه مالکی و شافعی به شمار آورد. کندی در فهرستی که از فقیهان مصر در سده‌های ۲ و ۳ق به دست داده (ص ۴۰-۴۱)، از فقیهان مستقل و سپس تنی چند از فقیهان مالکی، شافعی و حنفی نام برده است. وی در آن فهرست اسد بن موسیٰ را پس از چند فقیه مالکی و پیش از شافعیان جای داده است. شاید مؤلف قصد آن داشته تا اسد را در شمار فقیهان مالکیٰ رقم زند.

آثـار:

۱. *الزهد*. مؤلف در آن پاره‌ای احادیث مربوط به آخرت و چگونگی آن را گرد آورده است: احادیثی دربارهٔ روز قیامت، شفاعت در آن زمان، پل صراط و جهنم و وصف آن (برای نمونه، نک: ص ۵۷-۵۹، جم). اسد در این اثر بیشتر از مشایخ بصری و کوفی خود روایت می‌کند و تنها شیخ مصری مذکور در این کتاب، ابن لهیعه است (ص ۵۸، جم). در میان اسانید داده شده در کتاب، سندی به چشم می‌خورد که افزوده‌ای از راویان بر متن اصلی است. این سند که نقل از طبرانی (یکی از راویان کتاب) است، گویا در روایت شاگردان سلیمان بن احمد طبرانی از او بدان افـزوده شده است (نک: ص ۶۲، قـس: ص ۵۱). این کتاب نخستین بار توسط لشینسکی به عنوان بخشی از کتاب «روایات اسلامی دربارهٔ دادرسی واپسین[1]» منتشر شد. لشینسکی در مقدمه سعی کرده، روایاتی را که در کتاب *الزهد* دربارهٔ آخرت آمده است، با نمونه‌های مشابه آن در میان مسیحیان و یهودیان مقایسه کند. این اثر در ۱۹۰۹م به چاپ رسیده، و بار دیگر در ویسبادن (۱۹۷۶م) به کوشش خوری منتشر شده است (برای رواج آن، نک: ابن نقطه، ۲۴۹/۲-۲۵۰).

۲. *رسالة اسد بن موسیٰ الیٰ اسد بن فرات فی لزوم السنة و التحذیر من البدع* (ابن خیر، همانجا)، که به گزارش خوری، ر. ستید بر اساس نسخه‌ای کـه خـود کشف کـرده، آن را در دست چـاپ داشتـه است (EI^2, S).

۳. *المسند*، که از نخستین مسانید در عالم حدیث به شمار می‌رود (نک: ابن خیر، ۱۴۱؛ ذهبی، سیر، ۱۶۴/۱۰؛ کتانی، ۶۱-۶۲).

زرکلی (۲۹۸/۱) نیز به نقل از ابن حجر کتابی با موضوع «فضائل الشیخین» به اسد نسبت داده است و نیز خوری (نک: EI^2, S)، اسد بن موسیٰ، راوی *التیجان* را همان اسد السنه دانسته است.

گفتنی است که سعید فرزند اسد بن موسیٰ نیز کتابی در فضائل تابعین داشته که به گفتهٔ ابن حجر این کتاب مملو از روایات سعید از پدرش بوده است (نک: *تهذیب*، ۲۶۰/۱). شایان ذکر است که ابن عبدالحکم بسیاری از روایات تاریخی اسد را نیز در کتاب *فتوح مصر* آورده است (ص ۱۰، ۱۳، ۱۷، جم).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تقریب التهذیب*، به کوشش محمد عوّامه، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن حزم، علی، *المحلیٰ*، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، ۱۳۴۷-۱۳۵۲ق/۱۹۲۸-۱۹۳۳م؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر*، به کوشش توری، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ابن نقطه، محمد، *التقیید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳-۱۴۰۴ق/۱۹۸۳-۱۹۸۴م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ اسد بن موسیٰ، *الزهد*، به کوشش خوری، ویسبادن، ۱۹۷۶م؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ زرکلی، *اعلام*؛ عجلی، احمد، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ کندی، عمر، *فضائل مصر*، به کوشش ابراهیم احمد عدوی و علی محمد عمر، قاهره/بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ نیز: EI^2, S.

فرامرز حاج منوچهری

اَسَدُالدّوله، صالح بن مرداس، نک: آل مرداس.

اِسَدْ رائلون، جلگه، نک: مرج ابن عامر.

اَسَدِ کاشی (د ۱۰۴۸ق/۱۶۳۸م)، از شاعران عارف مسلک کاشان

1. Leszynski, R., *Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht.*

در عصر صفوی. او در قهپایهٔ اصفهان به دنیا آمد (نصرآبادی، ۲۰۹؛ علی حسن‌خان، ۲۳). برخی زادگاه وی را روستای دیدر در اطراف ساوه ذکر کرده‌اند (نک: آذر، ۲۴۶؛ زنوزی، ۷۹۲). به هر حال، وی کاشان را برای اقامت برگزید و بیشتر زندگی خود را در این شهر گذراند و از این رو، به کاشی شهرت یافت.

اسد کاشی به سبب تمایلات عرفانی خویش در زمرهٔ شاگردان شیخ مؤمن مشهدی و کمال استبری سبزواری درآمد (نصرآبادی، زنوزی، همانجاها؛ هدایت، ۲۸۳) و به‌طریقهٔ نوربخشیه پیوست (معصوم‌علیشاه، ۳۲۱/۲). سپس از شیخ مؤمن اجازهٔ ارشاد گرفت و در کاشان مریدان بسیار یافت (نصرآبادی، آذر، همانجاها). میرزا محمد اردبیلی، معروف به محقق از جمله شاگردان اوست (معصوم علیشاه، همانجا). از شهرت وی به قاضی اسد (نصرآبادی، آذر، زنوزی، همانجاها) بر می‌آید که مسند قضا نیز داشته است. گویند در حال شوریدگی به سرودن رباعی می‌پرداخته است (نک: زنوزی، همانجا). از سروده‌های او جز ابیاتی پراکنده و رباعیاتی اندک در تذکره‌ها چیزی بر جای نمانده است (نک: نصرآبادی، آذر، زنوزی، علی حسن‌خان، همانجاها؛ احمدعلی، ۱۴۲؛ هدایت، ۲۸۳-۲۸۴).

مزار اسدکاشی در آرامگاه شمس الدین محمّد، معروف به شاه شمس از نوادگان امام زین‌العابدین (ع) قرار دارد. این محل در زمان حیات اسد، خانقاه و محل عبادت او بوده، و پس از مرگ وی به زیارتگاه تبدیل شده است (زنوزی، همانجا؛ کلانتر، ۴۳۷؛ نراقی، ۱۹۶). کراماتی به اسد کاشی نسبت داده‌اند که حاکی از اعتقاد مردم کاشان به اوست (نک: هدایت، ۲۸۳؛ کلانتر، همانجا). مزار اسد کاشی در بقعه‌ای واقع شده که مقابل دروازهٔ فین کاشان قرار داشته است. تاریخ بنای اولیهٔ این بقعه به دورهٔ صفویه باز می‌گردد. داخل این بنا کاشی‌کاری، و مزین به نقاشیهایی بوده که به تدریج از میان رفته است. بنا در مرمتهای سالهای اخیر شکلی کاملاً متفاوت با گذشته یافته است. بر مزار اسد کاشی، سنگ قبری است که بر روی آن قطعه شعری نوشته شده است که ماده تاریخ فوت شاعر را دربر دارد (نراقی، ۱۹۶-۱۹۷؛ تحقیقات).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ احمدعلی هاشمی سندیلوی، *مخزن الغرایب*، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۹۶۸م؛ زنوزی، محمدحسن، *ریاض الجنه*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی تبریز، شـ ۳۵۷۸؛ علی حسن خان، *صبح گلشن*، بهوپال، ۱۲۹۵ق؛ کلانتر ضرابی، عبدالرحیم، *تاریخ کاشان*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ معصوم علیشاه، محمدمعصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ نراقی، حسن، *کاشان و نطنز*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نصرآبادی، محمدطاهر، *تذکره*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ هدایت، رضاقلی، *ریاض العارفین*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف.

علی میرانصاری

آسْدود، یکی از ۵ شهر فلسطین باستان. این نام را به صورت اِسدود (نک: *پاولی*، II(2)/1528؛ هورویتس، 296؛ دباغ، ۱(۲)/۲۹) و سدود (عطاءالله، ۷۲، ۱۰۲، ۱۹۰؛ رافق، ۷۶۵) نیز نوشته‌اند. جغرافی دانان مسلمان آن را ازدود آورده‌اند (مقدسی، ۲۷۷؛ مسعودی، ۲۷۳؛ ابن خردادبه، ۷۶). در کتاب مقدس به صورت اشدود (یوشع، ۲۲:۱۱، کتاب اول سموئیل، ۵:۶-۷، اعمال رسولان، ۸:۴۰؛ هاکس، ۶۹)، و در منابع لاتین به شکل ازتوس[1] (یوزفوس، II(1)/73؛ هرودت، I(2)/469؛ *پاولی*، II(2)/2645) آمده است. اسدود از ریشهٔ «سدد» به معنای زور و توان و نیز بارو و دژ است (دباغ، ۱(۲)/۱۹۲؛ شراب، ۱۱۳؛ دیب، ۶۲).

اسدود در شمال عسقلان و جنوب یبنا (یمنیا[2]) و در فاصلهٔ ۴/۵ کیلومتری از دریای مدیترانه بوده، و در دشتی حاصل‌خیز و در ارتفاع ۴۲ متری از سطح دریا قرار داشته است (کوک، نقشهٔ II؛ *پاولی*، II(2)/2646؛ دباغ، ۱(۲)/۱۹۴؛ «فرهنگ...[3]»، 70؛ *جودائیکا*، III/695). فاصلهٔ این شهر تا غزه ۴۰ کم بود (دباغ، ۱(۱)/۳۰۴) و رود صقریر از شمال آن می‌گذشت (عطاءالله، ۶۲).

اسدود یکی از کهن‌ترین شهرهای فلسطین و جهان است. این شهر منابع آب کافی و دژی مستحکم داشت و در دهانهٔ حاصل‌خیزترین وادیهای فلسطین واقع بود (اسمیث، 140). برپایی آن را به تفاوت به فراریان اریتره (*پاولی*، همانجا)، و یا به مهاجرانی از آسیای صغیر یا کرت و دیگر جزایر اژه نسبت می‌دهند (حتی، ۱۹۶/۱؛ گلوک، 6) که در سده‌های ۱۳ و ۱۲ق‌م به سواحل مدیترانه آمدند (همانجا). اسدود باستان را شهری ساحلی و گاه شهری در قسمتهای داخلی (خشکی) نام برده‌اند. این بدان معناست که دست کم بخشی از اسدود در آن هنگام، به صورت بندر بوده است (*پاولی*، همانجا). هم از این روست که در زمان آسوریان از این شهر به عنوان بندری مجهز یاد کرده‌اند (اُمستد، 194)؛ از این بندر باستانی به عنوان اشدودیام[4] (اسدود کنار دریا) نیز نام برده‌اند (*جودائیکا*، همانجا). پمپونیوس[5] (سدهٔ ۱م)، جغرافی‌دان روم باستان، این شهر را بندری برای عربستان نامیده است که ظاهراً بقایای آن در زیر ماسه‌های ساحلی مدفون مانده است (نک: اسمیث، 104، حاشیهٔ 3). یافته‌های باستان شناختی نیز نشان دهندهٔ موقعیت تجارت دریایی اسدود است. گرچه اسدود در نزدیکی «جادهٔ ساحلی»، راه تجاری مشهور نزدیک دریا، قرار داشت، اما در کنار دریا نبود (نک: *جودائیکا*، همانجا). از میان شهرهای فلسطین، تنها عسقلان را در کنار دریا دانسته‌اند (اسمیث، 139). اسدود برای هر دو سرزمین مصر و سوریه در دورهٔ باستان اهمیت فراوانی داشت (*پاولی*، همانجا).

اسدود در کنار شهرهای غزه، عسقلان، عقرون (اکرون) و جت، یکی از ۵ شهر مشهور فلسطینیان (صحیفهٔ یوشع، ۱۳:۳-۴؛ حتی، ۱۹۷/۱؛ دباغ، ۱(۱)/۵۳۷)، و ظاهراً مهم‌ترین آنها به شمار می‌رفت (*پاولی*، نیز «فرهنگ»، همانجاها؛ *اطلس...*، 86, 112). به این ترتیب، فلسطینیان با در اختیار داشتن شهرهای مهم و برخورداری از فرهنگی پیشرفته، نسبت به دیگر اقوام، نقشی اساسی در اقتصاد و تجارت بر

1. Azotus, Azotos 2. Jamnia 3. *Bible*... 4. Ashdod Yam 5. Pomponius

عهده داشتند (کنزلمان، 127). سفالهای به دست آمده از این ناحیه به سفالهای یونانی شباهت دارد. فلسطینیان در استخراج و بهره‌گیری از آهن و نیز استفاده از ارابه‌های جنگی ممتاز بودند (حمیدی، ۳۰).

اسدود ظاهراً تا سدهٔ ۸ق‌م مستقل، و در دست فلسطینیان بود، اما در این زمان عزّیا، پادشاه یهود، آنجا را تصرف کرد (هاکس، ۶۹). او پس از اشغال شهر، باروی آن را ویران ساخت («فرهنگ»، 70؛ *جودائیکا*، III/695). البته بنی‌اسرائیل قادر به حفظ این شهر و تسخیر آبادیهای پیرامونی آن نشدند (*بریتانیکا*، میکرو، I/576).

فلسطینیان در اسدود معبدی برای داگون (داجون)، خدایی که در نواحی ساحل شرقی مدیترانه از فینیقیه تا فلسطین باستان پرستش می‌شد (حمیدی، ۳۰-۳۱)، برپا داشته بودند. در ۱۰۵۰ق‌م هنگامی که تابوت عهد به دست فلسطینیان افتاد (*جودائیکا*، همانجا؛ *مجمل التواریخ*...، ۱۴۲-۱۴۳)، آن را از «ابن عزر» به اسدود برده، در کنار مجسمهٔ داگون جای دادند (کتاب اول سموئیل، ۱:۵-۲؛ مقار، ۵۲۲؛ هاکس، ۶۹، ۲۳۸؛ دباغ، ۱(۲)/۱۹۲).

اسدود در ۷۳۴ ق‌م به تصرف آشوریان در آمد (*جودائیکا*، همانجا). در حدود سال ۷۱۴ ق‌م مردم شهر، از پرداخت خراج سرباز زدند و همسایگان اسدود نیز از این کار پیروی کردند. البته این شورش دیری نپایید (امستد، 218)؛ در ۷۱۳ ق‌م سارگُن اسدود را به تصرف درآورد (هاکس، ۶۹؛ «فرهنگ»، همانجا؛ *جودائیکا*، XIV/881, XVI/1504). پس از آن این شهر به صورت مرکز ولایتی آشوری درآمد (همان، III/695)، هر چند سارگن برای این ولایت، خود مختاری قائل شد (امستد، 297, 309). با افول قدرت آشوریان، فرعون مصر (ح ۶۳۰ق‌م) این شهر را به تصرف خود درآورد («فرهنگ»، همانجا؛ امستد، 635؛ *پاولی*، II(2)/2646). به نوشتهٔ هرودت، فرعون مصر ۲۹ سال اسدود را در محاصره داشت؛ نیز آورده است که اسدود تنها شهری است که توانست این زمان طولانی را در برابر محاصره مقاومت کند (I(2)/469, 471).

یهودیان در زمان سلطهٔ ایرانیان بر اسدود (سدهٔ ۵ق‌م)، با آنان به مقابله برخاستند (*جودائیکا*، III/696؛ «فرهنگ»، همانجا).

در دورهٔ هلنی، اسدود هنوز مرکز ناحیه بود و تا مدتها به عنوان دژ مستحکم یونانی به شمار می‌آمد (*جودائیکا*، همانجا). یهودیان در این هنگام به رهبری یهودای مکابی[1] سر به شورش برداشتند و اگرچه تا اسدود پیش رفتند، اما شکست خوردند و رهبرشان در ۱۶۰ق‌م کشته شد (*اطلس*، 134)؛ مکابی در ۱۶۳ق‌م، بتهای معبد اسدود را از میان برد و برادر (جانشین) او در ۱۴۸ق‌م آنجا را به آتش کشید (اسمیث، 140-141؛ «فرهنگ»، 70).

به گفتهٔ یوزفوس، پس از چندی اسدود به دست رومیان افتاد و فرماندهی رومی بر آن گمارده شد. اسدود در این هنگام از شهرهایی بود که به ایالت (رومی) سوریه منضم شد (II(1)/73)، اما سالها بعد، در ۵۵ق‌م اسدود که همانند شهرهای دیگر ناحیه آسیب فراوان دیده بود، باز سازی شد و ساکنان آن به شهر بازگشتند (همو، II(1)/77).

در ۴۰ ق‌م، با قدرت گرفتن هرود، این شهر بار دیگر به تصرف یهودیان درآمد (*پاولی*، همانجا). هرود این شهر را به خواهر خود سالومه تقدیم کرد (*جودائیکا*، 396-III/395) و سالومه «بانوی ازتوس» نامیده شد (یوزفوس، II(2)/359).

استرابن (سدهٔ ۲ م) اسدود را جزئی از سوریه، و ساکنان آن را از طوایفی بر می‌شمارد که با سوریها و فینیقیها درهم آمیخته بودند که برخی از ایشان به زراعت و گروهی به تجارت مشغول بودند (VII/239). وی فاصلهٔ اسدود تا یمنیا و نیز عسقلان را ۲۰۰ استاد (ح ۴۰ کم) آورده است (VII/277).

در دورهٔ بیزانس، اسدود به صورت مرکزی اسقف نشین درآمد (موسوعه...، ۲۳۷/۱)؛ در این زمان (سدهٔ ۴م)، اسدود به صورت ولایت (مقاطعه) درآمد که دارای ۶ آبادی تابعه بود (دباغ، ۱(۲)/۱۹۳؛ زیاده، ۲۰۴).

اسدود در سدهٔ ۷م از جملهٔ آبادیهایی بود که به دست مسلمانان افتاد. در دوران جنگهای صلیبی، اسدود به صورت شهری کوچک و بدون حصار بود که به‌تدریج به‌صورت روستایی درآمد (دباغ، ۱(۲)/۱۹۳-۱۹۴). از این زمان تا دورهٔ معاصر، شرح قابل توجهی از این آبادی در منابع دیده نمی‌شود. در اواسط سدهٔ ۲۰م، اسدود روستای کوچکی به شمار می‌رفت که کمربندی از تپه‌های ماسه‌ای آن را فرا گرفته بود. در ۱۹۳۹م برای تثبیت ماسه‌های روان، درختانی بر روی این تپه‌ها غرس شد و جنگل کوچکی پدید آمد. مطابق گزارشی از ۱۹۴۵م، اطراف اسدود را پوشش درختی رو به گسترشی شامل کاج، اکالیپتوس و اقاقیا احاطه کرده بود؛ در همین زمان، راه آهنی که ایستگاه آن در حدود ۲/۵ کیلومتری شمال اسدود قرار داشت، آنجا را به دیگر آبادیهای فلسطین متصل می‌ساخت («راهنمای...»[2]، 355, 356).

اسدود در ۱۹۴۵م اگر چه یک روستا به حساب می‌آمد، اما هم از لحاظ جمعیت و هم از نظر برخورداری از منابع آب و خاک در حد شهری کوچک بود. جمعیت اسدود در آن هنگام ۴٬۹۱۰ نفر بود که ۹۴/۱٪ از آن (۴٬۶۲۰ نفر) عرب بودند (هداوی، 45). کل اراضی اسدود در این سال ۴٬۴۰۱ هکتار (۴۷٬۸۷۱ دونم) بود که تنها ۵/۲٪ از آن به یهودیان تعلق داشت (همانجا؛ دباغ، ۱(۲)/۱۹۴). ضمناً سطح مسکونی آبادی ۱۲/۱ هکتار (۱۳۱ دونم) بود (هداوی، 137). علاوه بر این، ۷۳/۹٪ از کل زمینهای آنجا (۳۵٬۳۶۶ دونم) را زمینهای کشاورزی تشکیل می‌داد که سهم قابل توجهی از آن (۶۷/۲٪) زیر کشت غلات بود (همو، 87). همچنین ۳۰۱/۵ هکتار (۳٬۲۷۷ دونم) زیر کشت درختان میوه (به ویژه مرکبات) قرار داشت. در همین زمان، ۲۳/۵٪ اراضی کشاورزی اسدود زیر کشت آبی بود که در مقایسه با کل سرزمین، نسبت مناسبی را نشان می‌دهد. البته میزان قابل توجه و کافی

1. Judas Maccabaeus 2. *The Middle East...*

بارش سالانه و آبهای نسبتاً غنی زیرزمینی به این امر کمک می‌کند (همانجا؛ شراب، ۱۱۳)؛ بر این اساس، بخشی از آب مورد نیاز اسدود از چاههایی که از ۱۶ تا ۳۴ متر عمق داشتند، تأمین می‌شد (دباغ، همانجا).

در ۱۹۴۸م مهاجمان یهودی، پس از بیرون راندن نیروهای مصری از اسدود (عارف، ۳۸۶/۲-۳۸۷، ۷۱۳/۳-۷۱۴؛ کیلانی، ۴۸۲)، آنجا را تصرف کردند. در این زمان، اسدود ۵٬۲۵۱ نفر جمعیت داشت که در ۱٬۳۱۳ واحد مسکونی زندگی می‌کردند. صهیونیستها تمامی خانه‌ها را ویران، و ساکنان آبادی را آواره ساختند (نخله، I/368). علاوه بر این، تمامی مکانهای مقدس و نیز آثار عربی موجود در آبادی را کاملاً از میان بردند (دباغ، ۱(۲)/۱۹۷) و در ۴٬۲۲۰/۱ هکتار (۴۵٬۸۷۱ دونم) از اراضی اسدود، آبادی یهودی نشینی با نام شهر و بندر اشدود برپا داشتند (نخله، I/331,343).

اسدود مسجدی کهن داشت که نوشته‌اند قبر سلمان فارسی در آنجا بوده است (موسوعه، ۲۳۷/۱؛ دباغ، ۱(۲)/۱۹۵؛ شراب، همانجا). مسجد جامعی نیز در اوایل سدهٔ حاضر در این آبادی برپا شده بود (موسوعه، همانجا). در نزدیکی دهانهٔ رود صقریر (در شمال شهر اسدود) مقام یونس نبی قرار داشت (همانجا). همچنین مقبرهٔ شیخ ابراهیم متبولی (د ۸۷۷ق) از عارفان مشهور مصری در این آبادی بود (همانجا؛ ابن ایاس، ۸۸/۳؛ شراب، همانجا). از مشاهیر معاصر اسدود می‌توان از محمد جاءالله (کاتب و شاعر) نام برد (همو، ۱۱۵). از جمله آثاری که در اطراف این آبادی وجود داشت، از بئر الجوخدار، ویرانهٔ الواویات (ویرانهٔ ام الریاح)، ویرانهٔ یاسین و همچنین بقایایی از آب انبارها، مقابر و جز آن می‌توان نام برد (دباغ، ۱(۲)/۱۹۷-۱۹۸).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمد مخزوم، داراحیاء التراث العربی؛ حتی، فیلیپ، *تاریخ سوریة و لبنان و فلسطین*، ترجمهٔ جورج حداد و عبدالکریم رافق، به کوشش جبرائیل جبور، بیروت، دارالثقافه؛ حمیدی، جعفر، *تاریخ اورشلیم (بیت المقدس)*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، عمان، ۱۹۸۵م؛ دیب، فرج‌الله، *معجم معانی و اصول و اسماء المدن و القری الفلسطینیة*، بیروت، ۱۹۹۱م؛ رافق، عبدالکریم، «فلسطین فی عهد العثمانیین»، *موسوعهٔ خاص*، ج ۲؛ زیاده، نقولا، «فلسطین: من الاسکندر الی الفتح الاسلامی»، *موسوعهٔ خاص*، ج ۲؛ شراب، محمد، *معجم بلدان فلسطین*، دمشق، ۱۹۸۷م؛ عارف، عارف، *النکبة*، صیدا، المطبعة العصریه؛ عطاءالله، محمودعلی خلیل، *نیابة غزة فی العهد المملوکی*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ *کتاب مقدس* (عهد عتیق و عهد جدید)؛ کیلانی، هیثم، «حروب فلسطین العربیة ـ الاسرائیلیة»، *موسوعهٔ خاص*، ج ۲؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقار، شفیق، *السحر فی التوراة*، لندن، ۱۹۹۰م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ *موسوعهٔ عام*؛ هاکس، جیمز، *قاموس کتاب مقدس*، بیروت، ۱۹۲۸م؛ نیز:

Atlas of the Biblical World, New York, 1971; *Bible Dictionary*, ed. W. Jacobus et al., New York, 1936; *Britannica*, 1978; Cook, S. A., *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, London, 1930; Glueck, N., *The River Jordan*, New York, 1968; Hadawi, S., *Village Statistics 1945*, Beirut, 1970; Herodotus, *The History*, tr. A. D. Godley, London, 1946; Hurewitz, J. C., *The Struggle for Palestine*, New York, Schocken Books; *Judaica*; Josephus, *The Jewish War*, tr. H. St. J. Thackeray, London, 1976; Konzelmann, G., *Der Jordan*, 1990, Hoffmann und Campe; *The Middle East Intelligence Handbooks 1943-1946*, London, 1987; Nakhleh, I., *Encyclopedia of the Palestine Problem*, New York, 1991; Olmstead, A. T, *History of Assyria*, Chicago, 1968; *Pauly*; Smith, G. A., *The Historical Geography of the Holy Land*, 1974, Collins; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1966.

عباس سعیدی

اَسَدیِ طوسی، ابومنصور (ابونصر) علی بن احمد (د ح ۴۶۵ق/ ۱۰۷۳م)، شاعر، لغت شناس و کاتب پرآوازهٔ ایرانی. زندگانی و حتیٰ زمان حیات اسدی، به رغم آوازهٔ بلندش، در هاله‌ای از ابهام است و با اینکه پژوهشگران غربی و شرقی از اواخر سدهٔ ۱۹م به این سو، بسیار کوشیده‌اند تا بر نقاط تاریک زندگانی وی پرتوی افکنند، هنوز دوره‌هایی از حیات او بر ما پوشیده است. آگاهیهای اندک موجود دربارهٔ اسدی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف ـ اخبار پراکندهٔ موجود در آثار خود اسدی و نیز اخبار کوتاه برخی منابع دیگر. اسدی در مؤخرهٔ کتاب *الابنیهٔ* ابومنصور موفق هروی نام، نسب و تخلص (یا لقب) خود را چنین آورده است: علی بن احمد اسدی طوسی شاعر (نک: ص ۹۷). او به طوسی بودن خود در دیباچهٔ *گرشاسپ‌نامه* (ص ۱۴، بیتهای ۱۸-۲۰) و نیز به تخلص یا لقب خود (اسدی) در پایان این کتاب (ص ۴۷۷، بیت ۳) و در پایان مناظرهٔ «مسلمان و گبر» («مناظرات»، ۹۰)، به صراحت اشاره کرده است. کنیه‌اش «ابومنصور» نیز در دیباچهٔ *لغت‌فرس* (چ مجتبائی، ۱۷) آمده است. اسدی در مؤخرهٔ *الابنیه*، انجام نگارش کتاب را شوال ۴۴۷ آورده است (نک: همانجا). در دیباچهٔ *گرشاسپ‌نامه* نیز می‌گوید که این منظومه را به خواهش محمد حصی (حصنی) وزیر ابودلف شیبانی، حکمران نخجوان، به نام وی سروده است (نک: ص ۱۳، بیت ۳ به بعد، نیز ص ۱۵-۱۹، ۴۷۹) و چنانکه در همین منظومه آمده (ص ۴۷۶، بیت ۲)، سرودن آن را در ۴۵۸ق/۱۰۶۶م به پایان رسانده است. در برخی نسخه‌های *لغت‌فرس*، در شاهد واژهٔ «آزفنداق» (نک: چ دبیرسیاقی، ۱۰۵)، بیتی از *گرشاسپ‌نامه* (ص ۱۵۵، بیت ۴) نقل شده است. اگر این بیت را خود اسدی در *لغت فرس* گنجانده باشد، این کتاب پس از نظم *گرشاسپ‌نامه* مدون شده است (نک: هرن، ۳۱؛ خالقی، «اسدی طوسی»، ۶۴۹). از سوی دیگر، می‌دانیم که اسدی مناظرهٔ «رمح و قوس» را در ستایش شجاع‌الدوله منوچهر سروده است (نک: «مناظرات»، ۱۰۹، بیت ۴۹). گرچه ممدوحان اسدی را در مناظرات، به درستی نمی‌توان باز شناخت، اما تردیدی نیست که این شخص همان شجاع‌الدوله منوچهر ابن شاوور (حک ح ۴۵۶-۵۱۲ق)، امیر شدادی آنی است که نامش بر ویرانه‌های باروی شهر آنی به خط کوفی ثبت شده است (نک: چایکین، 151؛ کسروی، ۳۱۷). از آنجا که منوچهر در ۴۵۶ق/ ۱۰۶۴م در خردسالی، فرمانروای آنی شد و اسدی نیز در این زمان به نظم *گرشاسپ‌نامه* اشتغال داشته، احتمالاً این مناظره چند سال پس از نظم این اثر سروده‌شده‌است. اسدی در همین‌مناظره(«مناظرات»، ۱۱۰، بیتهای

۵۸ ـ ۵۹) و نیز در پایان گرشاسپ‌نامه (ص ۴۷۰، بیت ۵۷ به بعد) از پیری خود سخن می‌گوید. پس تاریخ ۴۶۵ق که هدایت (۲۸۷/۱) به عنوان تاریخ درگذشت اسدی آورده، درست می‌نماید (نک: خالقی، همان، ۶۵۰).

نظامی شاعر پرآوازهٔ سدهٔ ۶ق/۱۲م، در قطعه‌ای در «سخا و سخن» به بخل سلطان محمود نسبت به فردوسی و نواخت یافتن اسدی از سوی ابودلف اشاره دارد (ص ۱۹). رشید وطواط (ص ۷۴) ذیل صنعت «الاغراق فی‌الصفة» تنها یک دو بیتی از «علی اسدی» شاهد آورده که در آثار بازمانده از اسدی و منابع دیگر، دیده نمی‌شود. از این رو، آگاهیهای دقیق از زندگانی اسدی، تقریباً به واپسین دهۀ عمر او محدود می‌شود و پیش از این تنها می‌دانیم که در طوس زاده شد و در ۴۴۷ق نسخهٔ *الابنیه* را کتابت کرد.

ب ـ دستهٔ دوم، کتابهای تذکره و از همه مقدم‌تر، *تذکرة الشعرای* دولتشاه سمرقندی است (تألیف: ۸۹۲ق/۱۴۸۷م) که سرچشمهٔ بیشتر آشفتگیهای موجود در شرح حال اسدی به شمار می‌رود. در مآخذ مقدم بر *تذکرة الشعرای* دولتشاه، از جمله *چهار مقالهٔ* نظامی عروضی و *لباب الالباب* عوفی، از اسدی سخنی در میان نیست؛ شاید بدان سبب که نظامی به شاعرانی که به دربارهای کوچک رفت و آمد می‌کردند، توجهی نداشته، و عوفی بیشتر به شاعران قصیده سرا عنایت داشته است (نک: چایکین، 138؛ خالقی، همان، ۶۵۱).

به گفتهٔ دولتشاه، اسدی استاد فردوسی بوده است و چون او را به سرودن *شاهنامه* تشویق کردند، پیری را بهانه ساخت و فردوسی را بدان کار برانگیخت و هنگامی که فردوسی، پس از فرار از غزنین، به موطن خود طوس بازگشت و وفاتش در رسید، اسدی را نزد خویش خواند و نظم بقیهٔ *شاهنامه* را بر عهدهٔ او نهاد. اسدی طی یک شبانه روز «چهار هزار بیت [!] باقی *شاهنامه* را به نظم آورد و هنوز فردوسی در حال حیات بود که سواد آن ابیات را مطالعه نمود و بر ذهن مستقیم استاد آفرین گفت و آن نظم از اول استیلای عرب است بر عجم در آخر *شاهنامه*» (ص ۳۵ـ۳۶). بر اساس این گزارش اگر اسدی را استاد فردوسی (ح ۳۲۹ـ۴۱۶ق) به شمار آوریم، بایستی او بیش از ۱۵۰ سال عمر کرده باشد که پذیرفتنی نیست. تذکره نویسان و نویسندگان بعدی نیز عمدتاً به اخبار دولتشاه استناد جسته‌اند (نک: اته، «دربارهٔ مناظرات[1]»، 63-62؛ رازی، ۲۰۲/۲؛ شوشتری، ۶۰۹/۲ـ۶۱۰؛ اوحدی، ذیل «حکیم اسدی طوسی»؛ آذر، ۴۵۸/۲ـ ۴۵۹). به گفتهٔ تقی‌الدین کاشی، اسدی طوسی با فردوسی «نسبت خویشی و قرابت» نیز داشته است (نک: اته، همانجا)؛ اما همو به این گفتهٔ دولتشاه که بخش پایانی *شاهنامه*، سرودهٔ اسدی است، به دیدهٔ تردید نگریسته است. همچنین از *لغت‌فرس* اسدی نقل کرده‌اند که او نسب خود را به «پادشاهان عجم» می‌رساند است (نک: شوشتری، ۶۰۹/۲؛ هدایت، ۲۸۳/۱)؛ ولی در نسخه‌های موجود این فرهنگ، بدین امر اشارتی نیست. از سوی دیگر، در آثار اسدی نه تنها از مضمون اخبار دولتشاه و تذکره‌های دیگر نمی‌توان نشانی یافت، بلکه آنچه از این آثار بر می‌آید، آشکارا با آنچه دولتشاه می‌گوید، متناقض است.

نخستین بار هرمان اته سخت کوشید تا از راز زندگی اسدی پرده بردارد (نک: «دربارهٔ مناظرات»، 48 به بعد؛ همو، ۴۰ به بعد). او با اعتماد به اخبار دولتشاه، این فرضیه را پیش کشید که دو شخص با تخلص اسدی در دو زمان مختلف می‌زیسته‌اند؛ یکی پدر با نام ابونصر احمد بن منصور، استاد فردوسی و سرایندهٔ «مناظرات» که در زمان سلطان مسعود غزنوی (۴۲۱ـ۴۳۲ق/۱۰۳۰ـ۱۰۴۱م) درگذشته است؛ دیگری پسر ابونصر به نام علی بن احمد، کاتب *الابنیه*، سرایندهٔ *گرشاسپ‌نامه* و نویسندهٔ *لغت‌فرس* («دربارهٔ مناظرات»، 65-64). اته کوشید تا ممدوحان اسدی (پدر) را در «مناظرات» با دولتمردان دورهٔ غزنوی تطبیق دهد. به نظر وی (همان، 69-68؛ همو، ۴۱) «شه عادل زاد»(نک: «دربارهٔمناظرات»، 82؛ بیت ۴۰؛ قس: اسدی، «مناظرات»، ۹۵، بیت ۴۰: شه عادل را)، ممدوح مناظرهٔ «شب و روز» همان سلطان محمود غزنوی است و «والا منوچهر» ممدوح شاعر در مناظرهٔ «رمح و قوس» (اسدی، همان، ۱۰۹، بیت ۴۹)، تعبیری است شاعرانه برای همین سلطان و «ابوالوفا مطهر»، ممدوح وی در مناظرهٔ «آسمان و زمین» (همان، ۱۰۱، بیتهای ۵۵ـ۵۶)، همان شمس الدوله ابوطاهر، از آل‌بویهٔ همدان است و رستم نیز که در بیت پایانی این مناظره از او یاد شده، برادر وی مجدالدوله ابوطالب رستم، امیر ری و معاصر سلطان محمود است. به گمان اته، اسدی به سبب ستایش از همین مجدالدوله، سلطان غزنوی را برنجاند و موجبات تبعید خود را فراهم آورد (همانجا).

پس از انتشار مقالهٔ اته، نظریات او دربارهٔ اسدی تا سالها بعد، همچنان استوار بود و بسیاری از خاورشناسان و محققان ایرانی، در صحت آن نظریات تردید نکردند. به مثل استوری، ذیل «اسدی طوسی» چنین آورده است: «ابونصر علی بن احمد اسدی، پسر استاد فردوسی» (III(1)/3، قس: 83-85/V(1)). براون (ص ۲۱۵ـ۲۱۶) و نفیسی (ص ۴۷) از دیگر پژوهشگرانی بودند که بر دیدگاههای اته پای فشردند، اما فروزانفر (ص ۴۴۹ـ۴۵۳) و سپس شیرانی (ص ۱۹۵ـ۱۹۸)، بر فرضیهٔ اته، مبنی بر وجود دو اسدی خط بطلان کشیدند (نیز نک: یغمایی، ۹ ـ ۱۰). چایکین ایران‌شناس روسی، در ۱۹۳۵م با بررسی دوبارهٔ اخبار مربوط به اسدی و ممدوحان وی، به راستی پایه‌های نظریات اته را ویران کرد و نشان داد که دیدگاههای او حتیٰ تاب پایداری در برابر سطحی‌ترین خرده‌سنجیها را نیز ندارد. به گفتهٔ چایکین، اته می‌کوشید ممدوحان اسدی را از لابه‌لای *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ جرفادقانی بازشناسد، آن هم با اتکا و اعتماد به ترجمهٔ انگلیسی رینولد از این کتاب که به ویژه در ضبط اعلام، لغزشهای فراوان در آن راه یافته است (ص 144). چایکین تطبیق ممدوحان اسدی را در مناظرات با دولتمردان

1. «Ueber persische...»

عصر غزنوی به کلی مردود شمرد و جا به جا به آنها پاسخ گفت؛ اما خود اذعان داشت که به جز شجاع الدوله منوچهر، ممدوح مناظرۀ «رمح و قوس» و ابونصر احمد بن علی، ممدوح مناظرۀ «گبر و مسلمان» هویت بقیۀ ممدوحان مناظرات شناخته نیست. چایکین (ص 147-146) به درستی نشان داد که شجاع الدوله منوچهر، همان امیر شدادی آنی است و ابونصر احمد بن علی احتمالاً همان ممدوح لامعی است (نک: سروری ۱۲۴۵/۳، بیتی از لامعی به عنوان شاهد برای واژۀ «گهری») که در آثار بنداری (ص ۱۸: عبدالرزاق ابونصر احمد بن علی؟) و حمدالله مستوفی (ص ۳۵۴: عمیدالعراق احمد معمولی؟) در ذیل رخدادهای سال ۴۵۰ق از او سخن رفته است (قس: اته، «دربارۀ مناظرات»، 68-67). چایکین خاطرنشان می‌سازد که شاعرانِ پارسی گوی، معمولاً از پدر به پسر تغییر تخلص می‌دهند. برای نمونه: برهانی و پسرش امیر معزی، یا وصال و ۳ پسرش وقار، فرهنگ و داوری. در نتیجه اگر دو اسدی، پدر و پسر وجود می‌داشتند، پسر می‌بایست تخلص خود را تغییر بدهد. چایکین می‌افزاید: اسدی به سبب فروتنی از نقل اشعار خود به عنوان شاهد لغات در *لغت‌فرس* خودداری کرده است (چند بیتی که از اسدی در *لغت فرس* آمده، محل تردید است)، اما اگر پدرش شاعر می‌بود، به رغبت ابیاتی از او نقل می‌کرد (ص 143).

پس از چایکین، برتلس، دیگر ایران‌شناس نامدار روسی، با تیزبینی و نکته سنجیهای خردمندانه دوره‌هایی از زندگانی اسدی به ویژه دورۀ نخست زندگانی او را بازسازی کرد. او در مقاله‌ای با عنوان «پنجمین مناظرۀ اسدی طوسی» (ص 207 به بعد) و نیز در *تاریخ ادبیات فارسی* خود به بررسی ژرف و همه جانبۀ مناظره‌های وی می‌پردازد و با ارائۀ همانندیهایی میان ابیاتی از این مناظره و ابیاتی از *گرشاسپ‌نامه* نتیجه می‌گیرد که سرایندۀ هر دو اثر یکی است (ص ۱۶ به بعد). سپس می‌افزاید که از واپسین ابیات مناظرۀ «عرب و عجم» چنین دریافته می‌شود که شاعر اثر خود را به عمید نوقان (یکی از دو ناحیۀ طوس)، ابوجعفر محمد، پیشکش کرده است (همانجا؛ نیز نک: اسدی، «مناظرات»، ۷۸، بیتهای ۱۰۴- ۱۰۵). هویت این ابوجعفر محمد دانسته نیست، اما نکتۀ مهم اینجاست که مناظرۀ «عرب و عجم» در طوس، زادگاه شاعر سروده شده، و می‌توان پذیرفت که از سروده‌های آغازین و دورۀ جوانی او بوده است. در این مناظره وقتی از زبان مرد عجم، شخصیتها و سخن سرایان نامدار ایرانی که مایۀ مباهات اوست، برشمرده می‌شوند، از فردوسی سخنی به میان نمی‌آید (نک: همان، ۷۱ به بعد). گرچه برتلس (ص ۱۹) برخلاف اته (ص ۴۱) به درستی دریافته است که اسدی در زمرۀ شاعران دربار غزنویان نبوده است، ولی این گمان او که اسدی از سر رقابت با فردوسی از ذکر نام او خودداری کرده (ص ۴۳-۴۴)، پذیرفتنی نیست؛ زیرا از همین مناظره، نیک بر می‌آید، اسدی در اوان جوانی نه تنها در حماسه‌سرایی طبع آزمایی نکرده، بلکه در قصیده سرایی نیز شاعر چیره دستی نبوده است تا با فردوسی سر همسنگی داشته باشد.

به گمان برتلس، از این مناظره بر می‌آید که اسدی در جوانی از آرمان شعوبیان تأثیر پذیرفته بوده، و نیز گرایش آشکاری به تشیع داشته است. اما از آنجا که داشتن آرمانهای شعوبیه و نیز گرایش به تشیع در بارگاه غزنویان یک بزه سیاسی به شمار می‌آمد، هیچ چکامه‌سرایی یارای آن نداشت که چنین چکامه‌ای در آنجا بسراید و از جان خود بیمناک نباشد(همانجا). پس ممدوح اسدی، یعنی عمید نوقان، ابوجعفر محمد، احتمالاً یکی از سرداران و دهقانان زمین‌دار ایرانی در طوس بوده که شاعر در واپسین سالهای زندگانی محمود(حک ۳۸۸-۴۲۱ق/ ۹۹۸-۱۰۳۰م) یا در روزگار پسر و جانشین او مسعود، این قصیده را بدو پیشکش کرده است؛ زیرا در سراسر زنجیرۀ برهانهای عجم، بیزاری دهقان اشرافی از عرب به گونۀ بسیار نمایان به چشم می‌خورد (همو، ۱۸-۲۱). اما شاعر که نمی‌توانست امیدوار باشد که همواره برای شعرهایش پاداشی با گشاده دستی پرداخته شود، گویا در اواخر دورۀ غزنوی و مقارن یورش ترکمنان و قحط سالی در خراسان (۴۳۱ق/ ۱۰۴۰م)، از طوس رهسپار غرب ایران شد (همو، ۲۰). طرح کوتاهی که برتلس از دورۀ دوم زندگانی اسدی به دست می‌دهد، چنین است: احتمالاً از طوس به دربار جستانیان طارم و سرانجام به نخجوان رفته، و پس از ۴۶۴ق/۱۰۷۲م در آنی، شجاع الدوله منوچهر بن شاوور را مدح گفته است و نیز به احتمال بسیار شاعر در سرگردانیهایش سخت تنگدست و نیازمند می‌شود، تا آنجا که در ۴۴۷ق/۱۰۵۵ به حال و روز یک کاتب و نسخه‌نویس ساده فرو می‌افتد (همانجا).

پس از برتلس، جلال خالقی مطلق ــ مستقل از برتلس ــ با بررسی همه جانبۀ اخبار مربوط به اسدی به نتایج جالب توجهی دست یافت و برخی از ممدوحان وی را در «مناظرات» باز شناساند و به ویژه بر دورۀ دوم زندگانی او پرتوی افکند که پژوهشهای برتلس و چایکین را به خوبی تکمیل کرد. خالقی در بررسی خود، بیشتر به مسمطی استناد کرده که در *دیوان* قطران آمده، ولی در برخی تذکره‌ها از جمله *دقائق الاشعار* به اسدی منسوب است. خالقی یادآور می‌شود که این تذکره که ۱۸ باب از ۳۰ باب آن برجای مانده است، نمی‌تواند فروتر از سدۀ ۸ق نوشته شده باشد، چه همۀ شاعرانی که در این مجموعه از آنان سخن رفته است، در زمانی پیش از این تاریخ می‌زیسته‌اند («اسدی طوسی»، ۶۴۶). سپس خالقی مسمط یاد شده را بر اساس *دقائق الاشعار* و *دیوان* قطران (ص ۴۵۰-۴۵۳) از نو تصحیح کرده است (در این مقاله ارجاعات به این مسمط از همین تصحیح او در مقالۀ «اسدی طوسی»، ۶۵۳ -۶۵۷ صورت گرفته است). در این مسمط دو شخص مختلف، یکی امیر جستان (ص ۶۵۵، بیت ۲۴، ص ۶۵۶، بیتهای ۴۳-۴۴)، با کنیۀ ابونصر (ص ۶۵۶، بیت ۳۷)، و دیگری جوانی شمس‌الدین نام (ص ۶۵۵، بیت ۲۴)، با لقب تاج الملک (ص ۶۵۵، بیت ۲۷)، مدح شده‌اند. در *دیوان* قطران، قصاید فراوانی (حدود ۲۰ قصیده، برای نمونه، نک: ص ۳۶-۳۷، ۵۲، جم) در ستایش ابونصر جستان وجود دارد و در این قصاید (مثلاً نک: ص ۲۰۶، بیت ۱۲، جم) از ابوالمعالی، به عنوان پسر جستان نیز یاد

شده است. این جستان امیری است از خاندان کنگریان (یا مسافریان، شاخه‌ای از دیلمیان) که در حدود سالهای ۴۲۱-۴۵۳ق بر طارم فرمان می‌راند. در این مسمط، جستان با صفاتی چون مسدد، منصور، مؤید ستوده شده که تکرار مسدد در قصیده‌ای از قطران (ص ۳۶، بیت ۱۳) نشان می‌دهد که اینها همه القاب جستان بوده است (نک: خالقی، «اسدی طوسی»، ۶۵۳-۶۶۲). سپس خالقی با برسنجی میان آنچه اسدی و قطران دربارهٔ جستان گفته‌اند، از یک سو، و تقدیم نامهٔ کتاب *الابنیه* و گفتار نویسندهٔ آن، ابومنصور هروی از سوی دیگر، چنین نتیجه می‌گیرد که «الامیر المسدد المؤید المنصور» امیری که ابومنصور هروی کتاب خود را به نام او نگاشته، همان ابونصر جستان ممدوح اسدی و قطران است و از جملهٔ دعایی «حرسه الله» که اسدی کاتب کهن‌ترین نسخهٔ کتاب (مورخ ۴۴۷ق) به دنبال نام ابومنصور هروی آورده، پیداست که نویسندهٔ کتاب و امیری که این اثر بدو پیشکش شده، و نیز کاتب آن در یک زمان می‌زیسته‌اند (خالقی، همان، ۶۶۲-۶۶۴). در حالی که پیش‌تر بسیاری از خاورشناسان بر این باور بودند که این امیر، همان منصور بن نوح سامانی (حک‍ ۳۵۰-۳۶۵ق/۹۶۱-۹۲۷م)، ملقب به «السدید» بوده است و پژوهشگران دیگری چون قزوینی (ص ۲۶۴-۲۶۶)، بهار (۲۴/۲-۲۵) و محجوبی (ص ۹) در این باره به نتیجهٔ قطعی نرسیده بودند (برای تفصیل، نک: هد، ابومنصور موفق هروی).

بی گمان پژوهش خالقی در زدودن هالهٔ ابهامی که سالها بر زندگانی اسدی طوسی و کتاب *الابنیه* و نویسندهٔ آن افکنده شده بود، تأثیر بسزایی داشته است، اما شایستهٔ یادآوری است که موانعی نیز بر سر راه زنجیرهٔ استدلالهای او وجود دارد: قدمت جُنگ *دقائق الاشعار* که خالقی بارها بدان پای فشرده، محل تردید است؛ زیرا از ۳۰ باب این کتاب تنها ۱۸ باب برجای مانده است و بر این اساس که همهٔ شعرای نام برده شده در آن به پیش از سدهٔ ۸ق/۱۴م تعلق دارند، نمی‌توان به دیرینگی کتاب حکم کرد. از سوی دیگر، همانگونه که خالقی خود نیز اشاره دارد، در *دیوان* قطران حدود ۲۰ قصیده در ستایش ابونصر جستان موجود است (ص ۳۶-۳۷، ۵۲، جم) و از آن جمله مسمطی است (ص ۴۵۰-۴۵۳) با برخی القاب و الفاظ مدحی مشابه در ستایش این امیر که نگارندهٔ *دقائق الاشعار* آن را نه به قطران، بلکه به اسدی منسوب کرده است. از این رو به سادگی نمی‌توان این مسمط را که در کهن‌ترین دست نویسهای *دیوان* قطران آمده، به استناد گفتهٔ نویسندهٔ *دقائق الاشعار* به جای قطران به اسدی نسبت داد. وانگهی نویسندهٔ *دقائق الاشعار* شخصی است به نام میرعبدالوهاب، و اته («فهرست...»[1]، I/819-824) که نخستین بار این جنگ بدون دیباچه را معرفی کرده، او را با میرعبدالوهاب دولت آبادی نویسندهٔ *تذکرهٔ بی‌نظیر* (تألیف: ح ۱۱۷۲ق/۱۷۵۹م) یکی انگاشته است (نیز نک: گلچین، ۲۰۰/۱). با اینهمه، اگر هم این مسمط سرودهٔ اسدی نباشد، پایه‌های نظریهٔ خالقی مطلق مبنی بر اینکه اسدی و نویسندهٔ کتاب *الابنیه* هر دو همزمان در دربار ابونصر جستان به سر می‌برده‌اند، فرو نمی‌ریزد؛ چون، امیری که در یکی از مناظرات اسدی (نک: سطور بعد) با لقب «شاه عادل» و «امیر عادل» ستوده شده، با این ابونصر جستان نیک تطبیق می‌کند.

حاصل سخن آنکه اخبار تذکره‌ها، مبنی بر مقام استادی اسدی بر فردوسی و تشویق او به سرودن *شاهنامه* و نیز وجود هرگونه خویشاوندی میان این دو، بی اساس است. به گفتهٔ فردوسی در آغاز *شاهنامه* (۲۳/۱-۲۴)، کسی که او را به سرودن *شاهنامه* برانگیخت، جوانی است از «گوهر پهلوان» که به احتمال فراوان، منصور، پسر ابومنصور محمد بن عبدالرزاق (هم) بوده است؛ نه آنگونه که دولتشاه و دیگران آورده‌اند، استاد یا خویشاوند یا خواهر زادهٔ فردوسی (برای نسبت اخیر، نک: هرن، ۲۰، عبارتی در آغاز نسخهٔ واتیکان از *لغت فرس*).

احتمالاً همانندی دو اثر بزرگ حماسی، *شاهنامه* و *گرشاسپ‌نامه*، سبب شده است تا تذکره‌نویسان و کسان دیگر این دو حماسه‌سرای نامدار را با نسبت استادی و شاگردی و یا خویشاوندی، به نوعی به یکدیگر مربوط سازند. بنابراین، در ترسیم زندگانی اسدی باید اخبار تذکره‌ها را به کلی نادیده گرفت و بیشتر به آگاهیهای مندرج در آثار خود وی استناد جست و با توجه به پژوهشهای چایکین، برتلس و خالقی مطلق، فرضیهٔ وجود دو اسدی (پدر و پسر) را نیز باید به یک سو نهاد. آنگاه زندگانی اسدی را می‌توان چنین ترسیم کرد: احتمالاً در اواخر سدهٔ ۴ق/۱۰م یا سالهای آغازین سدهٔ ۵ق/۱۱م در طوس دیده به جهان گشود. در مکتب شعری همانجا بالید و به ویژه از *شاهنامهٔ* فردوسی تأثیر پذیرفت، ولی نخست به قصیده سرایی روی آورد و قصیده‌ای به صورت مناظره (مناظرهٔ عرب و عجم) برای ابوجعفر محمد، عمیدنوقان، از دهقانان ایرانی آن دیار سرود. سپس، مقارن یورش ترکمنان سلجوقی (۴۳۱ق) و قحط سالی در خراسان، از طوس به سوی غرب ایران رفت و در ۴۴۷ق در دربار ابونصر جستان، امیر طارم، کتاب *الابنیهٔ* ابومنصور هروی را کتابت کرد و در قصاید خود او را ستود. در حدود سال ۴۵۵ق/۱۰۶۳م در دربار ابودلف شیبانی، فرمانروای نخجوان به سر می‌برد و از این تاریخ تا ۴۵۸ق به نظم *گرشاسپ نامه* اشتغال داشت. سپس *لغت فرس* را به رشتهٔ تحریر درآورد و در کهنسالی به دعوت شجاع الدوله منوچهر، حکمران آنی، بدانجا سفر کرد و مناظرهٔ «رمح و قوس» (نک: «مناظرات»، ۱۰۴ به بعد) را برای این امیر شدادی سرود و در یکی از ابیات پایانی این مناظره (ص ۱۰۹، بیت ۵۷) از منوچهر اجازه خواست که به «مأوای» خود شاید همان نخجوان یا طوس، باز گردد.

اسدی در حدود سال ۴۶۵ق درگذشت و در کوی سرخاب تبریز به خاک سپرده شد و گورستان محل دفن او بعدها به مقبرة الشعرا نامبردار گشت (ابن کربلایی، ۲۱۱/۱؛ نیز نک: سجادی، ۲۵۲). از این رو، شاید بتوان گفت که اسدی در اواخر عمر در تبریز می‌زیسته است. ابن کربلایی (همانجا)، دو بیت شعر او را که بر لوح مزار وی حک شده بود،

1. *Catalogue...*

آورده است (نیز نک: حشری، ۱۱۶).

اسدی در آثار خود تنها اسلام و پیامبر اکرم(ص) را ستوده است، مگر در دیباچهٔ *گرشاسپ‌نامه* که پس از مدح پیامبر(ص) به موضوع شفاعت (ص ۲، بیت ۱۱)، و سپس در ستایش دین به ظهور مهدی (ع) (ص ۴، بیتهای ۲۶-۳۳) در پایان جهان اشاره دارد که می‌تواند بر گرایش او به تشیع دلالت داشته باشد (نک: خالقی، «گردشی...»، ۳۹۱). همانگونه که پیش از این دیدیم، از مناظرهٔ «عرب و عجم» نیز بر می‌آید که اسدی در جوانی به شعوبیه گرایش داشته است. گرچه در مناظرهٔ «مسلمان و گبر» («مناظرات»، ۷۹ به بعد) در دفاع از دین اسلام بر دیانت زردشتی می‌تازد، ولی به روایات کهن ایرانی دلبستگی دارد و احساسات ملی نیرومندی او را به سرودن *گرشاسپ‌نامه* می‌کشاند. به هر حال، تأثیر تعالیم اسلامی بر اسدی نیک نمایان است و این آموزه‌ها نه تنها در مناظرات او، بلکه در *گرشاسپ‌نامه* هم که می‌بایست تنها و تنها بر دیدگاههای باستانی پیش از اسلام استوار شده باشد، به چشم می‌خورد (نک: برتلس، ۲۳).

از پاره‌ای مطالب مندرج در *گرشاسپ‌نامه* به خوبی پیداست که اسدی افزون بر چیره‌دستی در شعر و حماسه‌سرایی، در علوم دینی، فلسفه، تاریخ، جغرافیا و نجوم نیز آگاهیهای چشمگیری داشته است (نک: یغمایی، ۲-۳؛ فروزانفر، ۴۴۱) و در همین منظومه چنان به موضوعات علمی و دینی و حکمی توجه نشان می‌دهد که او را «حکیم» یا «اسد الحکماء» لقب داده‌اند (نک: نخجوانی، ۸، ۱۰؛ هدایت، ۱/۲۸۶-۲۸۷؛ اوحدی، ذیل «حکیم اسدی طوسی»؛ ریپکا، ۲۶۹). اسدی با دیوانهای شعرای عرب نیز آشنایی داشته، و پاره‌ای مضامین آنها را در *گرشاسپ‌نامه* به کار برده است. چنانکه فروزانفر (همانجا، حاشیهٔ ۲) نشان می‌دهد، مضمون دو بیت از اسدی با دو بیت از متنبی، شاعر پر آوازهٔ عرب، به خوبی تطبیق می‌کند.

آثـار:

۱. *گرشاسپ‌نامه*. اسدی در دیباچهٔ این منظومه (ص ۱۳) در سبب نظم آن گوید: روزی در مجلس وزیر شاه ابودلف به نام محمد و برادرش ابراهیم، پسران اسماعیل حصی دفتر باستان می‌خواندند و چون از فردوسی طوسی و *شاهنامهٔ* او سخن به میان آمد، این دو برادر به او پیشنهاد کردند که داستانی از «نامهٔ باستان» به نام ابودلف به رشتهٔ نظم کشد. اسدی پذیرفت و ۳ سال بعد در ۴۵۸ق نظم *گرشاسپ‌نامه* را به انجام رسانید و به ابودلف پیشکش کرد (ص ۴۷۶، بیت ۲، ص ۴۷۷-۴۷۸، حاشیهٔ ۱۰، بیت ۴).

گرشاسپ در *اوستا* (اوستایی: کِرِشاسپَ = دارندهٔ اسب لاغر) با خاندان کیانی نسبتی ندارد، ولی وجود او سرچشمهٔ سلسله داستانهایی است که در روایات ملی با تاریخ کیانیان پیوندی نزدیک دارد. گرشاسپ در *اوستا* و نیز متون دینی پهلوی، گرزور، نیرومندترین مردان و اژدهاکش معروف و از جاودانان است، اما چون به آتش اهانت روا داشت و در برابر اورمزد، آن را به تازیانه بزد، آتش، روان گرشاسپ را از وارد شدن به بهشت بازداشت، ولی با میانجیگری زردشت در همیستگان (برزخ) آرام گرفت. گرشاسپ به هنگام رستاخیز، از خواب دیرین بیدار می‌شود تا همراه کیخسرو، ضحاک را بکشد (کریستن سن، ۱۴۵-۱۴۸ به بعد). با گسترش و تکمیل تاریخ داستانی ایران که پس از دورهٔ تدوین *یشتها* انجام گرفت، گرشاسپ نتوانست جایگاه معینی در این تاریخ بیابد؛ چه، در همین اوان جای منوچهر و سپس اُزَو (= زو) و بعد نوذر در طرح تاریخی پادشاهان ایران مشخص شده بود و به همین سبب تعیین جایگاه مناسبی برای گرشاسپ دشوار بود. تدوین کنندگان روایات، گاه او را وزیر یا مشاور ازو معرفی کردند و گاه پسر و جانشین او، و زال و رستم در همهٔ جنگهای دورهٔ ۵ سالهٔ پادشاهی گرشاسپ نقش اصلی را بر عهده داشتند (همو، ۱۸۷).

برای پر کردن جای تقریباً خالی گرشاسپ در *شاهنامهٔ* فردوسی، اسدی طوسی منظومهٔ *گرشاسپ‌نامه* را سرود. اما باید توجه داشت که نقش گرشاسپ در این منظومه و *شاهنامهٔ* فردوسی و *اوستا* و متون دینی پهلوی با یکدیگر متفاوت است. اسدی بازگو کنندهٔ روایاتی است که برای گرشاسپ همان ارزشها را قائل است که در *شاهنامهٔ* فردوسی و پاره‌ای مآخذ دیگر برای رستم فرض شده است. چکیدهٔ داستان *گرشاسپ‌نامه* چنین است: جمشید پس از شکست از ضحاک به سیستان می‌گریزد و در آنجا به دختر شاه گورنگ دل می‌بازد و او را به زنی می‌گیرد و از وی دارای پسری می‌شود که او را تور نام می‌نهد، ولی چون در می‌یابد که ضحاک از جایگاه او آگاهی یافته است، نخست به هندوستان، و سپس به چین می‌گریزد؛ تا اینکه سرانجام در چین به چنگ ضحاک می‌افتد و با ارهٔ به دو نیم می‌شود. پس از جمشید، پسرش تور و همهٔ اخلاف او که به ترتیب شیدسپ، طورگ، شم و اثرط نام دارند، در سیستان فرمانروایی می‌کنند. تا آنکه از اثرط پسری می‌آید به نام گرشاسپ و از اینجا شرح داستان گرشاسپ آغاز می‌شود. او در ۱۴ سالگی به خواهش ضحاک که به مهمانی پدرش اثرط آمده بود، اژدهایی را می‌کشد و از همین زمان گرشاسپ به خدمت ضحاک در می‌آید و به هند لشکر می‌کشد و پس از بازگشت از آنجا به قیروان و سرزمینهای دیگر می‌تازد. منهراس دیو را می‌کشد و در این سرزمینها نیز چون هندوستان، شگفتیها می‌بیند. سپس به روم می‌رود و در آنجا دختر شاه روم را به زنی می‌گیرد و با برهمن رومی به گفت و گو می‌نشیند. پس از آن به ایران باز می‌گردد و مقارن مرگ پدر، به خدمت فریدون در می‌آید. از این پس نریمان برادر زادهٔ گرشاسپ نیز وارد داستان می‌شود و به نوبهٔ خود لشکرکشیها و دلیریها می‌کند. گرشاسپ در ۷۰۰ سالگی با شاه طنجه می‌جنگد و سرانجام در ۷۳۳ سالگی می‌میرد (نک: خالقی، «گردشی»، ۳۹۶-۳۹۷).

اسدی از مأخذ خود در نظم *گرشاسپ‌نامه* اشکارا سخن نگفته است. در آغاز منظومه می‌گوید: دربارهٔ گرشاسپ، نامه‌ای به یادگار از مهان وجود داشت که فردوسی در *شاهنامه* از آن یاد نکرده است؛ در حالی که داستان گرشاسپ نهالی است بررسته از همان درخت که

خشک، بی بار و پژمرده گشته است (ص ۱۹، بیت ۱، ص ۲۰، بیتهای ۱۶ـ ۱۸). اما نام این کتاب چه، و نویسندهٔ آن که بوده است؟ نویسندهٔ گمنام *تاریخ سیستان* (ص ۳ـ ۵) مطالبی دربارهٔ گرشاسپ نقل کرده که رئوس آن به همان ترتیب با *گرشاسپ‌نامهٔ* اسدی هماهنگ است، ولی او نیز در اینجا از مأخذ خود نام نبرده، و تنها آورده است که «قصهٔ گرشاسپ زیاد است و بـه کـتـاب او تـمـام گفتـه آیـد» (همـانجا). گـذشته از پـاره‌ای ناسازواریهای جزئی، از آنجا که روایت بنا نهادن شهر سیستان نیز در *تاریخ سیستان* (ص ۲ـ۴) و *گرشاسپ نامه* (ص ۲۶۷ـ ۲۶۹) با یکدیگر متفاوت است، می‌توان نتیجه گرفت که *گرشاسپ‌نامه* مأخذ *تاریخ سیستان* نیست و این دو از یک منبع مشترک دربارهٔ گرشاسپ سود جسته‌اند. نویسندهٔ *تاریخ سیستان* در جای دیگر (ص ۳۵ـ۳۷) به هنگام نقل روایت آتش کرکوی (موضوع آن گشودن دژ آذرگشسپ به دست کیخسرو و رستم است) می‌گوید: این روایت را از کتابی به نام *کتاب گرشاسپ* نگاشتهٔ ابوالمؤید بلخی (ﻫ م) برگرفته است. پس بر اساس این روایت می‌توان حدس زد که مأخذ *گرشاسپ‌نامه* نیز همین *کتاب گرشاسپ* یاد شده در *تاریخ سیستان* بوده است. اما آنچه پایه‌های این فرضیه را سست می‌کند، آن است که در *گرشاسپ‌نامه* از آتش کرکوی که به زمان کیخسرو و رستم مربوط است، سخنی در میان نیست و نویسندهٔ *تاریخ سیستان* درست به هنگام نقل همین روایت است که به نام مأخذ خود و نویسندهٔ آن آشکارا اشاره دارد. نویسندهٔ *تاریخ سیستان* در ۴ جای دیگر (ص ۱۳ـ۱۴، ۱۶ـ ۱۸) نیز مطالبی دربارهٔ شگفتیهای سیستان از ابوالمؤید بلخی نقل می‌کند که هیچ یک در *گرشاسپ‌نامه* که پر از شرح شگفتیهاست، نیامده است (نک: خالقی، همان، ۴۰۰ـ۴۰۲). اما از کتاب دیگر ابوالمؤید که بلعمی (ص ۱۳۲ـ۱۳۳) از آن با نام *شاهنامهٔ بزرگ* یاد می‌کند، مطالبی دربارهٔ جمشید نقل شده که دقیقاً با داستان جمشید در آغاز *گرشاسپ‌نامه* (ص ۲۱ به بعد) یکی است. خـالقی (همـان، ۴۰۳) چنین نتیجـه می‌گیرد کـه مـأخذ اسـدی در *گرشاسپ‌نامه* (نیز مأخذ *تاریخ سیستان*)، بخشی از *شاهنامهٔ* ابوالمؤید بلخی بوده است؛ ولی وی یادآور می‌شود (همان، ۴۰۳ـ ۴۰۵) که ناهمواریهایی نیز سد راه این فرضیه است، از جمله آنکه بنابر اخبار بلعمی (ص ۱۳۳) در *شاهنامهٔ* ابوالمؤید، سام نوادهٔ گرشاسپ است، ولی در *گرشاسپ‌نامهٔ* اسدی (ص ۳۲۸، بیتهای ۱۶ـ ۱۸، ص ۴۳۲، بیتهای ۱ـ۳) پسر برادر او. دیگر اینکه این پرسش بی پاسخ می‌ماند که چرا نویسندهٔ *تاریخ سیستان* هرجا مطلبی از ابوالمؤید گرفته، از او به نام یاد کرده است، اما درست آنجا که چکیدهٔ اخبار گرشاسپ را نقل می‌کند، نامی از نویسندهٔ مأخذ خود که او را ابوالمؤید می‌پنداریم، نیاورده است.

حاصل سخن: چنانکه از ابیات آغاز *گرشاسپ‌نامه* نیک بر می‌آید، مأخذ اسدی به احتمال فراوان کتابی بوده است مستقل دربارهٔ کارهای گرشاسپ نوشتهٔ ابوالمؤید بلخی که در *تاریخ سیستان* با عنوان *کتاب گرشاسپ* از آن یاد شده است. شاید *شاهنامهٔ بزرگ* نیز کتاب دیگری از ابوالمؤید بوده که گذشته از اخبار پهلوانانی چون نریمان، سام و کیقباد، اخبار گرشاسپ را نیز دربر داشته است (نک: *مجمل التواریخ*...، ۲). می‌توان گمان برد که اسدی طوسی روایاتی را از *کتاب گرشاسپ* ابوالمؤید، به ویژه آنهایی که به رستم، از نوادگان گرشاسپ مرتبط بوده، نادیده گرفته باشد؛ شاید بدان سبب که نمی‌خواسته است جهان پهلوان شناخته شده‌ای چون رستم به منظومهٔ او راه یابد و پهلوانیهای گرشاسپ را کم رنگ‌تر نماید. گویا به همین سبب اسدی روایت آتش کرکوی را که به کرده‌های رستم مربوط است و به روایت *تاریخ سیستان* (ص ۳۵ـ۳۷) در *کتاب گرشاسپ* ابوالمؤید بلخی بوده، از قلم انداخته است. همان کاری که به زعم اسدی (*گرشاسپ‌نامه*، ۱۹ـ۲۰)، فردوسی بدان دست یازید و در برابر رستم، قهرمانیهای گرشاسپ را آگاهانه نادیده گرفت.

اسدی (همان، ۲۱، بیت ۱) در آغاز داستان گرشاسپ می‌گوید:

سراینده دهقان مـوبد نژاد زگفت دگر موبدان کرد یاد

این سرایندهٔ دهقان موبد نژاد ظاهراً ربطی به ابوالمؤید بلخی ندارد و گویا همان راوی مأخذ اوست که در منظومهٔ اسدی باقی مانده است (نک: خالقی، «گردشی»، ۴۰۴). حاصل سخن آنکه اسدی، *گرشاسپ‌نامه* را ظاهراً بر اساس یک مأخذ مدون به رشتهٔ نظم کشیده است و چنین می‌نماید که بجز آرایشهای ادبی و صحنه‌پردازیها و وصفها، مطالب آن برساختهٔ ذهن شاعر نیست.

اسدی در اوایل *گرشاسپ‌نامه* با اینکه اذعان دارد که فردوسی در نغزگویی، گوی از پیشِ گویندگان دیگر ربوده است، ولی چنین می‌نمایاند که گرشاسپِ منظومهٔ او برتر از رستمِ *شاهنامهٔ* فردوسی است و می‌بالد به اینکه رستم بارها در نبردها شکست خورده، در حالی که گرشاسپ از همهٔ میدانهای رزم سربلند بیرون آمده است (ص ۱۹، بیت ۱ به بعد). خالقی به درستی یادآور می‌شود که خواست اسدی از این سخنان پایین آوردن ارزش *شاهنامه* نیست، بلکه بر آن است تا هم فردوسی را که از شیوهٔ سخن سرایی او پیروی کرده است، بستاید و هم هنر خود را تبلیغ کند؛ از آن رو که مبادا دیگران وی را مقلد محض فردوسی پندارند (همان، ۴۱۳ـ۴۱۴).

به گفتهٔ هانری ماسه، *گرشاسپ‌نامه* دارای عناصری است که در حماسهٔ ایرانی تازگی دارد. این عناصر عبارتند از: وصف سرزمینهای شگفت‌انگیز، پرسش و پاسخهای فیلسوفانهٔ گرشاسپ با دو حکیم و چیستان (ص 13-12). به نظر هانری ماسه، اسدی خود این عناصر را به اصل روایت گرشاسپ آمیخته است. ذبیح‌الله صفا نیز بر آن است که در آمیختن *گرشاسپ‌نامه* به افسانه‌های غلط آمیزی چون شگفتیهای جزایر گوناگون از لطف و رونق حماسی آن تا اندازه‌ای کاسته، و اسدی خواسته است با افزودن پاره‌ای بحثها مانند ستایش دین، وصف آسمان، صفت طبایع چهارگانه و بحث در مذهب فلاسفه، خشکی این داستان را از بین ببرد و بدان طراوت بخشد، اما راه به جایی نبرده است (ص ۲۸۵ـ۲۸۶). اگر مأخذ *گرشاسپ‌نامه* را همان کتاب منثور ابوالمؤید

بلخی دربارهٔ گرشاسپ بدانیم، بجز نقل قولهای پراکنده‌ای از آن در برخی منابع (نک: سطور پیشین)، آگاهی دقیقی از همهٔ مطالب آن در دست نیست. بنابراین، با توجه به ناآگاهی ما از مأخذ اسدی، دشوار بتوان گفت که هیچ یک از مباحث یاد شده در مأخذ اسدی نبوده، و شاعر آنها را خود به اصل روایت افزوده است. اصولاً مرزبندی میان اصل روایت و افزودگیهای بعدی شاعر در *گرشاسپ‌نامه*، همانند *شاهنامهٔ* فردوسی کاری است بس دشوار. اما پژوهش هانری ماسه در تمییز این ۳ عنصر از حماسهٔ ایرانی سخت درخور توجه است. ماسه (همانجا) بر آن است که بر خلاف *شاهنامهٔ* فردوسی، شگفتیها مجموعهٔ مفصلی را در *گرشاسپ‌نامه* تشکیل می‌دهد که جایگاه آنها در هند و اندونزی است و نمی‌توان از مقایسهٔ این بخش *گرشاسپ‌نامه* با مندرجات کتاب عجایب هند چشم پوشید. شاید اسدی از این کتاب که چند سالی پیش از سرودن *گرشاسپ‌نامه* نوشته شده، تأثیر پذیرفته باشد.

در *گرشاسپ‌نامه*، دو پرسش و پاسخ وجود دارد، یکی میان گرشاسپ و برهمن که بیشتر در هیأت شناسی است و سپس به بحث دربارهٔ روان آدمی می‌پردازد (ص ۱۲۷ به بعد) و دومین پرسش و پاسخ میان گرشاسپ و برهمنِ رومی است دربارهٔ روان و خرد (ص ۳۱۲ به بعد). به گفتهٔ ماسه، سرچشمهٔ بسیاری از اندیشه‌هایی که در این دو پرسش و پاسخ پیش کشیده می‌شود، آراء قدیم‌ترین فلاسفهٔ یونان در باب تشکیل عالم و یا آراء افلاطون، ارسطو و نو افلاطونیان است و با *رسائل اخوان الصفا* (تألیف: ح ۳۷۰ق/۹۸۰م) همانندیهایی دارد (ص 18-19). اما به درستی دانسته نیست که این اندیشه‌ها از طریق کدام یک از نویسندگان مسلمان به *گرشاسپ‌نامه* یا شاید به عبارت درست‌تر، مأخذ *گرشاسپ‌نامه*، راه یافته است. همچنین در این منظومه به موضوعات اخلاقی و اندرز توجه ویژه نشان داده شده که به احتمال فراوان از اندرزنامه‌های پهلوی سرچشمه گرفته است (نک: ص ۴۶۷: در *اندرزنامه سخن هرچه گفت...*).

در *گرشاسپ‌نامه* تعالیم اسلامی نیز دیده می‌شود، اما در اصل روایات کمتر راه یافته است. به مثل هرجا در رد بت‌پرستی سخن رفته است، بیشتر رنگ زردشتی دارد تا اسلامی. در یکجا گرشاسپ بتخانه‌های دشمن را به آتشکده تبدیل می‌کند (ص ۴۱۸، بیت ۲۷). نیز در آمیختگیهایی که میان اساطیر ایرانی و سامی در آغاز دورهٔ اسلامی صورت گرفته بوده، در *گرشاسپ‌نامه* راه یافته است. در یکجا زردشت همان ابراهیم پنداشته شده (ص ۴۴۱، بیت ۵۰)، و در جای دیگر، هود، پیامبر زمان جمشید شمرده شده است (ص ۳۶، بیت ۳۱). با اینهمه، اصالت پاره‌ای روایات *گرشاسپ‌نامه* را از طریق سنجیدن آنها با *اوستا* و ادبیات پهلوی می‌توان به خوبی نشان داد (نک: خالقی، «گردشی»، ۴۰۶-۴۱۲).

اسدی بی گمان از شیوهٔ سخن سرایی فردوسی سخت تأثیر پذیرفته است. بخشی از این تأثیر پذیری با بحر متقارب که با سبک حماسی پیوندی ناگسستنی یافته، مرتبط است. گاهی اسدی شیوهٔ فردوسی را در نمایش صحنه‌ها و وصفها عیناً تقلید کرده است. به مثل گفت وگوی طورگ با پدرش شیدسپ دربارهٔ پهلوانی به نام سرند در *گرشاسپ‌نامه* (ص ۴۶، بیت ۴۱ به بعد)، تقلیدی است از گفت وگوی رستم با پدرش زال دربارهٔ افراسیاب در *شاهنامهٔ* فردوسی (۶۴/۲، بیت ۲۶ به بعد؛ نیز نک: خالقی، همان، ۴۱۶-۴۱۷). برای نمونهٔ دیگر از تقلید آشکار از *شاهنامه* می‌توان به وصف شب اشاره کرد (نک: *گرشاسپ‌نامه*، ۲۵۰، بیت ۱۷ به بعد؛ قس: فردوسی، ۶/۵، بیت ۱ به بعد). نیز وصف خرد در *گرشاسپ‌نامه* (ص ۳۱۶، بیتهای ۱۲-۲۳) و وصف خرد در آغاز *شاهنامه* (۱۲/۱ به بعد) می‌تواند نمونه‌ای دیگر از توجه اسدی به *شاهنامه* باشد. اما به رغم اینهمه تأثیرپذیری، اسدی توانسته است بیش از دیگر پیروان فردوسی، به سبک مستقلی دست یابد.

ویژگیهای سبک او را می‌توان چنین برشمرد: ۱. اسدی به صنایع لفظی و تشبیهات و مبالغه‌های دور از ذهن، گرایش بسیار دارد و به شیوهٔ قصیده سرایان، از به کار بردن اصطلاحات علمی زمان خود روی گردان نیست؛ ۲. در *گرشاسپ‌نامه* به برخی از ویژگیهای لغوی و دستوری *شاهنامه* کمتر بر می‌خوریم، مانند به کار بردن «ابر»، «ابی»، «ابا» و به کار بردن حروف اضافهٔ مضاعفی چون: «به سر بر»، «به کوه اندرون»، «بر اندازه بر» و جز آن؛ ۳. اسدی بیش از فردوسی از واژگان نادر فارسی و کلمات تازی بهره برده است (نک: خالقی، همان، ۴۲۱-۴۲۲).

اسدی در *گرشاسپ‌نامه* از میان صنایع لفظی، انواع صنعت جناس (برای نمونه، نک: ص ۲۹۷، بیت ۱۷، ص ۳۰۵، بیت ۱، جم) و مبالغه (ص ۱۲۳، بیت ۱ به بعد، ص ۴۵۵، بیتهای ۵۰، ۵۶، جم) را بیشتر به کار برده است. اما بر خلاف *شاهنامه* که صنایع لفظی در آن طبیعی و پوشیده است، در *گرشاسپ‌نامه*، ساختگی است و آشکار (نک: خالقی، همان، ۵۱۷). اسدی در تصویر پردازی، مانند فردوسی بیشتر به صنعت تشبیه روی می‌آورد و این تشبیهات را می‌توان به تشبیهات حماسی و غیرحماسی بخش کرد. شاعر در تشبیهات حماسی، پیرو فردوسی است؛ ولی او که در صنعت مبالغه بیش از فردوسی اغراق می‌گوید، در صنعت تشبیه نیز بیش از او خیال پرداز است و گاه دامنهٔ خیال بافی را بدانجا می‌کشاند که مانند آن را باید ۶۰۰ سال پس از او در سبک هندی باز جست (برای برخی تشبیهات او، نک: ص ۲۹۴، بیت، ۴۱، ص ۴۰۴، بیت ۳۲، جم). می‌توان گفت که اسدی در صنعت تشبیه پیرو فردوسی و پیشرو نظامی است (خالقی، همان، ۵۲۳، ۵۲۴).

در *گرشاسپ‌نامه* وصفها را نیز می‌توان به دو گروه وصفهای حماسی و وصفهای غنایی بخش کرد و گاهی در یک وصف هر دو شیوه به هم آمیخته است. به مثل قطعه‌ای که در وصف اسب (نک: ص ۶۱، بیت ۲ به بعد) سروده شده، در ادب فارسی کم نظیر است؛ ولی این *توصیفات* اسدی، بیرون از چارچوب داستان زیباترند تا در چارچوب داستان (خالقی، همان، ۵۲۹، ۵۳۶).

در *شاهنامه*، پهلوانان هرگاه در مهلکه‌ای گرفتار می‌آیند، از خدا یاری می‌جویند، ولی گرشاسپ اسدی چنین نیست. در *شاهنامه* همه

چیز بر محور ایران می‌چرخد، ولی در *گرشاسپ‌نامه* به دور گرشاسپ.
یکی از ضعفهای کار اسدی این است که قهرمانان او بی‌چهره‌اند و خواننده با تصویری از منش پهلوانان او رو به رو نیست که بتواند آنان را خوب بشناسد و با ایشان انس بگیرد (خالقی، همان، ۵۳۴-۵۳۵؛ نیز نک: برتلس، ۴۴). اما درون مایهٔ شعر اسدی دربارهٔ مسائل اخلاقی و ادب، ساده، استوار و زیباست. او مطالب اندرزی مأخذ خویش را استادانه بازگو کرده است (خالقی، همان، ۵۵۲-۵۵۳). همهٔ اندیشه‌های خداشناسی اسدی را به سادگی می‌توان در *شاهنامه* بازیافت. به دیدهٔ اسدی، بهترین دانش در جهان، شناخت ایزد است (*گرشاسپ‌نامه*، ۱۴۶، بیت ۱۴)، هرچند بزرگی او را هیچ گاه نمی‌توان به درستی دریافت (همان، ۱۴۶، بیت ۱۵) و در زندگی هیچ گاه نباید امید از یزدان برید (همان، ۲۷۳، بیت ۹۵). خرد «سرِ گوهر است» و درستی و بینایی روان از اوست و جز ایزد از همه چیز برتر است (همان، ۱۴۸، بیت ۳۹، ص ۳۱۶، بیت ۱۲ به بعد).

گرشاسپ‌نامه در ۳ جلد به دست نوسری مهرجی پانا به زبان گجراتی ترجمه شده، و نسخه‌ای از آن با تاریخ ۱۱۸۹ یزدگردی/ ۱۸۲۰م موجود است. ترجمهٔ گجراتی این منظومه که در ۱۸۵۲م در هند به چاپ رسید، شاید بر اساس همین نسخه صورت گرفته باشد (نک: استوری، V(1)/88). نخستین بار کلمان هوار، بخش آغازین *گرشاسپ‌نامه* را در ۲٬۵۴۳ بیت تصحیح، و همراه با ترجمهٔ فرانسهٔ آن[1] در ۱۹۲۶م در پاریس منتشر کرد. *گرشاسب نامه* (ظاهراً گزیده) در ۱۳۰۷ق به کوشش میرزا محمد ملک الکتاب در بمبئی به‌چاپ سنگی رسید (نوشاهی، ۶۶۳/۱-۶۶۴). سرانجام، حبیب یغمایی همهٔ *گرشاسپ‌نامه* را تصحیح، و در ۱۳۱۷ش در تهران منتشر کرد. هانری ماسه، کار کلمان هوار را پی گرفت و بر اساس تصحیح یغمایی، کل *گرشاسپ‌نامه* را به فرانسه ترجمه کرد و در ۱۹۵۱م در پاریس به چاپ رسانید. رشید یاسمی اندرزها و بخشهای اخلاقی *گرشاسپ‌نامه* را استخراج، و با مقدمه‌ای در شرح حال اسدی در ۱۳۰۶ش در تهران منتشر کرد. همچنین جلال خالقی مطلق فهرستی از واژگان کتاب فراهم آورد و با عنوان «فرهنگ *گرشاسپ‌نامه*» در مجلهٔ *یغما* (۱۳۷۰ش، شم ۳۲، ص ۶۷ به بعد) به چاپ رسانید.

۲. *لغت فرس*. این کتاب کهن‌ترین لغت نامهٔ موجود فارسی دری است که در نیمهٔ سدهٔ ۵ق/۱۱م تألیف شده است. همچنین کهن‌ترین و غنی‌ترین گلچین اشعار سخن سرایان متقدم فارسی است که از دیوان اشعار آنان نشانی در دست نیست. در مقدمهٔ یکی از نسخه‌های این فرهنگ (نسخهٔ اساس چاپ اقبال)، گفتاری در خور توجه از اسدی، در سبب تألیف کتاب موجود است: «... غرض ما اندرین لغات پارسی است که دیدم شاعران را که فاضل بودند و لیکن لغات پارسی کم می‌دانستند و قطران شاعر کتابی کرد و آن لغتها بیشتر معروف بودند. پس فرزندم حکیم جلیل اوحد، اردشیر بن دیلمسپار النجمی الشاعر ادام الله عزه از من که ابومنصور علی بن احمد الاسدی الطوسی هستم، لغت نامه‌ای خواست چنانکه بر هر لغتی گواهی بود از قول شاعری از شعرای پارسی و آن بیتی بود، یا دو بیت...» (چ اقبال، ۱-۲).

از این گفتار نیک پیداست که: ۱. مقصود اسدی از لغات پارسی، زبان پارسی دری، یعنی گویش اهالی خراسان و ماوراءالنهر است که در زمان اسدی با ظهور سخن سرایان و نویسندگان نامداری چون بلعمی، دقیقی، کسائی و فردوسی، شهرت و غنای فراوان یافته بود؛ ۲. شاعرانی که اسدی بدانان اشاره دارد، گویا شعرای ناحیهٔ اران و آذربایجان بوده‌اند که با پارسی دری کمتر آشنایی داشته‌اند (نک: اقبال، «ط»)؛ ۳. پیش از اسدی، قطران تبریزی که به گفتهٔ ناصرخسرو «شعر نیک می‌گفت، اما زبان فارسی [= فارسی دری] نیکو نمی‌دانست» (ص ۹)، فرهنگی از لغات «معروف» فارسی تدوین کرده بود که به گفتهٔ محمد ابن هندوشاه نخجوانی (ص ۸)، ۳۰۰ لغت دربر داشت و نخستین فرهنگ لغات پارسی بود. بنابراین مقصود اسدی از گردآوری این واژه‌ها، تألیف کتاب لغت عام یا جامع نبوده، بلکه می‌خواسته است، تنها شماری از واژه‌هایی را که در نظم و نثر پارسی آن روزگار به کار می‌رفته، و نزد پارسی سرایان اران و آذربایجان آن روزگار «معروف» نبوده است، در مجموعه‌ای گرد آورد تا شاعران آن سرزمین را در فهم سخن دری و شعر گفتن بدان زبان به کار آید (نک: مجتبائی، ۵). نیز از این گفتار بر می‌آید که *لغت نامهٔ* قطران فاقد شاهد شعری برای لغات بوده است و شاید این شیوه نخستین بار در *لغت فرس* اسدی به کار گرفته شده باشد.

به درستی دانسته نیست که اسدی در تألیف *لغت فرس* از *لغت نامهٔ* قطران بهره برده است، یا نه و اگر بهره برده، میزان آن چه اندازه بوده است (نک: دبیرسیاقی، *فرهنگهای...*، ۱۹ به بعد).

صورت اصلی و اولیهٔ تألیف اسدی امروز در دست نیست و نسخه‌هایی که به این نام باقی مانده‌اند، در شمار لغات و نوع و میزان شواهد و تعریف لغات، چنان گوناگون و متفاوتند که باید آنها را نمونه‌هایی از تحریرهای مختلف این کتاب دانست. از بررسی این نسخه‌ها روشن می‌گردد که این مجموعه در اصل، از آنچه امروز در نسخه‌ها دیده می‌شود، بسیار کوچک‌تر بوده، و در دوره‌های بعد شاگردان اسدی و کاتبان *لغت فرس* هریک در تعریفها تصرف کرده، لغات دیگر بر اصل کتاب افزوده، و برای افزوده‌های خود، شواهدی تازه درج کرده‌اند. این معنی از مقدمهٔ نسخهٔ دانشگاه پنجاب که گرد آورندهٔ آن خود را از شاگردان اسدی معرفی می‌کند، آشکارا دریافته می‌شود (نک: مجتبائی، همانجا)؛ به ویژه آنکه در برخی نسخه‌های *لغت فرس* پاره‌ای شواهد از سخن سرایانی چون امیر معزی و ابوطاهر خاتون و جز آن نقل شده است که پس از عصر اسدی می‌زیسته‌اند (نک: هرن، ۳۶ به بعد).

در *لغت فرس*، واژه‌ها بر اساس حروف انجام آنها مرتب شده است و هر حرف بابی را تشکیل می‌دهد (باب الالف، باب الباء و...)، اما واژه‌های ذیل هر باب بر پایهٔ حروف الفبا مرتب نگشته، و حتیٰ گاه ترتیب

1. *Le livre de Gerchâsp.*

الفبایی آخر لغات نیز رعایت نشده است (برای نمونه‌هایی از این واژه‌ها، نک: مجتبائی، ۶). بسیاری از فرهنگ نویسان فارسی پس از اسدی، چه مستقیم و چه غیر مستقیم از *لغت فرس* بهره برده‌اند و تأثیر آن در بسیاری از فرهنگهایی که از آن پس در ایران، هند و آسیای صغیر تدوین شده، به خوبی نمایان است.

نخستین بار *لغت فرس* به کوشش پاول هرن در ۱۸۹۷م در گوتینگن به چاپ رسید. این چاپ بر اساس یگانه نسخهٔ شناخته شده در آن زمان، یعنی نسخهٔ کتابخانهٔ واتیکان (مورخ ۷۳۳ق) انجام گرفت و هرن برای تصحیح آن به فرهنگهای دیگر فارسی مانند *معیار جمالی*، *فرهنگ جهانگیری* و *مجمع الفرس* سروری مراجعه کرده است (مجتبائی، همانجا)؛ سپس عباس اقبال با استفاده از ۳ نسخهٔ دیگر از *لغت فرس* و نیز چاپ هرن کتاب را تصحیح، و در ۱۳۱۹ش در تهران منتشر کرد. در ۱۳۳۶ش دبیرسیاقی با بهره‌گیری از چاپ هرن و تصحیحات علی‌اکبر دهخدا در حواشی آن و نیز چاپ اقبال، *لغت فرس* را از نو تصحیح کرد و در تهران به چاپ رسانید (نک: دبیرسیاقی، مقدمه، ۸). سرانجام، این کتاب به کوشش فتح الله مجتبائی و علی اشرف صادقی با استفاده از ۱۱ نسخه، در ۱۳۶۵ش در تهران انتشار یافت. نسخهٔ اساس چاپ اخیر، نسخهٔ موجود در دانشگاه پنجاب است که به سده‌های ۱۰ و ۱۱ق تعلق دارد، ولی ویژگیهای املایی و سیاق عبارات آن حاکی است که از روی نسخه‌ای بسیار کهن نوشته شده است (نک: مجتبائی، ۱۰، ۱۵).

۳. مناظرات. مناظره نوعی قصیده است که به جای تغزل و تشبیب با بحثی میان دو یا چند طرف از جنس انسان، حیوان، نبات یا جماد شروع می‌شود و در پایان طرفی طرفِ دیگر را مجاب می‌کند و یا میان آنها آشتی می‌افتد و سپس مانند قصیده به کمک بیتی که تخلص می‌نامند، شاعر موضوع سخن را به مدح ممدوح می‌کشاند. این قالب شعری پیش از اسدی در شعر فارسی و عربی یا بی سابقه بوده، و یا نمونه‌ای از آن باقی نمانده است، اما چنانکه قطعهٔ «درخت آسوریک» (مناظرهٔ بز و درخت خرما) نشان می‌دهد، مناظره در ادبیات پهلوی وجود داشته است (نک: خالقی، «اسدی طوسی»، ۶۷۱-۶۷۲).

از اسدی، ۵ مناظره با عناوین «عرب و عجم»، «مسلمان و گبر»، «شب و روز»، «آسمان و زمین» و «رمح و قوس» باقی مانده، و کامل‌ترین صورت آنها، چه از لحاظ شمار این مناظره‌ها و چه از نظر شمار ابیات، در جنگ *دقائق الاشعار* آمده است (همان، ۶۷۴-۶۷۵). برخی از آنها در منابعی چون *تذکرة الشعرای* دولتشاه سمرقندی (ص ۳۶-۳۷) و *مجمع الفصحاء* هدایت (۱/۲۸۸-۲۹۶) نیز پراکنده است.

بر سنجی میان این ۵ مناظره با یکدیگر و نیز مناظرات با *گرشاسب‌نامه* نشان می‌دهد که سرایندهٔ هر ۵ مناظره همان سرایندهٔ *گرشاسب‌نامه* است (برای تفصیل، نک: برتلس، ۱۸-۱۹؛ یغمایی، ۱۱؛ خالقی، همان، ۶۷۷-۶۷۸، «گردشی»، ۳۹۲-۳۹۵). از این مناظرات دو مناظرهٔ «مسلمان و گبر» و «عرب و عجم» از نظر هنر شعری ناپخته است و در مرتبهٔ فروتری قرار دارد (نک: برتلس، ۱۶-۱۷).

مناظرات اسدی، در شعر فارسی تأثیر شگرفی برجای نهاد و از آن پس بسیاری از شاعران به تقلید از او اشعاری در قالب مناظره سرودند، از آن جمله‌اند: دو مناظره با عنوان «تیغ و قلم» از فخرالدین، مدیحه سرای ملکشاه سلجوقی (حک ۴۶۵-۴۸۵ق)؛ مناظرهٔ میان نقاشان رومی و چینی اسکندر و خاقان چین دربارهٔ هنر نقاشی و معماری در *اسکندرنامهٔ* نظامی؛ مناظرهٔ آسمان و زمین، در منظومهٔ عرفانی «گوی و چوگان» منسوب به عارفی؛ مناظرهٔ «نیزه و کمان» در منظومهٔ *شاه و گدا* از هلالی (مق ۹۳۹ق)؛ «مناظره بین پدر و ۶ پسرش» در *الٰهی نامهٔ* عطار (نک: اته، ۴۲-۴۳؛ خالقی، «اسدی طوسی»، ۶۷۳-۶۷۴). باب مناظره در ادب عربی نیز راه یافت و اته به معروف‌ترین آنها که همگی به نثر، و تاریخ تألیف آنها متأخرتر از مناظرات اسدی است، اشاره کرده است (نک: «دربارهٔ مناظرات»، 53-52). با توجه به شباهتهای مهمی که میان مناظرات فارسی و اروپایی وجود دارد، اته حدس می‌زند که این قالب ادبی یا از راه اسپانیا و یا مستقیم طی جنگهای صلیبی، در ادبیات اروپا، به ویژه در ادبیات انگلیسی راه یافته است (همان، 51).

نخستین بار، هرمان اته، متن ۳ مناظرهٔ اسدی را به نامهای «شب و روز»، «رمح و قوس» و «آسمان و زمین» بر اساس جنگ *دقائق الاشعار* تصحیح کرد و در «مذاکرات کنگرهٔ خاورشناسان»، در برلین به چاپ رساند (نک: همان، 16 به بعد). سپس جلال خالقی مطلق، هر ۵ مناظرهٔ اسدی را بر اساس همان *دقائق الاشعار* و با استفاده از ضبط برخی مناظرات مندرج در *تذکرة الشعراء* دولتشاه و *مجمع الفصحاء* هدایت تصحیح، و در *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی* (۱۳۵۷ش، س ۱۴، شم ۵۳، ص ۶۸ به بعد) منتشر کرد.

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان و جنات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ اته، هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمهٔ رضازادهٔ شفق، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اسدی طوسی، علی، *گرشاسب‌نامه*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ همو، *لغت فرس*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۹ش؛ همان، به کوشش فتح الله مجتبائی و علی اشرف صادقی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، «مناظرات»، به کوشش جلال خالقی مطلق، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی*، ۱۳۵۷ش، س ۱۴، شم ۱؛ همو، *مؤخرة الابنیة* ابومنصور موفق هروی، چ تصویری، تهران، ۱۳۴۴ش؛ اقبال، عباس، مقدمه بر *لغت فرس* (نک: هم، اسدی طوسی)؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمهٔ فتح الله مجتبائی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ برتلس، ی. ا.، *تاریخ ادبیات فارسی، از دوران فردوسی تا پایان عهد سلجوقیان*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ بلعمی، محمد، *تاریخ*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *تاریخ دولة آل سلجوق*، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ بهار، محمدتقی، *سبک شناسی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ حشری تبریزی، محمدامین، *روضهٔ اطهار*، به کوشش عزیز دولت آبادی، تبریز، ۱۳۷۱ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خالقی مطلق، جلال، «اسدی طوسی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی*، ۱۳۵۶ش، س ۱۳، شم ۴؛ همو، «گردشی در گرشاسب‌نامه»، *ایران نامه*، ۱۳۶۲ش، س ۱، شم ۳ و ۴؛ دبیرسیاقی، محمد، *فرهنگهای فارسی*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، مقدمه بر *لغت فرس* (نک: هم، اسدی طوسی)؛ دولتشاه سمرقندی،

تذکرة الشعراء، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۰م؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ رشید وطواط، محمد، حدایق السحر فی دقایق الشعر، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۰۸ش؛ ریپکا، یان، تاریخ ادبیات ایران، ترجمهٔ عیسیٰ شهابی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ سجادی، ضیاءالدین، کوی سرخاب تبریز و مقبرة الشعراء، تهران، انجمن آثار ملی؛ سروری، محمدقاسم، مجمع الفرس، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شیرانی، حافظ محمود، «اسدی طوسی»، مقالات، به کوشش مظهر محمود شیرانی، لاهور، ۱۹۷۰م؛ صفا، ذبیح الله، حماسه سرایی در ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش برتلس، مسکو، ۱۹۶۶م؛ فروزانفر، بدیع الزمان، سخن و سخنوران، تهران، خوارزمی؛ قزوینی، محمد، بیست مقاله، تهران، ۱۳۳۲ش؛ قطران تبریزی، دیوان، به کوشش محمد نخجوانی، تبریز، ۱۳۳۳ش؛ کریستن سن، آرتور، کیانیان، ترجمهٔ ذبیح الله صفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ کسروی، احمد، شهریاران گمنام، تهران، ۱۳۳۵ش؛ گلچین معانی، احمد، تاریخ تذکره‌های فارسی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ مجتبائی، فتح‌الله و علی اشرف صادقی، مقدمه بر لغت فرس (نک: هم، اسدی طوسی)؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ محبوبی اردکانی، حسین، مقدمه بر الابنیه، تهران، ۱۳۴۶ش؛ ناصرخسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، صحاح الفرس، به کوشش عبدالعلی طاعتی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نظامی گنجوی، هفت پیکر، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نفیسی، سعید، نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نوشاهی، عارف، فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی و کمیاب کتابخانهٔ گنج بخش، اسلام آباد، ۱۳۶۵ش/۱۹۸۶م؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحاء، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ هرن، پاول، مقدمه بر لغت فرس، ترجمهٔ منوچهر امیرمکری، ضمیمهٔ لغت فرس، چ دبیرسیاقی (نک: هم، اسدی طوسی)؛ یغمایی، حبیب، مقدمه بر گرشاسب‌نامه (نک: هم، اسدی طوسی)؛ نیز:

Bertel's, E. E., «Pyatoe munazira Asadi Tusskogo», *Istoriya literatury i kul'tury Irana*, Moscow, 1988; Chaĭkin, K. I., «Asadi Starshiĭ i Asadi mladshiĭ», *Sb. Ferdausi*, Leningrad, 1934; Ethé, H., *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtû Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1889; id, «Ueber persische Tenzonen», *Verhandlungen des fünften International Orientalisten-Congresses*, Berlin, 1881; Massé, H., introd. *Le livre de Gerchâsp*, Paris, 1951; Storey, C. A., *Persian Literature*, Leiden, 1984.

ابوالفضل خطیبی

إسراء، نک: معراج.

إسراء، هفدهمین سورهٔ قرآن مجید، دارای ۱۲ رکوع، ۱۱۱ (یا ۱۱۰) آیه، ۱٬۵۶۳ کلمه و ۶٬۴۶۰ حرف.

سورهٔ إسراء یا أسریٰ از دیرباز با این دو نام شهرت داشته، و وجه تسمیهٔ آن، افتتاح سوره با آیهٔ إسراء بوده است. اما محدثان، این سوره را غالباً سورهٔ بنی‌اسرائیل می‌نامیده‌اند (نک: بخاری، ۲۲۳/۵؛ سیوطی، *الدر*، ...، ۱۳۶/۴؛ طبری، ۲/۱۵؛ حویزی، ۹۷/۳)، زیرا صدر و ذیل آن (آیات ۲، ۱۰۱ـ۱۰۴) به بیان سرگذشت و سرنوشت قوم بنی‌اسرائیل، به شیوه‌ای متفاوت با دیگر مواضع *قرآن* کریم، اختصاص یافته است (نیز نک: اندرابی، گ ۵۰ ب؛ فیروزآبادی، ۲۸۸/۱). این سوره، با لحاظ کلمهٔ آغازین آن، سورهٔ «سبحان» نیز نامیده شده است (نک: ابن کثیر، ۲/۳؛ سیوطی، *الاتقان*، ۱۹۳/۱).

سورهٔ اسراء از نظر ترتیب نزول در روایات مختلف در ردیفهای ۴۶ تا ۵۰ جای گرفته، و بنا به روایت مشهور، پنجاهمین سورهٔ *قرآن* کریم است که پس از سوره‌های شعراء، نمل و قصص و پیش از سوره‌های یونس، هود و یوسف نازل شده است (مثلاً نک: ابن ندیم، ۲۸ـ ۲۹؛ طبرسی، ۴۰۵/۱۰؛ سیوطی، همان، ۴۳/۱؛ دروزه، ۱۴/۱).

سورهٔ اسراء را همگان مکّی دانسته‌اند (مثلاً نک: طوسی، ۴۴۳/۶؛ فیروزآبادی، همانجا)، جز آنکه برخی از مفسران آیاتی چند از این سوره (آیات ۲۶، ۳۲ـ۳۳، ۵۷، ۶۰، ۷۳ـ۸۱، ۸۵، ۸۸، ۱۰۷) را استثنا کرده‌اند (طبرسی، ۳۹۳/۶؛ قرطبی، ۲۰۳/۱۰؛ فخرالدین رازی، ۱۴۵/۱۹؛ سیوطی، همان، ۶۰/۱) و بعضی دیگر، بر مکی بودن تمامی آیات سوره تأکید کرده‌اند (نک: طوسی، طبرسی، فیروزآبادی، همانجاها؛ نیز نک: قرطبی، ۲۸۲/۱۰، ۲۸۶؛ طباطبایی، ۵/۱۳ـ۶). عبدالله بن مسعود نیز در روایتی، سورهٔ اسراء را همراه با ۳ (در برخی منابع ۵) سورهٔ پس از آن در ترتیب تلاوت، قدیم‌ترین سوره‌های نازل شده در مکه دانسته، و به تعبیر خودش «العِتاق الاُوَل» نامیده است (بخاری، نیز سیوطی، *الدر*، همانجاها؛ زرکشی، ۲۵۸/۱). با اینهمه، باید گفت سورهٔ اسراء، همانگونه که در تعبیر مشهور ابن عباس از اصطلاح «مکّی» آمده است (طبرسی، ۴۰۵/۱۰؛ سیوطی، *الاتقان*، ۴۲/۱)، تنها به سبب نزول آیهٔ نخستین آن در مکه، به عنوان یک سورهٔ مکی شهرت یافته، و اصطلاحاً زیر عنوان «مائُشبهُ نزولَ المَدَنیّ فی المکّی» (نک: زرکشی، ۱۹۲/۱؛ سیوطی، همان، ۳۶/۱) قرار می‌گیرد، چه شیوهٔ بیان و مضامین و مندرجات سوره بیشتر با حوادث و وقایع سالهای پایانی عهد رسالت همخوانی دارد (نک: دنبالهٔ مقاله) و تفاوت آشکار وزن و آهنگ کلمهٔ پایانی آیهٔ یکم سوره: «البصیر» نیز با تمامی دیگر آیات سوره: «وکیلاً»، «شکوراً»، ...، «خشوعاً» و «تکبیراً» در خور دقت است (نیز نک: فیروزآبادی، همانجا).

سورهٔ اسراء، بلندترین سوره از مجموعهٔ ۷ سوره‌ای است که با مشتقات «تسبیح» آغاز شده‌اند و در روایات پیامبر اکرم (ص) عنوان «مُسَبِّحات» (اندرابی، گ ۴۰، ب؛ سیوطی، همان، ۲۰۱/۱) به آنها داده شده است. موضوع اصلی در این مجموعه «مقامات پیامبر اکرم (ص) و امتیازات *قرآن کریم*» است که در هر سوره جنبه‌ای از آن تفصیل می‌یابد.

سورهٔ اسراء اسلوب بیانی ویژه‌ای دارد. در این سوره، موضوعات اصلی و فرعی با تناوبهای منظم و بازگشتهای متعدد به هر مطلب، در اثنای یکدیگر، به رشتهٔ بیان کشیده شده‌اند (در این باره، نک: طبرسی، ۴۰۲/۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۲۶). موضوع اصلی سورهٔ إسراء، ویژگیهای رسالت پیامبر اکرم (ص) به عنوان خاتم پیامبران و ویژگیهای هدایت *قرآن* کریم به عنوان آخرین کتاب آسمانی است (نک: قطب، ۲۹۹/۵). شرح ویژگیهای رسالت آن حضرت با سخن از إسراء آغاز می‌شود (آیهٔ ۱)؛ در پی، مجموعه‌ای از فرمانهای اساسی و رهنمودها، قلب پیامبر اکرم (ص) به عنوان گنجینه‌ای از حکمتهای وحی الٰهی مورد اشاره قرار می‌گیرد (آیهٔ ۳۹)؛ برخوردهای غیر منصفانهٔ معاندان نشانهٔ بارز درماندگی آنان در برابر عظمت مقام آن حضرت دانسته می‌شود (آیه‌های ۴۷ـ ۴۸)؛ برتری پیامبر اکرم (ص) بر دیگر انبیا، مطرح

می‌گردد (آیهٔ ۵۵)؛ مراتب ثبات و استقامت پیامبر اکرم(ص) یادآوری می‌شود (آیه‌های ۷۳ـ ۷۵)؛ بی‌نیازی پیامبر (ص) از ارائهٔ معجزات گوناگون به درخواست مشرکان، مورد تأیید قرار می‌گیرد (آیه‌های ۹۰ـ ۹۳)؛ «فضلِ کبیر» خداوند نسبت به آن حضرت عنوان می‌شود (آیهٔ ۸۷)؛ و به پیامبر اکرم (ص) توصیه می‌شود که گواهی خداوند را برای اثبات حقانیت و صدق دعوت خویش بسنده بداند (آیهٔ ۹۶).

در این سوره، بیان ویژگیهای هدایت آخرین کتاب آسمانی نیز با اشارهٔ فحوایی آیهٔ اِسراء (آیهٔ ۱) به نزول کتاب بر پیامبر اکرم (ص) (قس: کهف/۱/۱۸) آغاز می‌شود؛ *قرآن* کریم به عنوان جامع‌ترین و برترین منشور هدایت الٰهی بیانگر همهٔ دانستنیهای لازم برای راهنمایی بشر معرفی می‌شود (آیه‌های ۹، ۱۲؛ نیز نک: طبرسی، ۴۰۲/۶)؛ از دوری جستن منکران از *قرآن* و رسول خدا(ص) سخن به میان می‌آید (آیهٔ ۴۱) و علت گریختن آنان، توحیدی بودن مضامین *قرآن* کریم و دعوت آن حضرت عنوان می‌شود (آیه‌های ۴۵ـ۴۶)؛ از راز و رمزهای فراوان *قرآن*، «شجرهٔ ملعونه» نمونه آورده می‌شود (آیهٔ ۶۰)؛ *قرآن* به عنوان شفا و رحمت برای اهل ایمان، و زیان و خسارت برای ستم پیشگان مطرح می‌شود (آیهٔ ۸۲)؛ انزال *قرآن* مظهر لطف و عنایت خداوند نسبت به خاتم پیامبران دانسته می‌شود (آیه‌های ۸۶ـ۸۷)؛ و از ناتوانی انس و جن از آوردن کتابی به مانند *قرآن*، سخن به میان می‌آید (آیهٔ ۸۸)؛ بار دیگر، بر شمول *قرآن* بر انواع دانستنیها، در عین پافشاری مردمان بر ناسپاسی و حق ناشناسی، تأکید می‌شود (آیهٔ ۸۹)؛ بر حقانیت و اصالت *قرآن* در مبدأ انزال و مقصد نزول آن تصریح می‌شود (آیهٔ ۱۰۵)؛ حکمت نزول و ابلاغ تدریجی *قرآن* با کنایه بیان می‌شود (آیهٔ ۱۰۶)؛ کُرنش فرزانگان اهل کتاب به هنگام استماع آیات *قرآن* بر حقانیت و اصالت الٰهی و آسمانی آن گواه می‌آید؛ و در پایان، *قرآن* بی‌نیاز از مردمان، و مردمان نیازمند ایمان به *قرآن* اعلام می‌گردد (آیه‌های ۱۰۷ـ۱۰۸).

دیگر مندرجات سوره، زمینه، مقدمات، نتایج و حواشی بیان موضوعات اصلی است. شاخص‌تر از همه آنکه موضوع تسبیح و ستایش خداوند در این سوره، با آنکه از «مسبّحات» است، در ۳ آیه از ۵ آیه که بدان پرداخته، با تعبیرات «سبحان الذی اسریٰ...» (آیهٔ ۱)، «... قُل سبحانَ ربّی...» (آیهٔ ۹۳) و «یقولون سبحان ربّنا...» (آیهٔ ۱۰۸)، بیان شده، و در هر ۳ موضع، فرع بر تبیین مقام و جایگاه پیامبر اکرم (ص) و *قرآن* کریم است (نیز نک: قطب، ۲۹۹/۵؛ طباطبایی، ۵/۱۳). یادکرد موسیٰ (ع) و بنی‌اسرائیل، فرع بر مضمون آیهٔ اسراء، و اشاراتی تاریخی جهت تکمیل مدلول آن، و به گونهٔ مقدمه‌ای برای مضامین اواخر سوره است (آیه‌های ۱۰۱ـ۱۰۴)؛ یادکرد نوح (ع) (آیهٔ ۳) به صورت معترضه در میان آیات مربوط به بنی‌اسرائیل آمده است، بحث از شتاب زدگی جبلّی انسان، واسطه‌ای میان مفاهیم *قرآن* شناختی در آیات قبلی (آیهٔ ۱۱) و آیات بعدی سوره (آیه‌های ۴۱، ۸۹، ۱۰۶) است (قس: قیامت/ ۱۶/۷۵ـ ۱۹). اشاره به نامهٔ عمل (آیه‌های ۱۳ـ۱۴)، تعیین کنندگی انبیا و دعوتشان در رویدادهای مهم جوامع بشری، بار دیگر یادکرد نوح (ع) به عنوان نمونه (آیهٔ ۱۷)، تعریف دنیا و آخرت و مقایسهٔ درجات و سنتهای حاکم بر آن دو (آیه‌های ۱۵ـ۲۰) دامنه‌های بیان آیات صدر سوره (آیه‌های ۲ـ ۸) و مقدمه‌ای برای گزیده‌های جامع حکمتهای وحی الٰهی است (آیه‌های ۲۲ـ۳۸) که رشتهٔ سخن را به تبیین جایگاه *قرآن*، به عنوان دربر دارندهٔ جوامع حکمت الٰهی (آیهٔ ۳۹) متصل می‌گردانند. ذکر نمونه‌هایی از تعلیم و تربیت اسلامی بر اساس اعتقاد به توحید و معاد در مقام اصلاح اندیشه و عمل جوامع بشری (آیه‌های ۴۹، ۵۴، ۵۶ ـ ۵۸) و نیز داستان آدم (ع) و ابلیس با ذیل و دنبالهٔ آن (آیه‌های ۶۱ ـ۷۰) همراه با اشارات مجدد به دنیا و آخرت و مقایسهٔ آن دو (آیه‌های ۷۱ـ۷۲، قس: ۱۳ـ۲۲) برای آیات قبلی و بعدی سوره جنبهٔ توضیحی دارند (نیز نک: قطب، ۲۹۸/۵ به بعد).

در نیمهٔ اول سورهٔ اسراء، منشور جامعی مشتمل بر ۲۵ حکمت الٰهی مطرح شده است که پایه و مایهٔ تعالیم و معارف همهٔ ادیان آسمانی دانسته می‌شود (نک: آیه‌های ۲۲ـ۳۸)، چنانکه آورده‌اند ابن عباس این مجموعهٔ آیات را با ۱۰ آیه از *تورات* [ده فرمان] منطبق می‌دانسته، و می‌گفته است که تمامی *تورات* در این قسمت از سورهٔ بنی‌اسرائیل آمده است (زمخشری، ۶۶۸/۲؛ سیوطی، *الدر*، ۱۸۲/۴). عبارت «لَتُفْسِدُنَّ فی الارض مرّتین» (آیهٔ ۴)، از جهت فراوانی اختلاف نظر مفسران در باب مدلول و مفهوم آن، در *قرآن* کریم کم نظیر است (نک: طبرسی، ۳۹۹/۶ـ۴۰۰). همچنین دربارهٔ تفسیر و تأویل «شجرهٔ ملعونه» و نیز «رؤیای صادقهٔ» پیامبر اکرم (ص) که در آیهٔ ۶۰، عنوان شده است، اقوال، نظریات و روایات بسیار گوناگون آمده است (برای نمونه، نک: سیوطی، همان، ۱۹۱/۴ـ۱۹۲؛ حویزی، ۱۷۹/۳ـ۱۸۲).

آیهٔ ۸۱ سوره و دو آیهٔ قبل و بعد از آن، متضمن نوید فتح مکه به پیامبر اکرم (ص) و بشارت ورود آن حضرت به مکه با علامت و موفقیت و ظهور حق و اُفول باطل است (قس: فتح/ ۱/۴۸، ۲۷؛ نیز نک: اسراء/ ۶۰/۱۷)؛ چنانکه آورده‌اند پیامبر اکرم (ص) در فتح مکه، هنگام به زیر افکندن بتها در خانهٔ کعبه به این آیه مترنّم بوده‌اند (بخاری، ۲۲۸/۵؛ مسلم، ۵۶/۴ـ۵۷؛ ابن هشام، ۵۹/۴).

گفتنی است، همچنانکه صدر سوره مشتمل بر انذار و اخطار به یهود است (آیه‌های ۲ـ ۸)، با تدبّر در مضامین سوره و با توجه به روایات اسباب نزول، می‌توان دریافت که در آیات ذیلِ سوره (آیه‌های ۷۳ـ۷۷) نیز این نکته فاش شده است که یهودیان با منافقان مدینه هم قسم شده بودند (نک: منافقون، ۸/۶۳؛ نیز نک: قِتال/۱۳/۴۷) تا به هنگام مراجعت پیامبر اکرم(ص) از غزوهٔ تبوک از ورود ایشان به مدینه ممانعت به عمل آورند و ناگزیر آن حضرت را متوجه سرزمین شام گردانند، تا پایگاه اسلام در مدینه متزلزل گردد (واحدی، ۲۳۹؛ سیوطی، «لباب...»، ۲۳۴/۱). با افزودن این آیات بر سورهٔ اسراء که به گمان کاتبان وحی، پیش از آن مختوم گردیده بود (نک: قرطبی، ۳۰۱/۱۰؛ سیوطی، همانجا)، پیامبر اکرم(ص) همگان را از آن توطئه آگاه گردانید و این هشداری سخت به یهود و هم پیمانانشان بود که هر گاه در صدد اخراج پیامبر اکرم

(ص) و مسلمانان از مدینه برآیند، دیری نخواهند پایید و خود آنان نیز سرنوشتی مشابه فرعونیان خواهند یافت (نک: آیهٔ ۱۰۳؛ قس: آیه‌های ۵-۷).

آخرین آیهٔ سورهٔ اسراء (آیهٔ ۱۱۱) را پیامبر اکرم(ص) «آیة العزّ» نامیده‌اند (احمد بن حنبل، ۴۳۹/۳-۴۴۰؛ قرطبی، ۳۴۵/۱۰) و گفته‌اند همینکه پسر بچه‌ای از بنی عبدالمطلب زبان باز می‌کرد، آن حضرت آیة‌العز را به او تعلیم می‌فرمودند (ابوالسعود، ۲۰۱/۵) و نیز هر گاه بار سفر می‌بستند، این آیه را می‌خواندند (احمدبن حنبل، ۴۳۹/۳). نیز گویند آیة‌العز همانگونه که خاتمهٔ این سورهٔ قرآن است، خاتمهٔ *تورات* نیز بوده است (قرطبی، همانجا).

سورهٔ اسراء، با سورهٔ کهف ــ که در ترتیب تلاوت پس از آن قرار گرفته است ــ همخوانیها و همانندیهای قابل توجهی دارد، چنانکه شمار رکوعات، آیات، کلمات و حروف آن دو (نک: فیروزآبادی، ۲۸۸/۱، ۲۹۷) بسیار به هم نزدیک، و اسلوب و مضمون آیه‌های آغازین و پایانی آن دو مشترک، و آیات متعددی از این دو سوره با یکدیگر همانندیهای لفظی و همخوانیهای مضمونی دارند (برای نمونه، نک: اسراء، ۹/۱۷، ۵۰، ۵۴؛ به ترتیب، قس: کهف/۲/۱۸، ۶۱، ۸۹). با اینهمه، اتصال و انسجام مضمونی و فحوایی سورهٔ اسراء با سورهٔ نحل، سورهٔ مجاور و «زوج» آن، بسی مشهودتر است (برای نمونه، نک: اسراء/ ۱/۱۷، ۱۱، ۱۲، ۱۶، ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۶۵، ۸۲، ۸۸، ۱۰۷؛ به ترتیب، قس: نحل/۱/۱۶، ۴، ۱۲، ۹۰، ۷۳، ۶۵، ۹۸-۹۹، ۶۹، ۱۰۳، ۴۹).

مآخذ: ابن کثیر، اسماعیل، *تفسیر القرآن*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوالسعود، محمد، *تفسیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اندرابی، احمد، *الایضاح فی القراءات*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ حویزی، عبدعلی، *تفسیر نور الثقلین*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۵ق؛ دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ زرکشی، محمد، *البرهان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۲م؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ سیوطی، *الاتقان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *الدر المنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ همو، «لباب النقول»، در حاشیهٔ *تفسیر جلالین*، استانبول، دارالدعوه؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، تهران، ۱۳۸۶ق؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، صیدا، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ طبری، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ فیروزآبادی، محمد، *بصائرذوی التمییز*، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ *قرآن مجید*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش موسی شاهین لاشین و احمد عمر هاشم، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ واحدی، علی، *اسباب النزول*، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م.

محمدعلی لسانی فشارکی

اَسْرارُ التَّوحید، نک: ابوسعید ابوالخیر.

اَسْرارْدَدِه، محمد (۱۱۶۲-۱۲۱۱ق/۱۷۴۹-۱۷۹۶م)، فرزند احمد بی‌زبان، شاعر، تذکره نویس و از درویشان سلسلهٔ مولویه.

وی در استانبول زاده شد و همانجا به تحصیل پرداخت و علاوه بر فارسی و عربی، زبانهای یونانی، لاتین و ایتالیایی را نیز فرا گرفت (بانارلی، 789؛ لوند، I/348). نخست قصد آن داشت که به تدریس بپردازد، ولی پس از آشنایی با شیخ غالب (۱۱۷۱-۱۲۱۳ق) از سر صدق و اخلاص به طریقت مولویه پیوست و در مولوی خانهٔ غلطهٔ (گالاتا) استانبول به تکمیل تحصیلات مشغول شد و پس از سپری کردن دورهٔ ریاضت، به‌مقام «درویشی و دَدَگی» رسید و در زمرهٔ یاران صمیمی و مریدان نزدیک شیخ غالب درآمد (اورال، 34؛ *میدان لاروس*، IV/381). از آن پس لحظه‌ای از مرشد خود جدا نشد و در حجرهٔ کوچکی در مولوی خانهٔ غلطه اقامت گزید و باقی عمر کوتاهش را به سرودن اشعار صوفیانه گذراند (لوند، همانجا) و سرانجام، در ۴۹ سالگی، پیش از شیخ خویش وفات یافت و در مولوی خانهٔ غلطه به خاک سپرده شد (بانارلی، همانجا).

تنها نکتهٔ مهم زندگی اسرارده دوستی و صمیمیت عمیقی بود که بین او و شیخ غالب وجود داشت. وی در بسیاری از اشعار خود با تحسین و احترام از مرشدش یاد کرده است. مرثیهٔ زیبایی که شیخ غالب در سوگ مرگ نابهنگام او سروده، نشان دهندهٔ علاقه و دلبستگی متقابل آنهاست (گیب، IV/207).

اسراردده از شعرای بزرگ ادبیات دیوانی است. اغلب اشعار او رنگ مذهبی و عرفانی دارد، خاصه اشعاری که در ستایش شمس تبریزی و مولوی سروده شده، و بیشتر آنها در قالب ترجیع‌بند، مخمس و رباعی است. وی در اشعار صوفیانهٔ خویش از سبک شیخ غالب پیروی می‌کرد (EI^2, II/999). هر چند اشعار او از قوت چندانی برخوردار نیست، ولی اغلب آنها روان، روشن و حاوی احساسات لطیف بشری است و شیوهٔ بیانش نسبت به دیگر شاعران مولویه چندان پیچیده و ابهام‌آمیز نیست (گیب، IV/208؛ قس: پکلجای، VII/324). شعر او همچون آینه‌ای لطافت روح و عواطف باطنی صوفی سالکی را که دور از جهان مادی خود را در میان دیوارهای مولوی خانه منزوی ساخته، منعکس می‌سازد، با اینهمه، سخنانش در میان تودهٔ مردم جایی ندارد (گیب، همانجا).

آثار: ۱. *دیوان اشعار*. *دیوان* کوچک اشعار او مجموعاً ۱۶۰ صفحه است و به خط عربی در ۱۲۵۷ق در استانبول به چاپ رسیده است (ئوزگه، 286). ۲ و ۳. «مبارک‌نامه» و «فتوت‌نامه». این دو منظومه که در قالب مثنوی سروده شده‌اند و مضمون مذهبی دارند، نشان دهندهٔ عشق و احترام اسرارده به علی (ع) و خاندان نبوت است. این دو مثنوی در بخش آخر *دیوان اشعار* وی جای گرفته‌اند (پکلجای، همانجا؛ «دائرة المعارف...»[1]، XV/439). ۴. *تذکرهٔ شعرای مولویه*. این تألیف مهم‌ترین اثر اسرارده به‌شمار می‌آید و حاوی نمونهٔ اشعار و

1. *Türk*...

شرح احوال بیش از ۲۰۰ شاعر مولویه است (کاراعلی اوغلو، 727). چنانکه مؤلف در آغاز کتاب آورده، نخست شیخ غالب بعضی از اشعار شعرای مولویه را که پسندیده بوده، گرد آورده، و با افزودن شرح حال برخی از آنان، مجموعه‌ای فراهم ساخته بوده است (لوند، همانجا)، ولی به سبب اشتغال به ادارهٔ مولوی خانه و پذیرایی از زائران فراوان آنجا، فرصت اتمام آن را نیافته است (اورال، همانجا)؛ از این رو، مجموعه را به اسرارده سپرد تا آن را به صورت تذکره‌ای تدوین کند (لوند، همانجا). اما اسرارده در تنظیم این تذکره همهٔ منابع لازم را مطالعه و بررسی نکرده است و بدین سبب، این اثر ارزش چندانی ندارد (بانارلی، همانجا)، به‌ویژه آنکه علاقهٔ شخصی و ارتباط و دوستی او با برخی از شاعران آن دوره، در تألیف این تذکره تأثیر داشته است. این تذکره که در ۱۲۱۱ق (سال وفات او) پایان یافته، در ۱۳۰۹ق به اهتمام علی انور تلخیص شده، و با عنوان *سماع خانهٔ ادب* در استانبول به چاپ رسیده است (گولپینارلی، 16).

از اسرارده لغت‌نامه‌ای نیز به ایتالیایی - ترکی برجای مانده است (لوند، همانجا).

مآخذ:

Banarlı, N.S., *Türk edebiyâtı târihi*, Istanbul, 1987; EI[2]; Gibb, E.J.W., *A History of Ottoman Poetry*, London, 1967; Gölpınarlı, A., *Mevlânâ-dan sonra Mevlevîlik*, Istanbul, 1953; Karaalioglu, S. K., *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1980; Levend, A. S., *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara, 1984; *Meydan-Larousse*, Istanbul, 1987; Oral, H., *Şeyh Galib*, Istanbul, 1989; Özege, M.S., *Eski Harflerle basılmış türkçe eserler kataloğu*, Istanbul, 1971; Pekolcay, N., *Islâmi türk edebiyatı*, Istanbul, 1981; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968.

جلال خسروشاهی

اِسْرافیل، در روایات اسلامی نام فرشته‌ای از ملائکهٔ مقرب که بیشترین شهرت او به دمیدن در صور به هنگام برپایی قیامت است.

از پیشینیان، کسانی چون اخفش به ضبط نام او به صورت «إسرافین»، «سَرافیل» و «سَرافین» نیز اشاره داشته‌اند (ابن منظور، ذیل سرف، سرفل)، اما کاربرد این گونه‌ها در متون اسلامی به چشم نمی‌خورد. برخی چون عکرمه از تابعین، با قرار دادن نام اسرافیل در کنار جبرئیل و میکائیل، این نام را ترکیبی با ریشهٔ عبرانی، مرکب از اسراف (یا سراف) به معنی «بنده» (؟) و ایل به معنی خداوند دانسته‌اند (بخاری، ۱۴۸/۵؛ سیوطی، *الدر*...، ۹۱/۱؛ ابن منظور، ذیل سرف، ایل)، حال آنکه بر خلاف آن دو فرشته، نام اسرافیل در متون کهن یهودی و مسیحی دیده نشده است (دربارهٔ واژهٔ عبری «سراف» و رابطهٔ احتمالی آن با اسرافیل، نک: بخش پایانی همین مقاله). متناسب با ترجمهٔ یاد شده از نام اسرافیل به «عبدالله»، باید به روایاتی به نقل از پیامبر(ص) و امام سجاد(ع) اشاره کرد که در آنها «عبدالرحمان» نام اسرافیل دانسته شده است (نک: سیوطی، همانجا؛ دربارهٔ دیگر نامها و القاب اسرافیل چون عبدالخالق و ابوالمنافخ، و جز آن، نک: طوسی، محمد بن محمود، ۲۴).

از حیث ریشهٔ شخصیت، یادی از اسرافیل در قرآن کریم به میان نیامده است و سخن از این فرشته تنها در روایات دیده می‌شود. یکی از سرچشمه‌های اساسی در این باره، روایتی نقل شده از زبان عایشه دربارهٔ دعای پیامبر(ص) پیش یا پس از نماز است که به دو گونهٔ متفاوت ضبط شده است: در گونهٔ نخست که روایت عکرمة بن عمار با دو واسطه از عایشه است، چنین آمده که پیامبر(ص) در افتتاح نماز شب، همواره دعایی را می‌خواند که سر آغاز آن عبارت «اللّهم ربّ جبرائیل و میکائیل و اسرافیل...» بوده است (نک: مسلم، ۵۳۴/۱؛ ابوداوود، ۲۰۴/۱؛ ترمذی، ۴۸۴/۵؛ نسایی، ۲۱۲/۳-۲۱۳؛ ابن ماجه، ۴۳۱/۱؛ احمد بن حنبل، ۱۵۶/۶). در گونهٔ دوم که روایت جسره از عایشه است، در پاسخ سؤال یک زن یهودی دربارهٔ عذاب قبر، چنین آمده است که پیامبر(ص) در سالهای پایانی از عمر خویش، پس از انجام هر نماز بر ذکر «ربّ جبرئیل و میکائیل و اسرافیل» مداومت ورزیده، پس از این عبارات از آتش جهنم و عذاب قبر استعاذه می‌کرد (نک: نسایی، ۷۲/۳، ۲۷۸/۸؛ احمد بن حنبل، ۶۱/۶؛ برای روایاتی مشابه از ابن مسعود و اسامة بن عمیر، نک: دارمی، ۳۰۸/۱؛ حاکم، ۶۲۲/۳).

در وصف اسرافیل روایاتی آمده است که منشأ بخش مهمی از آنها گفتار کعب الاحبار و کسانی چون وهب بن منبه است. در این روایات اغلب اسرافیل، فرشته‌ای چهار بال (گاه بیشتر) با پیکری بسیار بزرگ وصف شده است که پاهایش در قعر زمین هفتم جای گرفته، و عرش بر شانه‌اش قرار دارد (نک: مقدسی، مطهر، ۲۱۳/۲-۲۱۴؛ قزوینی، ۳۷؛ ابن جوزی، ۴۶؛ سیوطی، *الحبائک*...، ۳۴، *الدر*، ۹۳/۱، ۳۳۸/۵). در کنار این عظمت، در روایات سخن از این نکته به میان آمده است که اسرافیل همواره در برابر بزرگی خداوند، خود را بس حقیر می‌دید و از جلال او خویشتن را با بالی از بالهایش می‌پوشاند (نک: قزوینی، سیوطی، همانجاها)؛ تا آنجا که در کتب صوفیه، اسرافیل به عنوان اسوهٔ «حیاء إجلال» مطرح گردیده است (مثلاً قشیری، ۲۱۶؛ کاشانی، ۴۲۰). همچنین در اخبار آمده است که اسرافیل ناچیزی عظمت خود را در مقابل عظمت خداوند به حق دریافت و نخستین کس بود که ذکر «سبحان ربی الاعلیٰ و بحمده» را بر زبان آورد (نک: مستملی، ۷۷/۱-۷۸). پنداری نامشهور بر آن بود که خداوند آدمی را در چهره، همانند اسرافیل آفریده است (نک: مسعودی، ۳۷).

برخی از پیشینیان را تصور بر آن بود که اسرافیل از آوازی بسیار خوش برخوردار است. اوزاعی عالم نامدار شام شنیده بود که زیبایی آواز تسبیح اسرافیل، اهل آسمان را از عبادت خود بازداشته، و به گوش سپردن به تسبیح او واداشته است (نک: سیوطی، *الحبائک*، ۳۵). همچنین در روایات، او مؤذن اهل آسمان دانسته شده است (همو، *الدر*، نیز *الحبائک*، همانجاها). گزارشی از لین[1] در دست است که نشان می‌دهد در عصر او (سدهٔ ۱۹م) این باور نزد مردم مصر رواج داشته که بهشتیان از غنای اسرافیل بهره‌مند می‌شوند (نک: EI[1]؛ قس: روایاتی

1. Lane, E.W., *Manners and Customs.*

کهن دربارهٔ لذت بردن بهشتیان از سماع و غنا، طبرسی، ۲۹۸/۸-۲۹۹؛ سیوطی، *الدر*، ۱۵۳/۵).

به هنگام سخن از ملائکهٔ مقرب، همواره نام اسرافیل به عنوان فرشتهٔ سوم در میان است؛ خواه آن هنگام که نام او در کنار جبرئیل و میکائیل به عنوان ۳ فرشتهٔ برگزیده برده شده (مثلاً نک: *الاختصاص*، ۴۶)، و خواه آنگاه که با یاد کردی از ملک الموت عزرائیل، از ۴ فرشته سخن به میان آمده است (مثلاً نک: ابن بابویه، *الخصال*، ۲۲۵/۱؛ سیوطی، همان، ۹۳/۱-۹۴). در زمان تابعین، گاه برخی از مفسران، این فرشتگان مقرب را با «روحانیین» (ازهری، ۲۲۶/۵)، یا با «کروبیان» (ابن اثیر، ۱۶۱/۴؛ نیز نک: آملی، ۲۳۷) یکی دانسته‌اند.

اگر چه در مقام شهرت، جبرئیل نخستین و میکائیل دومین فرشتهٔ صاحب نام نزد مسلمانان هستند، اما گاه در برخی روایات، اسرافیل بلند پایه تر از آن دو دانسته شده است، از جملهٔ این روایات، سخنانی به نقل از تابعین چون حسن بصری و وهب بن منبه و گاه باسندی مرفوع، به نقل از پیامبر(ص) است که در آنها اسرافیل نزدیک‌ترین فرشته به بارگاه الٰهی دانسته شده است (نک: مقدسی، مطهر، ۱۸۲/۱، ۲۱۳/۲؛ سیوطی، همان، ۹۳/۱-۹۴؛ برای نمونهٔ بازتاب این نظریه در آثار نویسندگان بعدی، نک: ابرقوهی، ۳۸۰؛ نویری، ۳۷/۱؛ قس: قمی، ۱۰/۲، که در روایتی جبرئیل را در قرب، همپای اسرافیل آورده است). همچنین در حدیثی نبوی، جبرئیل و میکائیل یاران دست راست و چپ اسرافیل شمرده شده‌اند (نک: ابوداوود، ۳۶/۴-۳۷؛ احمد بن حنبل، ۱۰/۳؛ سیوطی، *الدر*، ۹۴/۱، ۳۳۸/۵) و گاه سخن از آن‌است که اسرافیل در مواردی میان آن دو داوری کرده است (نک: همان، ۹۴/۱؛ نیز: مستملی، ۴۲۰/۱).

به هنگام بیان وظیفهٔ هر یک از فرشتگان چهارگانه، بنابر آنچه نزد مسلمانان شهرت یافته است، جبرئیل آورندهٔ وحی، میکائیل موکل رزق و باران، اسرافیل دمنده در صور (ه‌م) و عزرائیل فرشتهٔ مرگ است. در ۱۰ موضع از قرآن کریم، بدون یادی از نام این «دمنده»، از دمیدن در صور هنگام به سر آمدن زندگی آفریدگان و بر پا شدن قیامت، سخن رفته است و در یک مورد (زمر/۳۹/۶۸) در کنار دَمِش نخست که پایان بخش جهان نخستین است، از دمش دیگری در صور سخن رفته که موجب زنده شدن و برخاستن مردگان است (نفخهٔ اولیٰ و نفخهٔ اخریٰ). در پاره‌ای از احادیث نبوی، از این دمنده با عنوان «صاحب الصور» یا «صاحب القرن» (قرن: بوقی از شاخ) یاد شده (مثلاً نک: ابوداوود، ۳۷/۴؛ ترمذی، ۶۲۰/۴، ۳۷۲/۵؛ احمد بن حنبل، ۳۲۶/۱، ۷/۳، ۷۳، ۳۷۴/۴؛ حاکم، ۵۵۹/۴) و گاهی بر تطبیق آن با اسرافیل تأکید شده است (نک: سیوطی، همان، ۹۴/۱، ۳۳۸/۵؛ نیز نک: *الصحیفة السجادیة*، دعای ۳). در اینجا باید به روایاتی برخلاف مشهور اشاره کرد که در آنها بدون بردن نامی از اسرافیل، از دو فرشتهٔ دمنده در صور و حتیٰ در برخی روایات از دو «بوق» سخن به میان آمده است (نک: ابن ماجه، ۱۴۲۸/۲؛ حاکم، سیوطی، همانجاها).

به هر روی، تفصیل جریان دمیدن در صور و برپایی قیامت، در روایات وارد شده، و یکی از بلندترین روایات در این باره، نقل اسماعیل ابن رافع، قصّاص مدینه از ابوهریره و او از پیامبر(ص) است که محدثانی چون ابویعلیٰ موصلی، محمد بن جریر طبری، طبرانی و بیهقی آن را در آثار خود ثبت کرده‌اند (نک: ابن کثیر، ۱۳۶-۱۴۱؛ برای روایت بلندی دیگر، نک: قمی، ۲۵۲/۲). در پاره‌ای از روایات، سخن از آن است که به هنگام امر خداوند به نفخ در صور، اسرافیل بر «صخرهٔ بیت المقدس» می‌ایستد و در صور می‌دمد (مثلاً نک: همانجا؛ طوسی، محمد ابن محمود، ۱۵۹؛ یاقوت، ۵۹۱/۴؛ ابن جوزی، ۵۳) و از همین روست که ۲ باب از ۴ در «قبة الصخرة»، «باب اسرافیل» و «باب الصور» نام گرفته‌اند (نک: مقدسی، محمد، ۱۴۵-۱۴۶؛ یاقوت، ۵۹۷/۴). در مقام مقایسه باید به روایاتی اشاره کرد که به هنگام سخن از داستان ذوالقرنین (ه‌م) و در آمدن او به سرزمین ظلمات، از دیدار او با «صاحب الصور» سخن آورده‌اند که در آنجا به انتظار امر خداوند بر دمیدن در صور ایستاده بود (نک: عیاشی، ۳۴۷/۲-۳۴۸؛ ثعلبی، ۳۶۹). در روایاتی که از مرگ فرشتگان چهارگانه پس از مرگ همگی مخلوقات جهان سخن می‌گویند (الهام گرفته از آیهٔ ۶۸ سورهٔ زمر/۳۹)، غالباً گفت و گو از آن است که ملک الموت پس از گرفتن جان ۳ فرشتهٔ دیگر، خود از سوی خداوند قبض روح می‌گردد (مثلاً نک: مقدسی، مطهر، ۲۲۳/۲-۲۲۴؛ قرطبی، ۱۸۹-۱۹۰؛ سیوطی، همان، ۳۳۹/۵-۳۴۰) و این اسرافیل است که جانش پس از جبرئیل و میکائیل گرفته می‌شود (نک: زید نرسی، ۴۷-۴۸؛ قمی، ۲۵۶/۲-۲۵۷؛ ابن جوزی، ۵۰-۵۱). حتیٰ در روایتی که قمی (۲۵۲/۲) نقل کرده، اسرافیل آخرین فرشته‌ای است که از سوی خداوند مرگ را درمی‌یابد. وقتی که زمان آن فرا می‌رسد تا مردگان از نو جان گیرند و رستاخیز برپا گردد، در روایات نخست از زنده شدن اسرافیل و آنگاه جبرئیل و میکائیل سخن به میان آمده است، چه اسرافیل است که به فرمان خداوند نفخهٔ دوم را برای زنده کردن مردگان می‌دمد (نک: ابن جوزی، ۵۲-۵۳؛ سیوطی، *الدر*، ۳۳۸/۵-۳۳۹).

در تبیین مقام قرب اسرافیل به خداوند، چنین آمده است که او مقرب عرش خداوند و گماردهٔ او بر «لوح محفوظ» است و هر گاه که خداوند را اراده بر امری قرار گیرد، با واسطهٔ لوح محفوظ، اسرافیل از آن فرمان آگاه می‌گردد (نک: مقدسی، مطهر، ۱۶۲/۱؛ مستملی، ۶۴/۱؛ سیوطی، همان، ۹۲/۱).

در برخی منابع روایی، از تکیه داشتن لوح محفوظ بر پیشانی اسرافیل سخن رفته است (قمی، ۴۱۵/۲؛ قزوینی، ۳۷؛ ابن جوزی، ۴۶)؛ در حالی که گاه به ثبت قرآن بر پیشانی او (سیوطی، *الحبائک*، ۳۶)، و گاه از ثبت نام خداوند بر آن (طوسی، محمد بن حسن، ۲۵۹) گفت و گو شده است.

به هر صورت، جایگاه اسرافیل به عنوان انتقال دهندهٔ اوامر الٰهی از لوح محفوظ به دیگر کارگزاران، گاه او را به عنوان «امین خداوند بین خود و خلق» (برای تعبیری در حدیث نبوی، نک: سیوطی، *الدر*، ۹۳/۱-۹۴) و «سفیر اعلیٰ» (برای تعبیری از صوفیه، نک: روزبهان بقلی،

۳۶۰-۳۶۱) مطرح ساخته است که پیام خداوند را به دیگر بندگان، از ملائکه و انبیا می‌رساند. از همین رو، در روایات از میانجیگری اسرافیل در رسانیدن وحی سخن آمده است؛ انتقال وحی از خداوند به اسرافیل با واسطهٔ لوح، با واسطهٔ لوح از قلم، یا با واسطهٔ فرشته‌ای از «روحانیین» و نیز انتقال آن از اسرافیل به جبرئیل بدون واسطه یا با میانجیگری میکائیل درمنابع روایی بازتاب یافته است (نک: «مسائل...»، ۲۴۴؛ قمی، همانجا؛ ابن بابویه، *التوحید*، ۲۶۴؛ *الاختصاص*، ۴۵؛ قس: ابن جوزی، ۱۳۰-۱۳۱، که جایگاه میکائیل و اسرافیل جابه جا شده است). همین منزلت اسرافیل در قرب به خداوند، گاه او را به عنوان «حاجب» خداوند مطرح ساخته است (نک: سیوطی، همان، ۹۴/۱).

در قصص پیامبران (ع) و سیرهٔ پیامبر اسلام (ص) نیز می‌توان یادکردهایی از حضور اسرافیل را بازیافت. آورده‌اند که وقتی خداوند فرشتگان مقرب را یکایک گسیل داشت تا قدری از خاک زمین را برای سرشتن گل آدم برآورند، اسرافیل سوم فرشته‌ای بود که در برابر زاریِ زمین بی‌تاب شد و بازگشت و پس از او ملک الموت بود که توانست آن خاک را برآورد (برای روایاتی پرشمار، نک: سیوطی، همان، ۴۷/۱-۴۸؛ نیز قس: مجلسی، ۱۰۳/۱۱، ۱۱۳، ۱۲۰-۱۲۱؛ برای گسترش و نظم داستان در مثنوی، نک: مولوی، ۱۰۴ به بعد). بر اساس پاره‌ای از روایات، او نخستین فرشته‌ای بود که فرمان خداوند را اطاعت کرد و بر آدم سجده برد (نک: طوسی، محمد بن محمود، ۲۴؛ سیوطی، *الحبائک*، همانجا؛ قس: کتاب کهن مسیحی «زندگی آدم[1]» که میکائیل را اول سجده کننده دانسته است، نک: EI², I/177). در روایت غیر مشهور همچنین آمده است که در جریان مؤاخات ۳ فرشته با ۳ پیامبر، اسرافیل با آدم(ع)، میکائیل با ابراهیم(ع) و جبرئیل با پیامبر اسلام(ص) پیمان برادری بستند (نک: خواجه محمد پارسا، ۱۶۴).

به روایتی، آنگاه که ابراهیم خلیل(ع) در آتش افکنده شد، این اسرافیل بود که در یاری او از فرشتگان دیگر پیشی گرفت (نک: ابو نعیم، ۲۰/۱؛ قس: سیوطی، *الدر*، ۳۲۱/۴-۳۲۳؛ نیز مجلسی، ۳۵/۱۲، ۳۹، روایاتی مشابه حاکی از چنین سبقتی از سوی جبرئیل یا «فرشتهٔ باران»). مأموران هلاک قوم سرکش لوط که نخست نزد ابراهیم(ع) میهمان شدند و سپس به نزد لوط (ع) آمده، قومش را نابود کردند، جبرئیل و میکائیل و اسرافیل بودند که در پاره‌ای از روایاتِ داستان، نام فرشتهٔ چهارمی نیز در کنار آنان آمده است (نک: کلینی، ۳۲۸/۸؛ عیاشی، ۱۵۳/۲، ۱۵۵؛ برقی، ۱۱۱). در داستان قوم یونس نیز چنین آمده است که پس از توبهٔ آنان، خداوند اسرافیل را فرمود تا فرود آید و عذاب را از ایشان باز گرداند (راوندی، قصص...، ۲۵۲).

در سده‌های نخست هجری، نزد عالمان عراقی چنین شهرت داشت که پیامبر اسلام(ص) در ۳ سال آغازین از رسالت خویش، وحی از اسرافیل می‌گرفت و از آن پس بود که جبرئیل بر این امر گمارده شد (نک: طبری، ۳۸۶/۲-۳۸۷، ۳۹۲؛ *الاختصاص*، ۱۳۰). در تفصیل مضمون آیهٔ مربوط به امداد پیامبر(ص) با لشکریان غیبی (توبه/۹/۴۰)، در روایات چنین آمده است که در جنگ بدر، اسرافیل با هزار تن از فرشتگان، در کنار لشکریان تحت فرمان جبرئیل و میکائیل به یاری پیامبر(ص) حاضر شدند (نک: واقدی، ۵۷/۱، ۷۱؛ احمد بن حنبل، ۱۴۷/۱؛ ابن سعد، ۳(۱)/۱۲۴؛ حاکم، ۶۹/۳؛ بیهقی، ۵۵/۳). به ندرت از حضور اسرافیل و دو فرشتهٔ دیگر در جنگ احد برای یاری پیامبر(ص) به هنگام هزیمت مسلمانان سخن به میان آمده است (نک: کلینی، ۳۲۱/۸).

در برخی از گونه‌های حدیث معراج، از دیدار پیامبر(ص) با اسرافیل در آسمان هفتم یاد شده است (نک: ابن جوزی، ۴۷). همچنین روایتی با این مضمون وجود دارد که به هنگام درگذشت پیامبر(ص) نخست جبرئیل، سپس میکائیل و آنگاه اسرافیل بر او نماز گزاردند (نک: ابن سعد، ۲(۲)/۴۶-۴۷؛ بلاذری، ۵۶۴/۱). روایتی حکایت از آن دارد که به هنگام برخاستن پیامبر(ص) از خاک به گاه قیامت، جبرئیل و میکائیل و اسرافیل بر مدفن آن حضرت فرود می‌آیند (نک: مستملی، ۵۲۳/۲؛ برای گونه‌ای شیعی از این روایت دربارهٔ رجعت امام حسین(ع)، قس: راوندی، *الخرائج*...، ۸۴۸/۲).

دربارهٔ امام علی(ع) در برخی روایات چنین آمده است که وی در جنگ بدر، شب هنگام برای طلب آب بیرون رفت و جبرئیل و میکائیل و اسرافیل به یاری او شتافتند (ابن شهر آشوب، ۲۴۱/۲-۲۴۲)؛ و در روایتی دیگر چنین آمده است که ۴ فرشته در جنگ خیبر، علی(ع) را یاری رساندند که از آن میان اسرافیل پشت سر او بود (تفسیر، ۴۵۱؛ ابن شهر آشوب، ۲۳۹/۲).

در روایاتی نیز آمده است که در آخرالزمان، اسرافیل همراه دیگر فرشتگان به یاری سپاه مسلمانان خواهد شتافت (مثلاً نک: مقدسی، یوسف، ۲۱۰) و گاه به صراحت از یاری رساندن او به مهدی منتظر(ع) سخن رفته است (مثلاً نک: مفید، ۴۵؛ *الاختصاص*، ۲۰۹).

در مقام مقایسه میان اسرافیل در فرهنگ اسلامی و فرشتگان آیین یهود، برخی چون ونسینک، احتمال داده‌اند که نام این فرشته با واژهٔ عبری «سرافیم[2]» در عهد عتیق ارتباط داشته باشد (نک: EI¹). «سرافیم» در لغت صورت جمع از واژهٔ «ساراف» به معنی «مار آتشین» (ماری با زهر سوزاننده، نک: فایرابند، 336) است که به مفهوم لغوی خود در چند موضع از عهد عتیق (سفر تثنیه، ۸:۱۵؛ صحیفهٔ اشعیا، ۱۴:۲۹، ۶:۳۰) به کار رفته است. زبان شناسان این واژه را با واژهٔ مصری «شِرَّف» و واژهٔ آشوری «شَرّبو» (به معنی سوزاننده) همریشه دانسته‌اند (نک: گزنیوس، 977؛ ERE, IV/595). دربارهٔ آن «سرافیم» (مارهای آتشین) که خداوند درمیان بنی اسرائیل فرستاد تا آنان را گزیده، هلاک سازند (سفر اعداد، ۶:۲۱)، نمی‌توان با اطمینان گفت که کاملاً به معنی لغوی و مجرد از باورهای دینی به کار رفته باشند.

تنها مورد صریح از کاربرد واژهٔ «سرافیم» در عهد عتیق ــ که موجوداتی فراسوی طبیعت را مقصود دارد ــ در صحیفهٔ اشعیا (۶:۱-۷)

1. *Vita Adami.* 2. Serāfīm

است که در آن سرافیم به جمعی از موجودات ماوراء طبیعت اطلاق شده است که بر بالای «کرسی» خداوند ایستاده، پیوسته با آوازی بلند ذکر «قدوس قدوس قدوس» می‌گویند. هر یک از آنان را ۶ بال است که با دوتای آنها روی، و با دوتای دیگر پاهای خود را می‌پوشانند و با دو بال آخر پرواز می‌کنند. در ادامهٔ سخن آمده است که یکی از سرافیم لبهای اشعیای نبی را با اخگری لمس و تطهیر کرده است تا بتواند پیام‌آور کلام خداوندی باشد. در تفسیر این عبارات اشعیا، یلقوط شمعونی از مفسران کهن عهد عتیق، شمار سرافیم را ۲ دانسته است که یکی در راست و دیگری در چپ کرسی جای گرفته‌اند (نک: *یلقوط شمعونی*، II/777)، برداشتی که می‌تواند الهام گرفته از صحیفهٔ اشعیا (۶:۲،۳) بوده باشد.

دربارهٔ ارتباط میان اِسرافیل در فرهنگ اسلامی با سَرافیم در آثار یهودی، باید گفت که شباهت آن دو قدری فراتر از همسانیهای لفظی است. مقایسهٔ سرافیم بر گرد کرسی خداوند در کلام اشعیا با اسرافیل مقرب عرش در روایات اسلامی، قیاس ۶ بال سرافیم با بالهای اسرافیل، کنار هم نهادن آواز بلند قدوس قدوس سرافیم (برای بسط و تفسیر آن، نک: *یلقوط شمعونی*، II/778) با آواز تسبیح اسرافیل در آسمانها و پوشانیدن سرافیم روی و پاهای خود را با بالها و مقایسهٔ آن با حیای اسرافیل از جلال خداوندی و پوشیدن پیکر خود با بالی از بالهایش، همگی می‌توانند جالب توجه باشند. تفاوتی اساسی میان سرافیم و اسرافیل که هرگز نباید آن را از نظر پنهان داشت، جمع بودن سرافیم است، در حالی که اسرافیل واژه‌ای برای نامیدن تنها یک فرشته است. در این باره، مقایسهٔ تفسیر پیش یاد شده از سرافیم به «دو ساراف» و روایات غیر مشهور اسلامی که از «دو فرشتهٔ دمنده در صور» سخن می‌گفتند، شایان توجه است، هر چند که نمی‌توان الزاماً بین این دو تفکر به رابطه‌ای قائل شد.

اینکه تصور «سرافیم» یهودی، این موجودات ماوراء طبیعت که حتیٰ نمی‌توان نام فرشته بر آنان نهاد، ریشه از کجا دارد و چگونه واژهٔ «ساراف» از مفهوم مار به چنین مفهومی انجامیده، نظر دین شناسان را به خود جلب کرده است. نظریات گوناگونی در این باره ابراز شده است که‌ریشهٔ سرافیم را به‌باورهای‌دیرین‌آشوری،فنیقی یا مصری‌می‌رساند، اما یکی از مقبول‌ترین نظریات آن است که باید «سرافیم» پیرامون کرسی را با «سرافیم» هلاک کننده در سفر اعداد (۶:۲۱؛ نیز نک: سطور پیشین) مرتبط انگاشت و ریشه را در باورهای یهود باستان دربارهٔ مار جست و جو کرد. از جملهٔ شواهد در تأیید این نظریه آن است که نزد یهود تا روزگار حزقیای پادشاه، یک خدایگان مار پرستش می‌شده است (کتاب دوم پادشاهان، ۱۸:۴). به علاوه، همراهی «سرافیم» با «کروبیم» در بهشت و مقایسهٔ آن با همراهی «مارها» با «کروبیم» در مواضع مختلف از تحریرهای گوناگون آپوکریفِ خنوخ، تأییدی بر این نظریه دانسته شده است (برای تفصیل نک: ERE, IV/595).

مآخذ: آملی، حیدر، *جامع الاسرار*، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحییٰ، تهران، ۱۳۴۷ش/۱۹۶۹م؛ ابرقوهی، ابراهیم، *مجمع البحرین*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ابن اثیر، مبارک، *النهایة*، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن بابویه، محمد، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *بستان الواعظین*، به‌کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۸م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *مناقب آل ابی طالب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن کثیر، اسماعیل، *النهایة*، به کوشش احمد عبدالشافی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالله درویش، قاهره، ۱۹۶۶م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، همراه با حاشیهٔ سندی، قاهره؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، قم، ۱۳۷۱ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ بیهقی، احمد، *دلائل النبوة*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م به بعد؛ *تفسیر*، منسوب به امام حسن عسکری(ع)، قم، ۱۴۰۹ق؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ خواجه‌محمد پارسا، *شرح فصوص الحکم*، به‌کوشش جلیل مسگرنژاد، تهران، ۱۳۶۶ش؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ راوندی، سعید، *الخرائج و الجرائح*، قم، ۱۴۰۹ق؛ همو، *قصص الانبیاء*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۴۰۹ق؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م؛ زید نرسی، «اصل»، *الاصول الستة عشر*، قم، ۱۴۰۵ق؛ سیوطی، *الحبائک فی اخبار الملائک*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *الدر المنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ *الصحیفة السجادیة*؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، صیدا، ۱۳۳۳ق؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد بن حسن، *مصباح المتهجد*، تهران، ۱۳۳۸-۱۳۳۹ق؛ طوسی، محمد بن محمود، *عجایب المخلوقات*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ش؛ عهد عتیق؛ عیاشی، محمد، *التفسیر*، تهران، ۱۳۸۰ق؛ *قرآن مجید*؛ قرطبی، محمد، *التذکرة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ قزوینی، زکریا، *عجائب المخلوقات*، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ قمی، علی، *تفسیر*، نجف، ۱۳۸۷ق؛ کاشانی، محمود، *مصباح الهدایة*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۲۳ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ «مسائل عبدالله بن سلام»، ضمن ج ۴۰ *بحارالانوار* (نک: هم، مجلسی)؛ مستملی بخاری، اسماعیل، *شرح التعرف*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مسعودی، علی، *اخبار الزمان*، بیروت، دارالاندلس؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ مفید، محمد، *امالی*، به کوشش استادولی و غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ مقدسی، یوسف، *عقدالدرر*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی*، به کوشش نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نسایی، احمد، *سنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، المؤسسة المصریة العامه؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

EI[1]; EI[2]; ERE; Feyerabend, K., *Langenscheidt's Pocket Hebrew Dictionary to the Old Testament*, London, Hodder & Stoughton; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* ed. F.Brown et al., Oxford, 1955; *Yalqūt Sham'ūnī*.

احمد پاکتچی

اِسْرائیل، نک: بنی‌اسرائیل؛ نیز یعقوب.

اِسْرائیلِ بْنِ سَلْجوق، نک: سلجوقیان.

اِسْرائیلیّات، اصطلاحی در معارف اسلامی، به ویژه در زمینهٔ تفسیر و علوم حدیث، و آن به دسته‌ای از روایات و قصص و مفاهیم اشاره دارد که نه در *قرآن* و احادیث نبوی، بلکه در تعالیم امم سالفه به ویژه بنی‌اسرائیل ریشه دارند و حاصل جریانی است از داستان‌سرایی، اسطوره پردازی و وجوهی دیگر از تعالیم غیر اصیل که به ویژه در سده‌های نخست هجری توسط گروهی ــ بیشتر از یهودیان اسلام آورده ــ صورت پذیرفته، و به حاشیهٔ آموزشهای مسلمانان راه یافته است.

نویسندگان مسلمان به هنگام نقل از منابع پیشینیان، گاه با استفاده از تعابیر صریحی چون «برخی از کتب پیشینیان» یا « کتب پیامبران» به بیان مطلب می‌پرداخته‌اند (مثلاً نک: جاحظ، *البیان...*، ۲/۲۳۲؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۲۵؛ سیوطی، «العرف...»، ۳۸۴)؛ البته در مواردی نیز بدون ذکر سرچشمه، سخن را به صورت گفتار صحابه و تابعان، یا به عبارت دیگر به صورت احادیث موقوف نقل کرده‌اند. در مقام تشخیص منشأ و سرچشمه، باید در نظر داشت که میان این دوگونه روایات، تفاوتی اساسی وجود دارد، چه تنها گونهٔ نخست است که برگرفته شدن آن از روایات ماقبل اسلامی به صراحت بازگو شده است. یافت نشدن ریشهٔ این روایات در احادیث نبوی، گرچه بازدارنده‌ای برای یک داوری قطعی‌است، اما با شناخت شخصیت راویان و نیز با در دست داشتن نمونه‌های مشابه در نوشته‌های یهود، می‌توان به مطالعه‌ای تطبیقی میان این روایات با نظایر یهودی آن پرداخت.

واژهٔ اسرائیلیات جمع اسرائیلیه و آن منسوب به اسرائیل است که نامی دیگر برای یعقوب پیامبر (ع) بوده است (نک: ابن بابویه، ۱/۴۴؛ برای به کارگیری واژهٔ «اسرائیلیه»، به مفهوم «یعقوبیه»، شاخه‌ای از مسیحیت، نک: ابوالقاسم حکیم، ۱۶۳؛ نیز نک: حبیبی، ۱۶۳). در جست و جو از قدیم‌ترین نمونه‌های کاربرد اصطلاح اسرائیلیات، نخستین نمونهٔ احتمالی تألیفی با همین عنوان از وهب بن منبه (د ۱۱۴ق) است و تردید از آن روست که در برخی از منابع کتاب شناختی از این اثر با عناوینی دیگر یاد شده است. اگر چه فهارس کتاب شناختی موجود، ذکری از این اثر به میان نیاورده‌اند، ولی پارهٔ اقتباس شده از این اثر توسط ونشریسی با ذکر عنوان کامل کتاب، به روشنی نشان می‌دهد که گویا این اثر در موضوع مورد بحث تألیف شده بوده است (۱۳/ ۳۸۲؛ نیز نک: دوری، ۱۰۷؛ دیتریش، GAL,S,I/101؛ 202).

از نمونه‌های صریح کاربرد تاریخی اصطلاح، نخست باید به مسعودی اشاره کرد که در سدهٔ ۴ق، این واژه را به مفهوم اصطلاحی آن و در حدی وسیع که روایات مسیحی را نیز در بر گیرد، به کار برده است؛ او این دسته از روایات را اخباری به روایت اصحاب حدیث دانسته است که نه می‌توان آنها را قبول، و نه رد کرد. مسعودی در ادامهٔ سخن از اسرائیلیات، به ذکر نمونه‌هایی از این دست اخبار پرداخته است (*مروج...*، ۲/۲۱۶ به بعد). در اوایل سدهٔ ۷ ق یاقوت حموی این واژه را با بیانی آشکار به مفهوم «کتب قدیمه» و آثار امم سالفه به کار گرفته است (نک: *ادبا*، ۱۹/۲۵۹؛ نیز برای کاربردی مشابه، ذهبی، *میزان...*، ۴/۳۵۲). با گذشت حدود یک سده، کسانی چون ابن تیمیه، و با تعریفی روشن‌تر ابن کثیر با ارائهٔ مفهومی از این اصطلاح، هماهنگ با مفهوم امروزی آن، به تبیین اقسام روایات اسرائیلیات پرداخته، و به نقد محتوایی آنها دست یازیده‌اند (نک: ابن‌تیمیه، ۱۰۰؛ ابن‌کثیر، ۱/۶).

ابن‌تیمیه از نقادان سدهٔ ۸ق، در مباحث خود در اصول تفسیر، با مطرح کردن این اصل که نقل اسرائیلیات تنها به عنوان استشهاد ــ و نه از روی اعتقاد ــ باید باشد، این دست از روایات را بر ۳ گونه دانسته است: گونهٔ نخست، آن بخش از روایات منقول از منابع یهود است که صحت آن با منابع اسلامی از کتاب و سنت نبوی تأیید می‌گردد و پذیرش مضمون آن نیز از همین روست؛ گونهٔ دیگر آنهایی است که با منابع اسلامی مغایرت دارد و اساساً ناپذیرفته است؛ و در بارهٔ گونهٔ آخر، یعنی آنچه در منابع اصیل اسلامی از آن سخنی نیامده است، نه می‌توان به درستی و نه به نادرستی آن حکم کرد (نک: ابن‌تیمیه، همانجا). مضمونی نزدیک به آنچه یاد شد، در *البدایهٔ* ابن‌کثیر، از عالمان دیگر همان عصر نیز دیده می‌شود (نک: ۱/۶-۷).

زمینهٔ تاریخی: در اوان ظهور اسلام با نزول تدریجی آیات قرآنی، گروندگان به اسلام با انبوهی از مفاهیم و قصص در *قرآن* کریم مواجه شدند که بخشی از آنها از تعالیم مشترک ادیان آسمانی بود و پیش‌تر به نوعی در کتب عهدین و دیگر کتب دینی مطرح شده بود و یهودیان و مسیحیان بیش و کم با آنها آشنا بوده‌اند. این مفاهیم و قصص که گاه در کتب یهودیان با تفصیل بدانها پرداخته شده بود، در *قرآن* کریم پردازشی اجمالی و گذرا داشت. ایجاز و گزیده‌گویی *قرآن* کریم از یک سو و کنجکاوی مسلمانان اهل کاوش از سوی دیگر انگیزه‌ای بود تا آنان در پی یافتن جزئیات مسائل و نیز پی بردن به نکات ریز برخی مفاهیم قرآنی همچون آفرینش، رستاخیز و نظایر آن، در صدد جست و جو در منابع پیشینیان برآیند. ابن‌خلدون در مقام تحلیل این پدیده، بر آن است که عرب پیش از اسلام با برخورداری از دانشی محدود، برای فراگیری و فهم برخی پرسشهای اساسی دینی، به همسایگان یهودی و مسیحی خود روی می‌آورد و پاسخگویان نیز بر پایهٔ دریافتهای خویش از آثار دینی، پرسشها را جواب می‌گفتند (نک: ص ۵۵۴-۵۵۵).

در بارهٔ مسیحیان گفتنی است که آنان بجز برخی مفاهیم اساسی دینی، تنها در موضوعاتی چون داستان حضرت مریم و حضرت عیسی(ع) و نیز داستان اصحاب کهف، مطالبی جاذب برای مسلمانان داشته‌اند و طبیعی است که محافل و تعالیم آنان در بسیاری از مسائل، برای پرسشگران کششی نداشته است. از آنجا که یهودیان برپایهٔ کتب عهد عتیق و دیگر منابع دینی خود، در بارهٔ بسیاری از قصص مطرح شده در *قرآن* کریم و حدیث نبوی، سابقهٔ ذهنی و آشنایی تفصیلی داشته‌اند و

افزون بر آن، ارتباط جمعیتهای یهودی ساکن در شبه جزیره با اعراب مسلمان شده از گذشته ارتباطی نزدیک بوده است، این تأثیر پذیری، در بارهٔ یهود بیشتر مصداق داشته‌است.

با انتقال مقر مسلمانان به مدینه ــ شهری که یهودیان بسیاری در آن و همسایگی آن می‌زیستند ــ ارتباط مسلمانان با یهودیان اسلام آورده و نیاورده افزون‌تر گشت (نک: قطان، ۳۵۴ـ۳۵۵). بر پایهٔ برخی روایات، نسخه‌هایی از *تورات* و کتب پیشینیان که در دسترس مسلمانان قرار گرفته بود، خود یکی از راههای ورود اسرائیلیات به محافل آنان بود؛ چنانکه ابوسلمه از ابوهریره نقل می‌کند که اهل کتاب، *تورات* را خود به عبری می‌خواندند و سپس برای مستمعان عرب‌زبان به عربی ترجمه می‌کردند (ابن حجر، *فتح*...، ۱۳۸/۸، ۴۴۲/۱۳). همچنین روایت شده که عمر صحیفه‌ای را که ترجمه‌ای (؟) از *تورات* بوده است، در اختیار داشته، و پیامبر اکرم(ص) از این امر ابراز ناخرسندی کرده است (ابن‌شاذان، ۱۶۸).

در احادیث منقول از پیامبر اکرم(ص) مضامینی در نهی از مراجعه به منابع اهل کتاب دیده می‌شود؛ در حدیثی چنین آمده است که از اهل کتاب پرسش نکنید، چه آنها شما را هدایت نمی‌کنند و به باطل رهنمون می‌شوند (همانجا)، و در حدیثی دیگر چنین گفته شده که آنچه اهل کتاب می‌گویند، نه قبول و نه رد کنید (نک: احمد بن حنبل، مسند، ۱۳۶/۴؛ برای نمونه‌های دیگر، نک: صنعانی، ۱۱۰/۱۱ـ۱۱۱). و چه بسا که اینگونه احادیث موجب آن شد تا در دورهٔ صحابه این روایات و قصص از آن ارج و منزلتی که بعدها در دورهٔ تابعین یافت، برخوردار نباشد و کمتر مورد توجه قرار گیرد (نک: ابن تیمیه، ۵۸؛ نیز ابوزهره، ۵۹۲).

با توجه به آنچه اکنون از جریانهای دورهٔ صحابه در دست است، باید در نظر داشت که اگرچه در پاره‌ای از روایات از زبان ابن مسعود و ابن عباس، از رجوع به اهل کتاب نهی شده است (مثلاً نک: ابن عبدالبر، ۵۰/۲ـ۵۳)، ولی از سوی دیگر روایاتی در دست است که ابن عباس و برخی دیگر از مفسران متقدم، دربارهٔ تفسیر برخی از آیات، اشکالی در پرسش از یهودیان اسلام آورده نمی‌دیده‌اند (نک: ابولیث، «بستان...»، ۴۸؛ نیز نک: ابن قیم، ۱۴۴). به‌هر حال، از منابع چنین برمی‌آید که در دورهٔ صحابه، مسلمانان با برخی از سنن یهود کمابیش آشنا بوده‌اند (مثلاً نک: صنعانی، ۳۶۹/۱۱)؛ نمونه‌ای بارز از این دست تأثیرپذیریها در روایات صحابه، حکایتی از *تورات* با این مضمون است: «برکت غذا با وضو ساختن پیش از صرف آن افزون می‌گردد» (نک: ابولیث، همان، ۷۷) که ریشهٔ آن در منابع یهودی آشکارا دیده می‌شود (نک: «براکوت»، 46a).

شخصیتهای مؤثر در شکل‌گیری اسرائیلیات: توجه به تفصیلات امم پیشین در بارهٔ آنچه در *قرآن* کریم و حدیث نبوی وارد شده بود، در دورهٔ تابعان با اهمیتی ویژه تلقی می‌شد و به هنگام بررسی تاریخی، نام چند تن از مشاهیر تابعان که برخی از آنان دارای اصلی یهودی بوده، و برخی تنها از منابع یهودی بهره گرفته بوده‌اند، به طور شاخص به چشم می‌خورد؛ شخصیتهایی که در جوانب گوناگون شکل‌گیری اسرائیلیات، خواه وارد ساختن روایات از منابع بیگانه و خواه پردازش آنها نقش مؤثری را ایفا کرده‌اند.

در این میان، شخصیت ابواسحاق کعب بن ماتع حمیری، ملقب به کعب الاحبار (د ۳۲ ق) بسیار حائز اهمیت است؛ وی از بزرگان یهود یمن بود که در زمان خلافت ابوبکر به مدینه آمد و به دین اسلام گروید. رجال‌شناسان او را در طبقهٔ نخست تابعان اهل شام نام برده‌اند و صحابیان و تابعانی چون ابن عباس، ابوهریره، مالک‌بن‌ابی‌عامر و عطاءبن‌ابی‌رباح از او نقل روایت می‌کرده‌اند (نک: ابن حجر، *تهذیب*...، ۴۳۸/۸ـ۴۳۹). کعب که در محافل یهودیان حمیر، از مرتبه‌ای شاخص برخوردار، و از محتوای کتب یهود آگاه بود، پس از اسلام آوردن، در برخی محافل مسلمانان نیز پاسخگوی پرسشهای کنجکاوان بود. در این میان، تعلق خاطر عمر و به ویژه معاویه به داستانهای کعب تأثیر شایانی بر هموار کردن راه، برای تداول روایات او در میان مسلمانان داشت، تا آنجا که گاه به تفسیر آیاتی از *قرآن* کریم نیز می‌پرداخت (نک: ابن قتیبه، *المعارف*، ۲۵؛ مسعودی، مروج، ۳۱/۳، ۴۲۶/۱؛ ابولیث، تنبیه...، ۱۹ـ۲۰، ۱۴۱؛ ثعلبی، ۱۴۴ به بعد).

آزادی کعب در پردازش داستانهای گوناگون و نقل روایات، بدانجا انجامید که برخی صحابه چون ابن عباس را به ستوه آورد؛ از جمله باید به حکایتی اشاره کرد مبنی بر اینکه کعب روایتی غریب دربارهٔ خورشید و ماه بازگو کرده بود و آنگاه که ابن عباس از مضمون گفتهٔ او آگاه شد، وی را تکذیب، و از بابت وارد ساختن آراء یهودی در تعالیم اسلامی سرزنش کرد و با تمسک به آیه‌ای از *قرآن* کریم و حدیثی از رسول اکرم (ص)، به شرح دربارهٔ موضوع پرداخت. پس از آن چون عکرمه شاگرد ابن‌عباس، قصهٔ خشم او را برای کعب بازگو کرد، وی زیرکانه گفتهٔ خود را به کتابی منسوخ نسبت داد و سخن ابن عباس را تأیید کرد و به استغفار پرداخت (همو، ۱۸ـ۲۴).

منابع روایی به شخصیت دیگری به نام عبدالله بن سلام در عهد صحابه اشاره دارند (مثلاً نک: ابن اثیر، ۱۷۶/۳ـ۱۷۷) که مطابق روایات از یهودیانی بوده است که در زمان حضرت رسول(ص) اسلام آورده بوده است. بر پایهٔ منابع رجال‌شناختی کسانی چون ابوهریره، انس، عطاء بن یسار و دیگران از او روایت کرده‌اند (برای شرح حال او، نک: ابن عساکر، ۹۲). مطابق روایات، اسلام آوردن وی در پی مجموعه‌ای از پرسش و پاسخها از پیامبر(ص) بوده است. متن این پرسش و پاسخ در اثری با عنوان *مسائل عبدالله بن سلام* به گونه‌ای گاه افسانه‌وار بازتاب یافته است (برای متن اثر، نک: *الاختصاص*، ۴۲ به بعد؛ مجلسی، ۲۴۱/۵۷ به بعد). در متن یاد شده، در قالب پاسخهای منتسب به حضرت رسول (ص)، مضامینی مطرح شده است که گاه می‌توان آنها را متأثر از اندیشه‌های یهود دانست. در این پاسخها حتیٰ آیه‌ای از *قرآن* کریم، به عنوان نقلی از *تورات* توسط حضرت رسول(ص) انگاشته شده است (همو، ۲۵۱/۵۷).

پس از اینان باید از عبید بن شریهٔ جُرهُمی (د ۸۶ق) یاد کرد که بر

اخبار پیشینیان آگاهی گسترده‌ای داشت و همین امر سبب گردید تا معاویه او را نزد خود فرا خواند و داستان سرای خویش سازد (نک‍: ابن ندیم، ۱۰۲؛ نیز ه‍ د، ابن شریه). آگاهی عبید از تاریخ قدیم عرب، به ویژه مردمان یمن، به حدی وسیع بود که مسعودی در بخش اخبار یمن و عرب عاربه، غالباً بر گزارشهای عبید تکیه داشته است (نک‍: مروج، ۶۰/۲ـ۶۲، ۱۱۳، ۱۱۴، *التنبیه*...، ۸۲). گستردگی وقوف ابن‌شریه بر اخبار یمن، این اندیشه را تقویت می‌کند که او بخشی از این روایات و قصص را از یهودیان یمن برگرفته است (برای اسرائیلیات در روایات او، نک‍: «اخبار عبید»، ۳۱۳ـ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۲، ۴۱۴ به بعد).

به عنوان نقطهٔ عطفی در رواج اسرائیلیات باید از وهب بن منبه (د ح ۱۱۰ق) یاد کرد که اصل خاندان او از خراسان و از ابناء فارس (نک‍: ه‍ د، ابناء)، و خود زادهٔ یمن بود (نک‍: ذهبی، سیر...، ۵۴۴/۴ به بعد؛ نیز هورویتس، 553). او که به عقیدهٔ برخی از پژوهشگران با زبانهای عبری و سریانی آشنا بود (نک‍: دوری، ۱۰۶)، بسیاری از مضامین کتب پیشینیان را در محیط یمن رواج داد (نک‍: یاقوت، *ادبا*، ۲۵۹/۱۹؛ ذهبی، *میزان*، ۳۵۲/۴). او خود بارها به استفاده از کتب پیشینیان، تصریح داشته است (نک‍: ابن بابویه، ۱۱۰/۱؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۳۰، ۵۵، جم). روایات وهب در دوره‌های بعد در سطحی گسترده در سرزمینهای دیگر رواج یافت. این داستانهای منقول و پرداخته، سرانجام، وسیله‌ای شد تا برخی از قصاص کم‌دانش در محافل و مساجد کسانی را گرد خود فراهم آورده، به داستان‌سرایی پردازند (برای اطلاعات بیشتر، مثلاً نک‍: جاحظ، *البیان*، ۲۸۴/۱ـ ۲۸۵؛ ابونعیم، ۳۰۹/۲، ۳۱۳، جم؛ کلینی، ۲۶۳/۷؛ نیز گلدسیهر، 479-478؛ جعفریان، ۱۳۹ به بعد).

گرایش به اخبار پیشینیان که از دورهٔ صحابه آغاز گردیده بود، با وجود کسانی چون عکرمه و مجاهد در اواخر سدهٔ نخست هجری تا حدودی گسترده‌تر شد (نک‍: بلاشر، 226 به بعد؛ برای نقد برخی از این روایات، نک‍: ابن جوزی، ۱۹۰/۱ـ۲۰۳).

اسرائیلیات در جریان تدوین: در سدهٔ ۲ق با روی آوردن عالمان اسلامی به تدوین، و پدید آمدن نخستین آثار مدون در تفسیر، حدیث و دیگر زمینه‌ها، به طور طبیعی برخی از اینگونه روایات نیز در آثار مدون جای گشود. گفتنی است که به موازات گسترش جریان تدوین، در محافل راویان و محدثان سدهٔ ۳ق، نیاز به ذکر اسانید به عنوان عاملی بازدارنده از رواج بر ساخته‌ها بیشتر احساس می‌گردید (نک‍: مسلم، ۱۵/۱؛ ترمذی، ۷۴۰/۵). در همان روزگار، برخی از نقادان متکلم نیز همچون ابراهیم نظام از معتزله و فضل بن شاذان از امامیه، در آثار خود اسناد بسیاری از اخبار و احادیث متداول، از جمله روایات ناظر بر اسرائیلیات را به نقد گرفتند (نک‍: ابن‌شاذان، ۱۳ به بعد؛ ابن قتیبه، *تأویل*...، ۲۹، جم). با این حال، گاه در مقام استشهادهای ذوقی (مثلاً نک‍: جاحظ، همان، ۲۳۲/۲، *البرصان*، ۲۶۶ـ۲۶۷) یا مناسبتهایی خاص (مثلاً نک‍: ابن سعد، ۱(۱)/۲۸ـ۲۹) اینگونه اخبار نقل می‌شده‌اند.

نگرشی مقایسه‌ای بر مقالهٔ سوم از *الفهرست* ابن‌ندیم دربارهٔ آثار اخباریان نسب‌شناس، نشان می‌دهد که چگونه روند پرداخت نویسندگان مسلمان، حتیٰ اخباریان به اسرائیلیات، در سدهٔ ۳ق نسبت به عصر پیشین رونق خود را از دست داده است. به عنوان نمونه‌ای ویژه و قابل تأمل در اواخر سدهٔ ۳ق، باید از کار محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰ق) یاد کرد که با هدف گردآوری مجموعه‌ای گسترده مشتمل بر روایات گوناگون مرتبط با تفسیر آیات قرآنی، پاره‌ای از روایات برگرفته از امم سالفه را به مناسبتهای موضوعی در تفسیر روایی خود جای داده است. در توضیح باید افزود که وادارندهٔ طبری بر درج اینگونه روایات در کتاب تفسیر خود، وجود آنها در متون تفسیری متقدم بود که از اسرائیلیات به دور نبوده‌اند. بر خلاف اینکه وی در کتاب دیگرش، *تاریخ*، به تصریح خود (۷/۱ـ ۸)، بدون‌آنکه بر احراز درستی گفتار مصرّ باشد، در بخش مربوط به تاریخ یهود، بر نقلیات آگاهان از اخبار امم سالفه بسیار پرداخته است (مثلاً نک‍: ۴۵۷/۱، جم)، در کتاب *تفسیر* که در بر دارندهٔ تعالیم دینی است، از چنین روشی در استفاده از منابع غیر اسلامی پیروی نکرده است.

با گسترش فرهنگ واعظانه در مشرق زمین از سدهٔ ۴ق، زمینه‌ای مساعد پیدا شد تا در آثار تألیف شده ــ که تقیدی نیز به ذکر اسانید روایی نبوده است ــ برخی از نمونه‌های اسرائیلیات اعم از قصص و مفاهیم، مطرح گردند؛ در این میان از سدهٔ ۴ق به ویژه باید از آثار ابولیث سمرقندی، چون «بستان العارفین» (مثلاً نک‍: ص ۱۲۹، ۱۵۸) و تفسیر (نک‍: ۴۸۶/۱، ۵۶۲) یاد کرد. در سدهٔ ۵ق و پس از آن در نوشته‌هایی چون *قصص الانبیاء* کسایی، آثاری با همین نام از ثعلبی و ربغوزی، و *قصص قرآن مجید* نوشتهٔ ابوبکر عتیق نیشابوری نمونه‌هایی بارز از این گرایش به چشم می‌خورد. در مغرب اسلامی نیز نسخه‌های کهن آثار راویان اسرائیلیات چون وهب رواج داشته، و نمونهٔ آن در *فهرسهٔ* ابن‌خیر اشبیلی (ص ۲۹۱) به ثبت آمده است.

گفتنی است که از سدهٔ ۴ق، عالمان مسلمان به شکلی مستند و مستقیم، در پی شناخت آثار دینی و تاریخی یهود برآمده، گاه از متن آنها به زبان اصلی و گاه از ترجمه‌های عربی آنها بهره جسته‌اند؛ بدیهی است که اینگونه استفاده‌های علمی از منابع یهود را نمی‌توان به معنی وارد ساختن اسرائیلیات تلقی کرد. از جمله در همان سده به فرمان خلیفه مستنصربالله، ترجمه‌ای از کتاب «تاریخ» اروسیوس صورت گرفت که در آن بخشی مفصل به تاریخ کهن یهود اختصاص داشت (نک‍: اروسیوس، ۹۴ به بعد؛ نیز بدوی، ۱۰). با کنار هم گذاردن اسناد موجود از سدهٔ ۴ق، تصویر روشنی از آشنایی علمی مسلمانان با افکار و تعالیم یهودی پیش روی قرار می‌گیرد. در جست و جو از میان منابع برجای مانده از سدهٔ ۴ق، از عالمانی خبر داریم که بر نوشته‌های دینی سلف، شناخت و آگاهی نسبتاً دقیقی داشته‌اند. برای نمونه باید از حمزهٔ اصفهانی یاد کرد که در ۳۰۸ق، در پی آشنایی با یکی از علمای یهود، بخش مهمی از اسفار دینی ـ تاریخی عهد عتیق را فرا گرفته، و فهرستی از آنها را به دست داده است (نک‍: ص ۵۷). ملاقات مسعودی با یک

یهودی اهل شوشتر در بغداد و مناظراتی با وی، شاهدی دیگر می‌تواند بود(مسعودی، *التنبیه*، ۱۱۴).

در میانهٔ سدهٔ ۴ق، مطهر بن طاهر مقدسی (د ۳۵۵ق) با آگاهی گسترده نسبت به اخبار و اندیشه‌های یهود و آشنایی به زبان عبری، به بررسی موارد اختلاف میان مسلمانان و یهودیان می‌پردازد (۱۱۶/۲ به بعد) و دربارهٔ موضوعاتی چون اعتقادات مربوط به روح، آراء یهود را از منابع ایشان نقل می‌کند (نک: ۱۱۶/۲-۱۱۸). در اواخر همان سده، ابن ندیم در مقدمهٔ اثر پر ارزش خود *الفهرست* (ص ۲۵)، به تقسیم بندی و یادکرد بسیار دقیقی از آثار دینی یهود پرداخته است؛ او بجز اسفار عهد عتیق، از مجموعهٔ *مشنا* مشتمل بر قوانین و روایات شفاهی یهود، و همچنین تفاسیر برخی از اسفار عهد عتیق، یاد کرده است.

در سدهٔ ۵ق، بیرونی عالم بزرگ مشرق، در مصاحبت با عالمی یهودی از اهل گرگان، به نام یعقوب بن موسیٰ تفرشی، از وی اطلاعاتی دربارهٔ آراء و تواریخ ایشان ــ به ویژه دربارهٔ حضرت موسیٰ(ع) ــ کسب کرده، و بخشی از آن اطلاعات را در آثار خود ضبط کرده است (نک: ص ۲۷۶) و در مغرب زمین، ابن حزم در یکی از رساله‌های خود، به ذکر ریز عقاید یهود، بر اساس آراء وارد شده در *تلمود* پرداخته است (ص ۶۴).

موضوعات اسرائیلیات: در بررسی موضوعات روایاتی که نمونه‌های اسرائیلیات تلقی می‌شوند، باید اشاره کرد که در مقام توضیح و تفسیر برخی آیـات و اشـارات قرآنی، یـا شرح برخی احـادیث، معمول‌ترین شیوه، پرداختن به داستانی از «امم سالفه» بوده است. در این موارد نام شخصیتهای داستان گاه با تعریب نامهای عبری و گاه با جایگزین کردن نامهای اصلی با نامهای مأنوس‌تر، تغییر می‌یافته است. از نظر پرداخت محتوایی داستان، تغییراتی در جزئیات و دست‌یابی به بافتی هماهنگ‌تر با فرهنگ اسلامی امری معمول بوده است؛ در همین راستا بسیاری از داستانهای پرداخت یافته در محیط جدید، برخی عناصر و بخشهای مطابق با تعالیم اسلامی و ناموافق با تعالیم یهود را نیز در برداشته، و گاه داستانی از امم پیشین، با داستانی قرآنی به همین شیوه پیوند داده شده است.

در بررسی نمونه‌ها، نخست باید به داستان شعیب نبی(ع) اشاره کرد. در قرآن کریم جز پیامبری شعیب در میان قوم مدین، سخنی دیگر دیده نمی‌شود (مثلاً اعراف /۸۵/۷) و برخی مفسران در پی گسترش دادن این داستان، به تطبیق شعیب با شخصیتی مشابه در عهد عتیق، یعنی یترون پدر زن حضرت موسیٰ(ع) (نک: سفر خروج، ۱:۳) روی آورده‌اند.

یکی دانستن آزر یاد شده در *قرآن* کریم (انعام/۷۴/۶) با تارح پدر حضرت ابراهیم(ع) در روایت عهد عتیق (پیدایش، ۳۱:۱۱-۳۲) نزد برخی از مفسران و تطبیق ادریس قرآنی با اخنوخ عهد عتیق (نک: هـ د، ادریس) را می‌توان به عنوان نمونه‌های دیگر یاد کرد. گاه آمیختگی داستانها از همان نمونهٔ روایت مسعودی در بارهٔ سرگذشت ادریس نبی است که برای بسط رخدادهای میان او و جبار معاصرش بیوراسب، ماجرا را در قالب داستان شناخته شدهٔ آحاب و الیاس جای داده است (نک: *اثبات*...، ۱۷ به بعد).

زمینهٔ محدودتر دیگری از اسرائیلیات، پرداختن به تفسیر مفاهیم اسلامی با بهره‌گیری از مفاهیم همانند در فرهنگ امم سالفه و بسط و تفصیل مطلب بر آن پایه است. از موارد شایان ذکر از این دست، می‌توان به مفاهیمی مربوط به عالم غیب، مانند فرشتگانی چون عزازیل، کروبیل، رفائیل و دومه، فرشتهٔ موکل بر ارواح کفار، یاد کرد که در پاره‌ای منابع اسلامی از آنها سخن رفته است (نک: ابن حبیب، ۷۰؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۱۴؛ عیاشی، ۳۴۳/۲؛ سیوطی، *الحبائک*...، ۸۵)، اما نامی از آنها در متون اصیل اسلامی به میان نیامده، و با فرشتگان یاد شده در متون آپوکریف و کتب تلمودی قابل تطبیق و مقایسه‌اند (نک: «کتاب اخنوخ[1]»، 8:1, 9:1, 10؛ «براکوت»، 18 b). موضوعاتی فرعی دربارهٔ فرشتگان مقرب را نیز باید به این زمینه علاوه کرد و از نمونه‌های شایان ذکر آن، حضور جبرئیل به عنوان فرشتهٔ نجات دهندهٔ پیامبران و مؤمنان در آزمایش آتش است که طرح آن در برخی منابع اسلامی (مثلاً راوندی، ۱۰۴- ۱۰۵) با نظایر آن در منابع تلمودی جای مقایسه دارد (مثلاً «پساحیم»، 118a-b؛ «سوطا»، 10b).

مفاهیمی با زمینه‌های گوناگون چون کیهان‌شناسی و معادشناسی، همچـون محاط بـودن آسمانهای هفتگانـه در آب (نک: اسـد، ۷۶؛ «مسـائـل...»، ۲۴۷- ۲۴۸؛ ابن‌خزیمـه، ۱۰۲؛ ابولیث سمـرقندی، «بستان»، ۱۶۲؛ بیهقی، ۴۰۲؛ قس: عهد عتیق، سفر پیدایش، باب اول؛ نیز «حگیگا»، 12b) و طبقات هفتگانهٔ جهنم (نک: ابن‌هشام، ۳۸، برپایهٔ روایات وهب ابن منبه؛ غزالی، ۴/ ۵۳۱؛ قس: کوهن، 380) نیز از نظر امکان اقتباس از امم سالفه درخور تأملند. همچنین در روایتی، دود و آب توأماً مادهٔ سازندهٔ آسمانها شناخته شده‌اند که با پندار مطرح شده در نوشته‌های مدراشی قابل مقایسه است؛ چه در آنهـا لفظ عبری «شمائیـم» (آسمان‌ها) مرکب از ۲ واژهٔ اش (آتش) و مائیم (آبها) دانسته، و چنین تصور شده که آسمان همچون نام خود از دو عنصر آتش (دخان) و آب پدید آمده است (نک: مسعودی، مروج، ۳۸/۱؛ قس: «حگیگا»، 12a). دیگر از موارد جالب توجه، بازتابهایی از «تابوت عهد» است که به اشکال گوناگون و با مناسبتهای متنوع در برخی از منابع روایی دیده می‌شود (مثلاً نک: مسعودی، *اثبات*، ۱۶، ۵۰، ۶۲؛ سیوطی، «العرف»، ۳۸۱، ۳۹۲).

در پایان باید به بسیاری از دعاها ومناجاتها، صحیفه‌ها، اندرزها و انواع گفتارهای منتسب به پیامبران بنی‌اسرائیل اشاره کرد که بحث در بارهٔ منابع آنها، مستلزم بررسیهای تطبیقی و یافتن نظایر احتمالی آنها در فرهنگ امم سالفه است (برای نمونه‌ها، نک: احمد بن حنبل، *الزهد*، ۸۶- ۸۷، جم؛ عیاشی، ۳۴۴/۲- ۳۴۵؛ مفید، ۱۰۴ به بعد، جم؛ مرشد بالله،

1. «Book of Enoch»

۱۹۵/۲؛ ابن‌طاووس، ۳۲،جم). گفتنی است که برخی از خاورشناسان، از جوانب گوناگون به مقایسه میان اسرائیلیات و نمونه‌های آن در آثار دینی یهود پرداخته‌اند (مثلاً نک: سیدرسکی، 3، جم؛ اشپایر، 2، جم؛ گلدسیهر، 868-866؛ هلر، 286-281؛ مارگلیوث، 405-404؛ نیز: هورویتس، 556، که به منابع مسیحی نیز توجه داشته است).

انساب فرزندان نوح(ع)، آنگونه که در عهد عتیق مطرح شده است، البته نه به عنوان تفکری دینی، اما در حد بازتابی مستند از احوال پیشینیان، نه تنها در میان نسب‌شناسان و مؤلفان مسلمان رواج داشت، بلکه از پذیرشی نسبتاً عام برخوردار بود و یکی از شایع‌ترین زمینه‌ها برای اسطوره‌های مربوط به نخستین سازندگان شهرهای مشرق زمین، چون گرگان، اصفهان و اردبیل بود (نک: سهمی، ۴۴؛ سمعانی، ۱۰۷/۱؛ یاقوت، *بلدان*، ذیل اصبهان).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰-۱۲۸۶ق؛ ابن بابویه، محمد، *علل الشرائع*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابن تیمیه، احمد، *مقدمة فی اصول التفسیر*، به کوشش عدنان زرزور، کویت/بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *الموضوعات*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، دارالفکر؛ ابن حبیب، عبدالملک، *التاریخ*، به کوشش آگواده، مادرید، ۱۹۹۱م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ق؛ همو، *فتح الباری*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ ابن حزم، علی، «رسالة فی الرد علی ابن نغزیلة الیهودی»، *رسائل ابن حزم الاندلسی*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن خزیمه، محمد، *التوحید*، به کوشش محمد خلیل هراس، قاهره، ۱۳۸۸ق؛ ابن خلدون، *مقدمة*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ ابن شاذان، فضل، *الایضاح*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن طاووس، علی، *سعد السعود*، نجف، ۱۳۶۹ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، *جامع بیان العلم و فضله*، بیروت، دارالفکر؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عبدالله بن سالم به بعد، به کوشش مطاع طرابیشی، دمشق، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دار الجیل؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *الروح*، قاهره، مکتبة المتنبی؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن‌هشام، عبدالملک، *التیجان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۷ق؛ ابوزهره، محمد، *المعجزة الکبریٰ القرآن*، قاهره، دارالفکر العربی؛ ابوالقاسم حکیم سمرقندی، اسحاق، *السواد الاعظم*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ابولیث سمرقندی، نصر، *تفسیر القرآن*، به کوشش عبدالرحیم احمد زقر، بغداد، ۱۴۰۵-۱۴۰۶ق/۱۹۸۵-۱۹۸۶م؛ همو، «بستان العارفین»، در حاشیهٔ *تنبیه الغافلین* همو (هم)؛ همو، *تنبیه الغافلین*، دهلی، کتابخانهٔ اشاعة الاسلام؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ احمد بن حنبل، *الزهد*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م؛ همو، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ «اخبار عبید»، منسوب به ابن شریه، همراه *التیجان* (نک: هم، ابن هشام)؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ اروسیوس، *تاریخ العالم*، ترجمهٔ کهن عربی، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۲م؛ اسد بن موسیٰ، *الزهد*، به کوشش خوری، ویسبادن، ۱۹۷۶م؛ بدوی، عبدالرحمان، مقدمه بر *تاریخ العالم* (نک: هم، اروسیوس)؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بیهقی، احمد، *الاسماء و الصفات*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، دارالرائد العربی؛ جاحظ، عمرو، *البرصان و العرجان*، به کوشش محمد موسیٰ خولی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ جعفریان، رسول، «نقش قصه پردازان در تاریخ اسلام»، *کیهان اندیشه*، تهران، ۱۳۶۹ش، شم ۳۰؛ حبیبی، عبدالحی، تعلیقات بر *السواد الاعظم* (نک: هم، ابوالقاسم حکیم)؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ق/۱۹۲۲م؛ دوری، عبدالعزیز، *بحث فی نشأة علم التاریخ عند العرب*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ راوندی، سعید، *قصص الانبیاء*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۴۰۹ق؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سهمی، حمزه، *تاریخ جرجان*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سیوطی، *الحبائک فی اخبار الملائک*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، «العرف الوردی»، ضمن *مجموعهٔ الامام المهدی عند اهل السنة*، اصفهان، ۱۴۰۲ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ *عهد عتیق*؛ عیاشی، محمد، *التفسیر*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۰ق؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالندوة الجدیدة؛ *قرآن کریم*؛ قطان، مناع، *مباحث فی علوم القرآن*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ مرشدبالله، یحییٰ، *الامالی الخمیسیة*، قاهره، ۱۳۷۶ق؛ «مسائل عبدالله بن سلام»، ضمن ج ۵۷ *بحارالانوار* (نک: هم، مجلسی)؛ مسعودی، علی، *اثبات الوصیة*، نجف، کتابخانهٔ حیدریه؛ همو، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۴م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م ؛ مفید، محمد، *الامالی*، به کوشش غفاری و استادولی، قم، ۱۴۰۳ق؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹م؛ ونشریسی، احمد، *المعیار المعرب*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:

«Berakoth», *The Babylonian Talmud*, London, 1990; Blachère, R., *Introduction au Coran*, Paris, 1959; «Book of Enoch», *The Apocrypha and Pseudepigragha of the Old Testament*, ed. R.H. Charles, London, 1973; Cohen, A., *Everyman's Talmud*, London, 1949; Dietrich, A., A review of «Studies in Arabic Literary Papyri», *Der Islam*, 1959, vol. XXXIV; GAL,S; Goldziher, I., « Kämpfe um die Stellung des Ḥadīṯ im Islam», ZDMG, 1907, vol. LXI; « Hagigah», *The Babylonian Talmad*, London, 1990; Heller, B., «The Relation of the Aggada to Islam Legends», *Muslim World*, 1934, vol. XXIV; Horovitz, J., « The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors», *Islamic Culture*, 1927, vol.I; Margoliouth, D.S., «The Use of the Apocrypha by Moslem Writers», *The Moslem World*, New York, 1915, vol. V; «Pesaḥim», «Soṭah», *The Babylonian Talmud*, London, 1990; Sidersky, D., *Les origines des légendes musulmanes...*, Paris, 1933; Speyer,H., *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Darmstadt, 1961.

فرامرز حاج‌منوچهری

أُشروشَنه، یا اشروسنه، سروشنه، نام کهن منطقه‌ای در ماوراءالنهر واقع در میان سمرقند و رود سیحون که هم‌اکنون آثاری از آن در نزدیکی خجند تاجیکستان باقی است (GSE,XXVII/702). بارتولد ویرانه‌هایی را که در نزدیکی محلی به نام شهرستان و در جنوب غربی اوراتپه برپاست، از آنِ اسروشنه می‌داند (*گزیدهٔ مقالات...*، ۱۰۵).

نام اسروشنه در سده‌های پیشین و در منابع گوناگون به شکلهای مختلف آمده است. منابع کهن فارسی آن را به همین صورت، یا سروشنه آورده‌اند (جیهانی، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۴؛ *حدود العالم*، ۲۷، ۴۳، جم؛ *تاریخ سیستان*، ۲۷)، اما بر پایهٔ منابع موجود، قدیم‌ترین منبع عربی که در آن از این منطقه نام برده شده، *صورة الارض* خوارزمی است که این منطقه را أُشروسنه نامیده است (ص ۲۷). پس از آن و به‌ویژه در سده‌های

نخستین، این نام در کتابهای جغرافیایی و تاریخی تکرار شده است (بلاذری، ۵۹۴؛ قدامه، ۱۷۲؛ اصطخری، ۳۲۲)، اما برخی منابع عربی نیز آن را اسروشنه خوانده‌اند (ابن خردادبه، ۲۹؛ بتانی، ۲۴۱).

ویژگیهای جغرافیایی: اسروشنه منطقه‌ای است کوهستانی و برپایهٔ تقسیم‌بندیهای جغرافیایی‌دانان قدیم، این منطقه با طول جغرافیایی ۹۱° و ۱۰´ و عرض ۳۶° و ۴۰´ در اقلیم پنجم و در کورهٔ خراسان قرار داشته است (خوارزمی، ۲۳، ۲۷؛ اصطخری، ۳۲۵؛ سهراب، ۳۵؛ قدامه، همانجا). منطقهٔ اسروشنه از مشرق به فرغانه، از مغرب به سمرقند، از شمال به چاچ و فرغانه و از جنوب به واشجرد، کش، چغانیان، شومان و راشت محدود می‌شده است (جیهانی، ۱۸۹؛ اصطخری، همانجا؛ ابن حوقل، ۵۰۳؛ یاقوت، ۲۷۸/۱). در محدودهٔ این منطقه، شهرهایی چون ساباط، مانک، کرکت، زامین، خرقانه، دیزک، ارسمانکت و بارکث وجود داشته است (یعقوبی، ۶۰؛ جیهانی، ۱۹۰؛ اصطخری، ۳۲۵-۳۲۶؛ یاقوت، ۲۷۹/۱، ۴۶۴، ۷۵۵، ۷۱۰/۲، ۱۰۰۱/۴). ظاهراً شهرهای یاد شده، همه دارای دژ و بارو بوده‌اند، زیرا این منطقه را به داشتن دژهای فراوان که شمار آنها به ۴۰۰ می‌رسیده، وصف کرده‌اند (یعقوبی، همانجا؛ ابوالفدا، ۴۹۷).

در منطقهٔ اسروشنه، شهری که به همین نام خوانده شده باشد و مرکز آن هم به‌شمار آید، وجود نداشته است (اصطخری، ۳۲۵؛ ابن حوقل، همانجا؛ ادریسی، ۵۰۳/۱-۵۰۴)، ولی شهر بونجکث یا بونجیکث (که با ضبطهای دیگر نیز آمده)، از شهرهای بزرگ و امیرنشین منطقهٔ اسروشنه بوده است که ۱۰ هزار مرد در آن می‌زیسته‌اند و مانند بسیاری از شهرهای ماوراءالنهر، ساختار آن از ۳ قسمت شارستان، باره و ربض تشکیل می‌شده است (جیهانی، ۱۸۹، ۱۹۰؛ اصطخری، ۳۲۶؛ ابن حوقل، همانجا؛ *حدود العالم*، ۱۱۱). با وجود بیابانهای وسیع در منطقهٔ اسروشنه (یعقوبی، همانجا؛ بکران، ۵۹، ۶۵)، شهرهای این ناحیه از نوعی آبادانی و فراوانی نعمت برخوردار بوده‌اند (جیهانی، ۱۷۸؛ اصطخری، ۲۸۸، ۲۹۵؛ *حدود العالم*، ۱۱۰).

رویدادهای تاریخی: توجه بدین نکته ضروری است که اسروشنه منطقه‌ای گسترده بوده، و بخشی مهم از ماوراءالنهر را تشکیل می‌داده، و حوادث آن نیز با ماوراءالنهر در بستری واحد شکل می‌گرفته است؛ از این‌رو، در بررسی رویدادهای تاریخی این منطقه باید با اندکی توسع به حوادث ماوراءالنهر نگریست.

پیش از گشایش ماوراءالنهر به دست مسلمانان، دهقانان، یعنی اشراف زمین‌دار، هریک در گوشه‌ای از این سرزمین حکومت می‌کردند و پیوسته با یکدیگر در ستیز بودند (بارتولد، *ترکستان نامه*، ۴۰۲/۱-۴۰۳، ۴۰۵). نخستین حملهٔ مسلمانان به این منطقه در نیمهٔ سدهٔ ۱ق روی داد که به شکل تاخت و تازهای پراکنده بود (همان، ۴۰۷/۱). در نیمهٔ دوم همین سده، چند تن از نمایندگان خلفای اموی بر بخشهایی از ماوراءالنهر دست یافتند. در ۸۵ق/۷۰۴م قتیبة بن مسلم باهلی به حکومت خراسان منصوب گردید و روانهٔ این منطقه شد. این زمان مصادف با اوج‌گیری دشمنی و کشمکش میان حکام محلی ماوراءالنهر بود. قتیبه از این اختلافات به خوبی سود جست و برای حمله به هر یک از امیران محلی از نیروی دشمنان وی بهرهٔ فراوان برد (همان، ۴۰۹/۱-۴۱۱). از جمله مناطقی که قتیبه بدانها تاخت، سغد و اسروشنه بود. بلاذری از این حمله خبر داده (ص ۵۹۳-۵۹۴)، اما از چگونگی و پایان آن سخنی نگفته است.

با مرگ قتیبه در ۹۷ ق/۷۱۶م، مردم ماوراءالنهر به مخالفت با اعراب برخاستند و در این میان، مردم اسروشنه تحت رهبری حاکم خود که لقب افشین داشت، بیش از سایر مناطق از پذیرش اعراب و سنتهای ایشان خودداری می‌کردند (یعقوبی، ۶۰). به گفتهٔ بارتولد این موضوع سبب شده بود تا ویژگیهای فرهنگ آریایی در این منطقه بیشتر پایدار ماند (*گزیدهٔ مقالات*، ۱۰۴-۱۰۵).

پس از قتیبه، حکام متعددی از طرف خلفا روانهٔ ماوراءالنهر شدند، تا سرانجام در ۱۱۷ق/۷۳۵م، اسد بن عبدالله به حکومت این منطقه منصوب شد. او نخست متوجه ترکان که قدرتی به هم زده بودند، شد و ایشان را که بر بسیاری از نواحی ماوراءالنهر چیره شده بودند، تا منطقهٔ اسروشنه عقب راند (همو، *ترکستان نامه*، ۴۲۱/۱-۴۲۳). در این زمان جدّ اعلای افشین یعنی خرابغره، حاکم اسروشنه بود. او خاقان ترک را که به هزیمت از مقابل اسد می‌گریخت، در اسروشنه پناه داد (طبری، ۱۲۴/۷-۱۲۵؛ ابن‌اثیر، ۲۰۵/۵). این موضوع نشان می‌دهد که تا این زمان، اسد نتوانسته بوده است سلطهٔ خود را تا اسروشنه گسترش دهد.

در ۱۲۱ق/۷۳۹م، نصر بن سیار به جای اسد به حکومت ماوراءالنهر منصوب شد. مردم اسروشنه در دورهٔ حکومت وی نیز به سلطهٔ اعراب تن ندادند و حتیٰ در نبردی توانستند نصر را ناکام سازند (بلاذری، ۶۰۳؛ قدامه، ۴۱۱). این حالت ظاهراً چندان دوام نیافت و اندکی بعد میان نصر و حاکم اسروشنه، سازش برقرار گردید، زیرا به گفتهٔ طبری در ۱۲۱ق، ۲۰ هزار نفر از مردم سمرقند، کش و اسروشنه در جنگ سوم میان نصر ابن سیار و ترکان، به جانبداری از نصر وارد کارزار شدند و او هم پس از پیروزی در اسروشنه مورداستقبال اباراخره حاکم این منطقه قرار گرفت (۱۷۳/۷-۱۷۶).

پیروزیهای نصر و آرامشی که در پی آن در ماوراءالنهر پدید آمده بود، دوام چندانی نیافت و از ۱۲۸ق/۷۴۶م، منطقه شاهد فعالیتهای طرفداران آل عباس و چینیان شد. از یک‌سو، چینیان به تحریک حکام محلی و از آن جمله حاکم اسروشنه پرداختند و حتیٰ یک‌بار در ۱۳۵ق او را در برابر اعراب یاری دادند و از سوی دیگر، ابومسلم به طرفداری عباسیان در ۱۳۳ق منطقه را از سلطهٔ امویان خارج ساخت (بارتولد، همان، ۴۲۶/۱-۴۳۲). ظاهراً مردم اسروشنه، سیادت ابومسلم را نپذیرفتند، زیرا در همین زمان یکی از نمایندگان او در یکی از شهرهای این منطقه به نام بارکث به دست دهقان آن شهر کشته شد (نسفی، ۶۴).

پس از استقرار عباسیان، قیامهای بسیاری سراسر ماوراءالنهر را فرا گرفت (بارتولد، همان، ۴۳۵/۱). سرانجام در ۱۷۸ق/۷۹۴م، فضل

ابن یحییٰ برمکی از طرف خلیفهٔ عباسی به حکومت خراسان و ماوراءالنهر گمارده شد. فضل توانست در این منطقه آرامشی نسبی برقرار سازد. از جمله کسانی که نزد او آمدند و حکومتش را پذیرا شدند، خاراخره، حاکم اسروشنه بود که تا آن زمان به فرمان هیچ حاکمی گردن ننهاده بود (گردیزی، ۲۸۷؛ طبری، ۲۵۷/۷).

از اقدامات فضل در این دوران تشکیل سپاهی بود از مردم ماوراءالنهر که شمار آنان تا ۵۰۰ هزار نفر می‌رسید. او بخشی از این سپاه را برای نگاهبانی از خلافت عباسی به بغداد گسیل داشت (بارتولد، *ترکستان‌نامه*، ۴۴۵/۱). بسیاری از مردم اسروشنه، سغد، فرغانه و چاچ، با این لشکر خود را به بغداد رساندند و به خدمت عباسیان درآمدند؛ چنانکه در سالهای بعد هستهٔ اصلی لشکریان خلفایی چون معتصم و مستعین از میان مردم این مناطق بود (بلاذری، ۶۰۶؛ طبری، ۲۵۶/۹؛ ابن اثیر، ۴۵۲/۶).

در این دوره در شهرها و مناطق مختلف ماوراءالنهر سکه‌هایی به نامهای غطریفی، مسیبی و محمدی ضرب می‌شد که در منطقه رواج داشت و بیشتر مالیاتهای ماوراءالنهر با همین سکه‌ها پرداخت می‌شد. مثلاً از مجموع ۵۰ هزار سکه‌ای که برای مالیات اسروشنه تعیین شده بود، ۴۸ هزار سکهٔ آن از نوع محمدی و دو هزار سکه از نوع مسیبی بود (ابن خردادبه، ۳۸-۳۹؛ بارتولد، همان، ۴۴۹/۱).

مأمون به هنگام اقامت خود در خراسان، متوجه مناطقی چون اسروشنه، سغد و فرغانه شد و کاووس خاراخره پدر افشین که نمی‌توانست در مقابل وی پایداری کند، به وساطت فضل بن سهل، و در برابر پرداخت خراج، با خلیفه از در سازش درآمد (بلاذری، ۶۰۳-۶۰۴؛ قدامه، ۴۱۲). مأمون پس از خروج از خراسان، این ناحیه را در ۲۰۴ق/۸۱۹م، میان ۴ تن از فرزندان اسد سامانی ــ نوح، احمد، یحییٰ و الیاس ــ تقسیم کرد که حکومت اسروشنه و چاچ به یحییٰ رسید (گردیزی، ۳۲۲؛ ابن جوزی، ۱۲۶/۱۰، ۲۳۱/۱۲).

چند پاره شدن خراسان و خروج خلیفه از این منطقه، فرصتی مناسب برای خاراخره، حاکم اسروشنه فراهم آورد تا به عهدشکنی دست یازد. از این‌رو، از پرداخت خراجی که پیش‌تر تعهد کرده بود، سرباز زد (قدامه، همانجا). در این زمان فرزند خاراخره به نام کیدر (خیذر، خیدر) که بعدها به افشین معروف شد، به واسطهٔ اختلافی که با پدرش داشت، پنهانی روانهٔ بغداد شد و سرپیچی پدرش را بهانه ساخت و مأمون را به گرفتن اسروشنه ترغیب کرد و این امر را آنچنان برای خلیفه آسان جلوه داد که وی در ۲۰۷ق/۸۲۲م، یکی از سردارانش را به نام احمد بن ابی خالد احول، همراه افشین روانهٔ اسروشنه کرد. لشکر خلیفه به راهنمایی افشین توانست به سهولت بر اسروشنه دست یابد. خاراخره که تاب برابری با این سپاه را نداشت، اسلام آورد و بار دیگر به حکومت این ناحیه گمارده شد (بلاذری، ۶۰۴-۶۰۵؛ قدامه، همانجا؛ طبری، ۵۹۵/۸).

از تاریخ نخستین درگیری میان عربها و مردم اسروشنه (۸۵ق) تا ۲۰۷ق در هیچ‌یک از منابع از تغییر مذهب حاکمان اسروشنه، سخنی نرفته است و تنها در این زمان از اسلام آوردن خاراخره سخن می‌رود و این نشانهٔ آن است که تا سالهای نخستین سدهٔ ۳ق، دست کم حاکمان این منطقه بر دین پیشینیان خود استوار بودند.

پس از مرگ احمد بن اسد سامانی (۲۵۰ق/۸۶۴م)، حکومت ماوراءالنهر به فرزندش نصر رسید و خلیفه نیز منشور حکومت را به نام وی صادر کرد (فرای، ۱۲۰). از این زمان منطقه شاهد درگیری میان فرزندان احمد بود. نصر و اسد از یک سو، و اسماعیل و اسحاق از سوی دیگر به رویارویی با یکدیگر پرداختند که در ۲۷۵ق/۸۸۸م به برتری اسماعیل انجامید. تا این زمان افراد خانوادهٔ افشین همچنان بر اسروشنه فرمان می‌راندند. سکه‌ای که در ۲۷۹ق در منطقه به نام سیار ابن عبدالله آخرین فرد خانوادهٔ افشین ضرب شده، گواه این مدعاست (بارتولد، *ترکستان‌نامه*، ۴۵۹/۱). در ۲۸۰ق منشور حکومت ماوراءالنهر از طرف خلیفه به‌نام اسماعیل سامانی صادر شد. وی فرصتی مناسب یافت تا به برچیدن حکومتهای کوچک محلی دست یازد و منطقه را به‌طور کامل تحت سلطهٔ خود درآورد. اسماعیل بدین‌سیاست عمل کرد و از جمله به حکومت خانوادهٔ افشین در اسروشنه پایان داد و در همان سال در اسروشنه به‌نام خود سکه زد (همان، ۴۵۹/۱، ۴۸۳؛ همو، *گزیدهٔ مقالات*، ۱۰۵؛ فرای، ۱۲۱، ۱۳۱).

از این زمان تا پایان دورهٔ سامانیان، اطلاعی از رویدادهای اسروشنه در دست نیست، ولی بی‌گمان این منطقه مانند سایر مناطق ماوراءالنهر شاهد درگیریهای سامانیان، غزنویان و ایلک خانیان بوده است. آخرین خبر در این زمینه مربوط به سال انقراض حکومت سامانیان و آخرین امیر ایشان، یعنی اسماعیل بن نوح است که در ۳۹۴ق/۱۰۰۴م برابر ایلک‌خان به سختی شکست خورد و به مرو گریخت (ابن اثیر، ۱۵۸/۹؛ ابن خلدون، ۴(۴)/۸۳۴).

از سدهٔ ۵ تا سدهٔ ۱۰ق، سخنی از اسروشنه در منابع موجود دیده نمی‌شود و هریک از آنها در ذکر حوادث تاریخی اسروشنه، تنها از شهرهای بزرگ این منطقه چون فرغانه، سمرقند و چاچ یاد کرده‌اند. اما با استناد به گفتهٔ بابر (ص ۶)، ظاهراً از سدهٔ ۱۰ق و یا نزدیک به این سده، اسروشنه را اوراتپه نامیده‌اند.

منطقهٔ اسروشنه، خاستگاه بسیاری از علما و محدثان بوده است که از آن جمله می‌توان به ابوطلحه حکیم بن نصر، ابوسعید یونس بن فضل، ابوجعفر محمد بن عمرو، ابوبکر مطرف بن جمهور، حامد بن ابی‌حامد و احمد بن یوسف بن عبدالعزیز، اشاره کرد (نسفی، ۳۰۸؛ سمعانی، ۲۱۹/۱-۲۲۱).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به‌کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به‌کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بابر،

ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، بمبئی، ۱۳۰۸ق؛ بارتولد، و.و.، *ترکستان‌نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، *گزیدهٔ مقالات تحقیقی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بتانی، محمد، *الزیج الصابی*، به‌کوشش ک. نالینو، رم، ۱۸۹۹م؛ بکران، محمد، *جهان‌نامه*، به‌کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به‌کوشش عبدالله انیس الطباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ *تاریخ سیستان*، به‌کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ جیهانی، محمد، *اشکال العالم*، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به‌کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *حدود العالم*، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ خوارزمی، محمد، *صورة الارض*، به‌کوشش هانس فون مژیک، وین، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۶م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ سهراب، *عجائب الاقالیم*، به‌کوشش هانس فون مژیک، وین، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ فرای، ر.ن.، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۴؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به‌کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۱م؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نسفی، عمر، *القند فی ذکر علماء سمرقند*، به‌کوشش نظرمحمد فاریابی، مکتبة الکوثر، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، بیروت، ۱۹۸۸م؛ نیز: GSE.

علی میرانصاری

اِسْطَبه، شهری در اندلس که اکنون استپا خوانده می‌شود. این شهر کهن که دیرینگی آن به سده‌های پیش از میلاد مسیح می‌رسد، در دوران امپراتوری روم، آستاپا نامیده می‌شد و همان شهر معروفی است که در جنگهای دوم پونیک، میان روم و کارتاژ، به محاصرهٔ رومیها درآمد و اهالی آن ترجیح دادند که شهر را به آتش کشند و خود نیز زنده در آتش بسوزند، ولی تسلیم رومیها نشوند (EUE, XXII/802؛ بستانی، ۱۲/۳۸۷).

در عصر فتوحات اسلامی در اندلس این شهر نیز مانند بسیاری از شهرهای دیگر آن سرزمین به دست مسلمانان افتاد و بعدها در سدهٔ ۳ق/۹م عرصهٔ کشمکشهایی میان امویان اندلس و مخالفان ایشان شد. از آن جمله می‌توان به قیام ابن حفصون (ه‌ م) از پایگاه خود در بُبَشتر[1]، واقع در مناطق کوهستانی جنوب اندلس اشاره کرد (عنان، ۱/۳۰۷-۳۰۸). ابن حفصون به تدریج پایه‌های قدرتش را در جنوب اندلس استحکام بخشید و بسیاری از شهرهای آن نواحی از جمله اسطبه را تصرف کرد. در ۲۷۸ق/۸۹۱م ابن حفصون از عبدالله بن محمد امیر اموی اندلس به سختی شکست خورد، ولی چند سال بعد با فراهم آوردن ساز و برگ، مبارزهٔ خود را از سر گرفت (ابن خطیب، ۲۸؛ ابن عذاری، ۲/۱۲۲؛ دوزی، II/58؛ لوی پروونسال، 370). ابن حفصون برای تقویت خود، با آلفونسوی سوم پادشاه لئون و ابراهیم بن حجاج حاکم اشبیلیه به مذاکره پرداخت. در ۲۸۹ق/۹۰۲م نبرد سختی در اسطبه در کنار رودخانهٔ شنیل میان ابن حفصون و سپاهیان عبدالله بن محمد رخ داد. در این نبرد نخست سپاه اموی منهزم شد، ولی آنان بار دیگر برقوای ابن حفصون تاختند و دژ اسطبه را از آنان بازستاندند (عنان، ۱/۳۳۷؛ دوزی، II/86؛ لوی پروونسال، 378).

اسطبه در سدهٔ ۵ق/۱۱م از دژهای بزرگ اشبیلیه به شمار می‌رفت. به‌دنبال وقوع کشمکشهایی در غرناطه میان ابن عمار (ه‌ م) و آلفونسوی ششم پادشاه نیرومند قشتاله[2]، ابن عمار پیشنهاد کرد که به منظور تحقق صلح، این دژ به همراه غنایم جنگی دیگر به آلفونسو واگذار شود؛ اما این پیشنهاد پذیرفته نشد و سرانجام، قلعهٔ اسطلیر به‌جای دژ اسطبه در اختیار آلفونسو قرار گرفت (*مذکرات...*، ۷۲، ۷۵).

پس از گذشت بیش از ۵ سده از حاکمیت مسلمانان در قرطبه، سرانجام در شوال ۶۳۳/ژوئن ۱۲۳۶، قرطبه به تصرف فرناندو پادشاه مسیحی درآمد. همزمان با سقوط قرطبه، دیگر شهرها و قلعه‌های مسلمانان از جمله اسطبه نیز تسلیم شدند و مسلمانان به پرداخت خراج ملزم گردیدند (عنان، ۲/۴۲۵، ۵۹۸).

اسطبه اکنون شهری است در استان سویل (اشبیلیه) که تقریباً در ۷۰ کیلومتری جنوب خاوری شهر سویل و ۴۰ کیلومتری جنوب کُردوبا (قرطبه) بر دامنهٔ شمالی کوه سان‌فرانسیسکو قرار گرفته است. این شهر کوهستانی با جمعیتی بیش از ۱۰ هزار نفر از اراضی حاصل‌خیزی برخوردار است. حبوبات و زیتون از محصولات مهم کشاورزی آن به شمار می‌آید. وجود مراتع سرسبز، اسطبه را مرکزی مستعد برای پرورش دام ساخته است. در این شهر کارخانه‌های پارچه‌بافی، صابون‌پزی، روغن‌کشی و صنایع‌غذایی وجود دارد. اسطبه از معادن‌سنگ آهک و یشم نیز برخوردار است. دو کلیسا به سبک گوتیک به نامهای سان سباستیان و سانتاماریا در این شهر بنا شده است (EUE، نیز بستانی، همانجاها).

مآخذ: ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به‌کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب*، به‌کوشش کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۵۱م؛ بستانی؛ عنان، محمد عبدالله، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ *مذکرات الامیر عبدالله*، به‌کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۵م؛ نیز:

Dozy, R., *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden, 1932; EUE; Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris/Leiden, 1950.

عزت ملاابراهیمی

اِسْطَخْر، نک: استخر.

اُسْطُرْلاب، نام چند نوع ابزار اندازه‌گیری نجومی که برای سنجش ارتفاع، سمت، بعد و میل خورشید و ستارگان، تعیین وقت در ساعات روز و شب، قبله و زمان طلوع و غروب آفتاب و مقاصد دیگر ــ که از بسیاری نتوان شمرد ــ به کار می‌رفته است (بیرونی، *التفهیم*، ...، ۲۸۵، *فی علم*...، ۲-۷). این دستگاه که گاه آن را کهن‌ترین ابزار علمی جهان می‌خوانند، احتمالاً در سدهٔ ۳ قم در یونان ساخته شده است. در حقیقت، در دوران شکوفایی دانش ستاره‌شناسی یونانیان، دو دستگاه اندازه‌گیری متفاوت، یکی به نام اسطرلاب حلقوی[3]، و دیگری به نام اسطرلاب مسطح[4] مورد استفاده بوده است. آنچه بطلمیوس[5] در

1. Bobastro　2. Castilla　3. armillary sphere　4. planisphere　5. Ptolemy

مجسطی (ص 143) با عنوان اسطرلاب از آن سخن می‌گوید، همان نوع حلقوی اسطرلاب است که بعدها در جهان اسلام ذات‌الحلق نامیده شد و برخی نیز آن را اسطرلاب ذات الحلق نامیدند (نک: ابن ندیم، ۳۳۲-۳۳۳؛ بیرونی، *قانون...*، ۷۹۸/۲-۸۰۱؛ یعقوبی، ۱۰۷، ۱۰۹-۱۱۰؛ *پاولی*، II(2)/1798؛ کلامروت، 25-23؛ تومر، 323). گفته می‌شود ابرخس (د پس از ۱۲۷ق م) دگرگونیهایی در این ابزار به وجود آورده بوده، و احتمالاً بطلمیوس (سدهٔ ۲م) نیز به ابتکار خویش اجزائی بدان افزوده بوده، و آن را برای اندازه‌گیری تفاوت طول نجومی ماه و خورشید و نیز تعیین موضع هر ستاره نسبت به دائرة البروج، یعنی طول و عرض نجومی آن، مورد استفاده قرار می‌داده است (ابن ندیم، ۳۴۲؛ کینگ، «مجموعه‌ها...[1]»، 106؛ *پاولی*، 1799-II(2)/1798).

سونیسیوس سورنی[2] (د ح ۴۱۵م) نیز از جهان‌نمایی سخن می‌گوید که گویا خود وی پایه‌های نظری آن را تکمیل کرده است. وی می‌افزاید که آن پایه‌های نظری را از یک رسالهٔ ابرخس که بطلمیوس نسبت به آن بی‌توجهی نشان داده، برگرفته است (نک: سارتن، 194-I/193؛ *پاولی*، II(2)/1799؛ هارتنر، 2532-2531).

دربارهٔ سرچشمهٔ بابلی اسطرلاب نیز سخنانی گفته شده، و در این زمینه شواهدی از قبیل الواح سفالین مشابه اسطرلاب مسطح ــ که در ویرانه‌های بابل به دست آمده، و شامل خطوط و دوایر و نقش چند ستاره است ــ و نیز قراینی مانند آگاهیهای پراکنده پیرامون گسترهٔ پژوهشهای نجومی دانشمندان بابلی ارائه شده است. این نیز روشن است که یونانیان در زمینهٔ ستاره‌شناسی، از بابلیان درسهای بسیار آموخته‌اند؛ اما به اعتقاد پژوهشگران تاریخ نجوم، این شواهد و قراین برای اثبات اختراع اسطرلاب در بابل و آشور، و انتقال بعدی آن به یونان کفایت نمی‌کند (همو، 2534؛ فرنسیس، ۹؛ وان در وردن، 676-674).

همچنین سخنانی که دربارهٔ دستگاهی به نام عنکبوت[3]، ساختهٔ اودوکسوس (سدهٔ ۴ق‌م) یا آپولونیوس (سدهٔ ۳ق‌م) به عنوان یکی از مراحل ابتدایی‌تر اسطرلاب گفته شده، از واقعیت بسیار دور است و آن دستگاه در حقیقت نوعی ساعت آفتابی بوده است (شوی، II/751؛ هارتنر، 2531؛ *پاولی*، 368-II(2)/367؛ بریتانیکا، میکرو، I/606).

آنچه در منابع اسلامی دربارهٔ ساختن اسطرلاب و کاربرد آن در دوران باستان آمده، با افسانه آمیخته است. در شماری از این مآخذ، اختراع این ابزار را گاه به فرزند هرمس حکیم و گاه به فرزند ادریس پیغمبر ــ که گویا لاب نام داشته است ــ نسبت می‌دهند و با بیان یک وجه اشتقاق عامیانه، واژهٔ اسطرلاب را برگرفته از نام او می‌شمارند (ابن ندیم، همانجا؛ ابونصر، ۳۰۱؛ شهمردان، ۱۱۸؛ ابن خلکان، ۵۲/۶). گفتنی است که خوارزمی اینگونه توجیهات را سخیف شمرده است (ص ۲۳۳).

دربارهٔ معنی واژهٔ اسطرلاب، گذشته از روایات افسانه‌وار، در منابع اسلامی به چند روایت که به مفهوم اصل یونانی واژه بسیار نزدیک است، برمی‌خوریم: حمزهٔ اصفهانی ترکیب ستاره‌یاب را نقل کرده، و اسطرلاب را معرب آن شمرده است. در موارد دیگری با تصریح به اصل یونانی این واژه، آن را به غلط ترازوی ستارگان، یا ترازوی آفتاب، آینهٔ ستارگان و همانند آنها ترجمه کرده‌اند (همو، ۲۳۲-۲۳۳؛ ابوعلی فارسی، ۷۳؛ بیرونی، شهمردان، همانجاها؛ کوشیار، ۶۵). به نظر بیرونی ممکن است ترکیب ستاره‌یاب در واقع نیز ابتکار ستاره‌شناسان ایرانی، و مستقل از واژهٔ یونانی بوده باشد (قطعه‌ای از *افراد...*، ۶۶). ماشاءالله یهودی (سدهٔ ۴ق) در رساله‌ای در باب اسطرلاب که اصل عربی آن از میان رفته، و تنها ترجمهٔ لاتین آن بر جای مانده، معادل درست واژهٔ اسطرلاب را به صورت «اخذ الکواکب» نقل کرده بوده است (ص ۶۳). این برگردان در برخی رساله‌های نجومی سده‌های بعد، از جمله در آثار زرقالی (ص ۶۹) و موسی بن ابراهیم (ص ۷۲) تکرار شده است (نک: کینگ، «ریشه...[4]»، 47). این ابزار در برخی منابع کهن، ذات الصفائح نامیده شده است (یعقوبی، ۱۱۲؛ صوفی، ۲).

اسطرلاب در آغاز به شکل کره ساخته می‌شد. در جهان اسلام نیز به رغم آشنایی با اسطرلاب مسطح، نخست به اسطرلاب کروی توجه بیشتری نشان داده شد. از جابر بن سنان (سدهٔ ۳ق) به عنوان نخستین سازندهٔ اسطرلاب کروی در جهان اسلام یاد می‌شود (ابن ندیم، ۳۴۲-۳۴۳؛ سارتن، I/602). فضل بن حاتم نیریزی (سدهٔ ۳ق) نیز طی رساله‌ای دربارهٔ اسطرلاب کروی، از مزایای آن بر اسطرلاب مسطح یاد کرده است (همانجا؛ GAS, VI/192؛ نیز نک: هـ د، کرهٔ فلکی). گفته می‌شود که بطلمیوس مبتکر اسطرلاب مسطح بوده است. در این زمینه نیز افسانه‌هایی نقل کرده‌اند (ابن خلکان، همانجا). طرح و ساخت این نوع اسطرلاب مستلزم آشنایی با ترسیم تصویر فضای سه بعدی بر صفحهٔ مسطح است که ابرخس و بطلمیوس به خوبی از آن آگاهی داشتند (کینگ، «مجموعه‌ها»، 106). ابن ندیم، ابیون بطریق را مبتکر اسطرلاب مسطح می‌شمارد (ص ۳۴۲). سهولت حمل و نقل اسطرلاب مسطح به زودی مزایای اسطرلاب کروی را در سایه نهاد. در نتیجه، اسطرلاب مسطح همه جا متداول گردید (بیرونی، *استیعاب...*، گ ۴۷ الف ـ ب).

در اواخر سدهٔ ۵م فن ساختن و کاربرد اسطرلاب در بیزانس به اوج خود رسید و پس از وقفه‌ای تا سده‌های میانه ادامه یافت (*پاولی*، II(2)/1798؛ کینگ، همانجا). از این دوران تنها یک اسطرلاب در دست است که در ۱۰۶۲م در آسیای صغیر ساخته شده، و نوشته‌های روی آن به زبان یونانی است. از جهان اسلام اسطرلابهای قدیم‌تری بر جای مانده است (همانجا؛ هارتنر، 2532).

در سدهٔ ۲ق/۸م فرهنگ نوپای اسلامی در شهر حرّان، واقع در جنوب آناتولی کنونی با اسطرلاب آشنایی یافت و اخترشناسان جهان

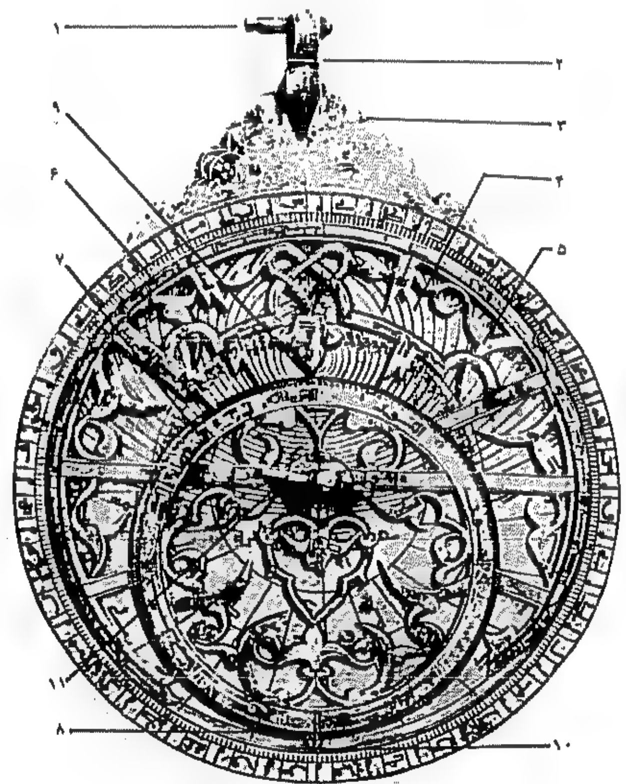
---

1. «Die Astrolabiensammlungen...» 2. Synesius of Cyrene 3. arachne 4. «The Origin...»

اسلام به ساختن این ابزار و استفاده از آن پرداختند. طی یک هزار سال بعد، منجمان مسلمان هزاران اسطرلاب ساختند و صدها رساله دربارهٔ آن نوشتند و دانشمندانی مانند ابراهیم بن حبیب (ه م)، ابن حبش، علی بن عیسیٰ اسطرلابی، فضل بن حاتم نیریزی و جابر بن سنان در این فن برجستگی یافتند (ابن ندیم، ۳۳۲-۳۴۲، ۳۴۳؛ سارتن، I/530,548,566,602).

ابو جعفر بن احمد بن عبدالله بن حبش رساله‌ای دربارهٔ اسطرلاب مسطح نوشت (ابن ندیم، ۳۳۴؛ قفطی، ۳۹۶). بسیاری نیز به ابتکاراتی در طرح اسطرلاب و ساختن انواع گوناگونی از آن پرداختند.

بعدها، در سدهٔ ۶ق/۱۲م شرف‌الدین مظفر طوسی منجم، اسطرلابی به‌شکل خط‌کش ساخت که اسطرلاب خطی یا عصای طوسی نامیده



شکل ۱

شد، اما به علت آنکه کار چندانی از آن برنمی‌آمد، کاربرد گسترده‌ای نیافت؛ با اینهمه، در تاریخ نجوم این نوع اسطرلاب موضوع بحثها و گفت و گوهای بسیاری بوده است (ابن ندیم، همانجا؛ زوتر، 15-13). شماری اندک از اسطرلابهایی که تاکنون باقی مانده‌اند، مربوط به دوران شکوفایی دانش نجوم در جهان اسلام، یعنی سده‌های ۳-۹ق/۹-۱۵م و شماری بیشتر مربوط به سده‌های بعد است. نوآوریهای عمده در ساخت اسطرلاب، طی همین دوران صورت گرفته است؛ چنانکه برخی گفته‌اند: اخترشناسان جهان اسلام در همین سده‌ها دانش نجوم را به چنان اوجی رساندند که تا قرنها پس از آن برای دانشمندان هیچ ملتی دست یافتنی نبود (فرنسیس، ۹-۱۰؛ عواد، ۱۵۵؛ کینگ، همانجا).

در سدهٔ ۷ق/۱۳م اسطرلاب در سراسر جهان اسلام، از هندوستان تا اسپانیا شناخته شده، و مورد استفاده بود. در سدهٔ ۹ق/۱۵م اسطرلاب از راه اسپانیا ــ و شاید نیز در عین حال از طریق سیسیل ــ به اروپا راه یافت؛ گر چه به نظر می‌رسد که آشنایی برخی از دانشمندان اروپایی که از راه ونیز با دانشهای شرقی آشنا شده بودند، قدری زودتر صورت گرفته باشد (هارتنر، 2533؛ کینگ، همانجا). در همین دوران، همراه با ترجمهٔ رساله‌هایی دربارهٔ اسطرلاب به زبانهای اروپایی، برخی اصطلاحات نجومی عربی، مانند سمت، سمت الرأس و سمت القدم، گاه با تحریف و تغییر شکل بسیار، به صورت آزیموت[1]، زنیت[2] و ندیر[3] به واژگان اخترشناسی غرب افزوده گشت (کونیچ، 56-VIII/55). از آن پس در مغرب زمین نیز ساختن اسطرلاب، و بهره‌گیری از نوآوریهای ستاره‌شناسان جهان اسلام رواج یافت. در اینجا نیز تفاوتی سخت چشمگیر میان منجمان مسلمان و اروپایی دیده می‌شود. در حالی که مسلمانان پس از آشنایی با اسطرلاب طی چند دهه به اوجی حیرت‌انگیز در هنر اسطرلاب سازی دست یافته، و اسطرلابهایی استادانه ساخته بودند، اروپاییان برای رسیدن به همان نتایج به زمانی دراز در مقیاس چند سده نیاز یافتند (هارتنر، کینگ، همانجاها).

با آغاز دوران نوین، اسطرلاب از انحصار دانشمندان و خواص اهل فن بیرون آمد و بسیاری از مردم، برای تعیین وقت از آن استفاده می‌کردند. این ابزار همچنین در سفرهای دراز دریایی برای تعیین موقعیت کشتی مورد استفاده بود (هارتنر، 2534؛ *بریتانیکا*، ماکرو، XVIII/652). پس از رواج یافتن تئودولیت (زاویه‌یاب) و دوربین نجومی، از اهمیت اسطرلاب کاسته شد. در دوران ما افراد بسیار اندکی از مبانی علمی این دستگاه آگاهی دارند. با اینهمه، اسطرلاب به عنوان یک ابزار آموزشی، ارزشی را که در سده‌های میانه و دوران رنسانس برای آموزش اصول ستاره‌شناسی داشت، از دست نداده است. همچنین گروهی از علاقه‌مندان به ابزارهای نجومی، انجمن بین‌المللی اسطرلاب را بنیاد نهاده‌اند و کسان بسیاری نیز مجموعهٔ اسطرلاب گردآوری می‌کنند (فرنسیس، ۹؛ هارتنر، 2530؛ *بریتانیکا*، میکرو، I/606، ماکرو، همانجا، نیز IV/880؛ *پاولی*، همانجا؛ کینگ، «مجموعه‌ها»، 106).

اندامهای اسطرلاب:

حلقه: این قطعه دایره‌ای است فلزی که به هنگام کار با اسطرلاب می‌توان آن‌را به عنوان دستگیره به کاربرد، یا به جایی آویخت (شکل ۱، شم ۱). گاه حلقهٔ دیگری نیز که ممکن است فلزی، نخی یا ابریشمی باشد و آن‌را علاقه می‌نامند، به آن می‌افزایند.

عروه: این اندام دایره‌ای فلزی است که میان حلقه و کرسی قرار می‌گیرد (شکل ۱، شم ۲). نقش این دو (یا سه) اندام فراهم شدن امکان چرخش کامل اسطرلاب و قرار گرفتن آن در جهت صحیح به هنگام کار

1. azimuth 2. zenith 3. nadir

با آن است.

کرسی: زائده‌ای است بر قوس کوچکی از محیط اسطرلاب که عروه بدان متصل می‌شود (شکل ۱، شم ۳).

اُم: ام صفحهٔ اصلی و غیرقابل انتقال اسطرلاب است و دیواره‌ای آن‌را در برمی‌گیرد و صفحات دیگر که قابل انتقالند، روی آن قرار می‌گیرند. عرض دیواره به ۳۶۰ تقسیم شده است. بر کف این صفحه، چندین دایره که مرکز آنها مرکز صفحه است، رسم شده‌اند، و در هر یک از این دوایر، نام چندین شهر نوشته شده است. این صفحه بیشتر برای یافتن جهت قبله به کار می‌رود.

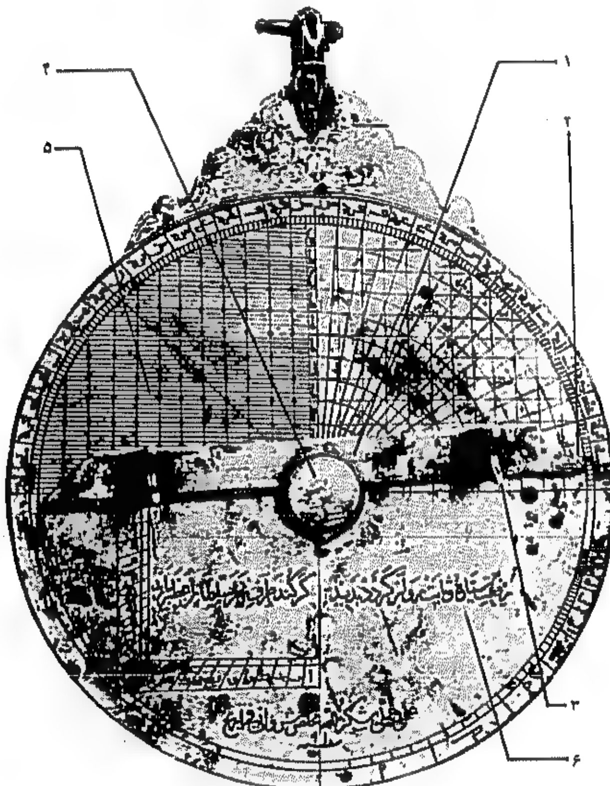
حجره: فضای تهی که از ام اسطرلاب و دیوارهٔ آن تشکیل می‌شود و صفحه‌های قابل انتقال اسطرلاب و عنکبوت در آن جای می‌گیرند.

صفایح: صفایح صفحاتی دایره شکلند با سوراخی در مرکز دایره که محور اسطرلاب از آن می‌گذرد (شکل ۱، شم ۴) و یک فرو رفتگی در نقطه‌ای از پیرامون، برای آنکه به کمک یک برآمدگی در دیوارهٔ حجره، در جای خود قرار گیرد و از گردش آن جلوگیری گردد. بر روی هر صفحه، ۳ دایره که مرکز آنها مرکز صفحه است، رسم شده، و هر کدام به ترتیب درازای شعاع نشان دهندهٔ مدارهای رأس‌الجدی، رأس‌الحمل و رأس‌السرطانند. این ترتیب مربوط به اسطرلاب شمالی است؛ در اسطرلاب جنوبی دایرهٔ کوچک‌تر مدار رأس‌الجدی و دایرهٔ بزرگ‌تر مدار رأس‌السرطان خواهد بود. بر روی صفحات، همچنین دو قطر عمود بر هم رسم شده است؛ قطر افقی را خط مشرق و مغرب خوانند (نیمهٔ چپ خط مشرق، و نیمهٔ راست خط مغرب است) و قطر عمودی، از کرسی تا مرکز، خط نصف‌النهار است و نیمهٔ دیگر آن خط وتدالارض، یا خط نصف‌اللیل نامیده می‌شود (بیرونی، *التفهیم*، ۲۹۳؛ نصیرالدین، ۲-۳).

بر روی صفحات، دوایر دیگری نیز به نام دوایر مقنطرات که تصویرهای دوایر ارتفاع از افق تا سمت الرأس را نشان می‌دهند و همچنین قوسهای مربوط به ساعات معوجه و مستویه رسم شده‌اند. در تصویر دوایر مقنطرات نیز میان اسطرلاب شمالی و جنوبی تفاوتهایی وجود دارد (بیرونی، همان، ۲۹۶-۲۹۷؛ نورث، 105؛ کینگ، «مجموعه‌ها»، 103).

ساعات مستویه ساعات معمولی، یعنی واحدهای زمانی برابر $\frac{۱}{۲۴}$ شبانه‌روزند. اما ساعات معوجه ساعات نابرابرند. در این زمینه، شایان ذکر است که در سده‌های میانه واحد متغیری نیز برای اندازه‌گیری زمان به کار می‌بردند، بدین‌معنی که درازای روز را از سپیده دم تا مغرب، و درازای شب را از شامگاه تا سپیده دم، صرف نظر از کوتاهی و بلندی آنها به ۱۲ بخش تقسیم می‌کردند، بدین‌ترتیب، در طول سال و بر حسب عرضهای جغرافیایی متفاوت، ساعتهای نابرابر به وجود می‌آمد. در بسیاری از اسطرلابها، قوسهایی نیز رسم شده است که ساعتهای نابرابر را نشان می‌دهد (خوارزمی، ۲۱۹؛ هارتنر، 2540؛ نورث، 106؛ کینگ، همانجا).

عنکبوت: این قطعه صفحه‌ای مشبک است و شبکه نیز نامیده می‌شود (شکل ۱، شم ۵) و بر روی آن دو دایره رسم شده است. دایرهٔ بزرگ‌تر مدار رأس‌الجدی (شکل ۱، شم ۶) و مرکز آن مرکز اسطرلاب، و دایرهٔ کوچک‌تر که در درون دایرهٔ بزرگ‌تر قرار دارد و با آن مماس است، منطقة البروج (در حقیقت: دائرة البروج) را نشان می‌دهد (شکل ۱، شم ۷). نقطهٔ تماس دائرة البروج با مدار جدی، رأس‌الجدی (شکل ۱، شم ۸)، و نقطهٔ مقابل آن، یعنی محل تقاطع دائرة البروج با قطر قائم عنکبوت، رأس السرطان را نشان می‌دهد (شکل ۱، شم ۹). این دو نقطه، قطر دائرة البروج، و بدین‌ترتیب، مرکز آن‌را مشخص می‌کنند (بیرونی، همان، ۲۸۸-۲۸۹؛ نصیرالدین، ۲؛ نورث، 103). در عنکبوت مربوط به اسطرلاب جنوبی نیز همانگونه که در شرح صفحه‌ها گفته



شکل ۲

شد، دایرهٔ بزرگ‌تر مدار رأس السرطان خواهد بود و جای رأس الجدی و رأس السرطان نیز با یکدیگر عوض می‌شود (بیرونی، همان، ۲۹۶؛ نصیرالدین، همانجا).

عنکبوت روی صفحه‌ها قرار می‌گیرد و خطوط و قوسهای صفحه‌ها، از لابه‌لای بریدگیهای آن دیده می‌شود. از نقطهٔ رأس الجدی زائدهٔ کوچک نوک تیزی بیرون آمده که آن‌را مُری خوانند و به هنگام گرداندن عنکبوت با حجره تماس پیدا می‌کند (شکل ۱، شم ۱۰). در پیرامون منطقة البروج، زائده‌های تیزی قرار دارند که ستارگان ثابت را نشان می‌دهند. این زائده‌ها را مریهای کواکب خوانند. عنکبوت در روی صفحه‌ها قرار می‌گیرد و به کمک دسته‌ای که مدیر یا محرک نام دارد،

چرخانده می‌شود.

عِضاده: این اندام بازوی متحرکی است مانند خط کش با سوراخی در وسط که به کمک محور در پشت اسطرلاب قرار می‌گیرد (شکل ۲، شم ۱) و دو سر آن اندکی تیز است. این تیزیها را مریهای عضاده خوانند (شکل ۲، شم ۲) و در نزدیکی دو سر آن، دو قطعه مربع شکل نصب شده‌اند که آنها را لبنه، یا هدفه نامند و به فارسی خشتک نیز گفته می‌شود (شکل ۲، شم ۳) و در میان هر یک از آن دو سوراخی ریز است به نام سوراخ شعاع که از درون آنها ستارگان، یا هر چیز دیگر را مشاهده می‌کنند و در برخی اسطرلابها سطح عضاده به ۱۲ بخش تقسیم شده است که ساعات معوجه را نشان می‌دهد (بیرونی، *التفهیم*، ۲۹۹-۳۰۰؛ نصیرالدین، ۳-۴؛ ویکه، 135-132).

محور: این قطعه میله‌ای است باریک که قطب نیز نامیده می‌شود. ته آن پهن است (شکل ۲، شم ۴) و در سر آن سوراخی است که فرس (اسبک) در آن جای می‌گیرد (شکل ۱، شم ۱۱). این میله از سوراخهای مرکز ام اسطرلاب، و مراکز صفحات، عنکبوت، عضاده و گاه نیز شاخص عبور می‌کند، به طوری که این اندامها تنها حرکت دورانی در پیرامون محور داشته باشند.

فرس: فرس که آن‌را به فارسی اسبک می‌خوانند، برای جلوگیری از جدا شدن صفحات و عنکبوت و عضاده از محور در سوراخ محور جای داده می‌شود.

پشت اسطرلاب به وسیلهٔ دو قطر آن، یکی عمودی که خط علاقه خوانده می‌شود و دیگری افقی که خط مشرق و مغرب نام دارد، به ۴ بخش تقسیم شده است. «چهار یک چپ از نیمهٔ زبرین» را ربع ارتفاع می‌خوانند و به ۹۰ بخش تقسیم می‌کنند (شکل ۲، شم ۵). ربع مقابل آن، یعنی چهار یک راست از نیمهٔ زبرین ربع ظل نامیده می‌شود (شکل ۲، شم ۶) و بر حسب تانژانت یا کتانژانت صفر تا °۹۰ درجه‌بندی شده است.

در برخی اسطرلابها در زیر خط مشرق و مغرب دو مربع نیز رسم شده است. معمولاً دو ضلع بیرونی مربع سمت راست به ۱۲ قسمت و دو ضلع بیرونی مربع سمت چپ به ۷ قسمت تقسیم شده‌اند. تقسیمات مربع سمت راست اصابع (جمع اصبع = انگشت)، و تقسیمات مربع سمت چپ اقدام (جمع قدم = پا) نام دارند. این دو مربع گاه همچنین جدولی به نام جدول طبایع را در برمی‌گیرند. مربعات و جدول یاد شده برای تعیین ارتفاع اجرام سماوی به کمک سایهٔ اشیاء، و نیز استخراج احکام نجوم به کار می‌روند (بیرونی، همان، ۲۹۹؛ ویکه، 155-135؛ هارتنر، 2547-2525). اسطرلاب مسطح، معمولاً در اندازه‌های میان ۸ تا ۴۰ سانتی‌متر ساخته می‌شد. البته اسطرلابهای بسیار بزرگ‌تری نیز ساخته شده‌اند (نورث، 105).

انواع اسطرلاب: چنانکه پیش‌تر گفته شد، اسطرلاب مسطح مدور به علت سهولت حمل و سهولت کاربرد به زودی در میان ستاره شناسان تداول یافت. اما نوآوریهای ستاره‌شناسان مسلمان در طرح اسطرلاب و از جمله در تصویر منطقة البروج و دوایر ارتفاع و خط مشرق و مغرب به ساخت انواع گوناگونی از اسطرلاب مسطح انجامید که شمار آنها از ۲۰ افزون است. اسطرلابهای آسی، طبلی (مُطبّل)، سرطانی (مسرطن)، مُبَطَّخ، حلزونی، ثوری، جاموسی، شقایقی، سفرجلی، زورقی و صلیبی از این جمله‌اند. به طوری که از منابع برمی‌آید، این نام‌گذاریها در ۹ مورد نخست به‌شکل منطقةالبروج در صفحهٔ عنکبوت مربوط می‌شود، یعنی منطقةالبروج در این اسطرلابها، به ترتیب به شکلهای برگ مورد، طبل، خرچنگ، خربزه، حلزون، سر گاو، سر گاومیش، برگ شقایق و گلابی است (بیرونی، همان، ۲۹۷-۲۹۸؛ *الدرر*، ...، ۱۱۶-۱۲۴؛ مراکشی، ۶۹/۲-۷۸؛ EI², I/725).

از این میان، اسطرلابهای طبلی، سرطانی، ثوری، جاموسی، شقایقی و زورقی، بدون آنکه تغییری در ساختمان آنها لازم آید، برای هر دو نیمکره به کار می‌رفته‌اند و در آنها میان شمالی و جنوبی تفاوتی نبوده است (بیرونی، *استیعاب*، گ ۳۶ الف - ب، ۴۰ الف، *الدرر*، همانجا؛ مراکشی، ۶۸/۲-۷۰). چنانکه در شرح ساختمان اسطرلاب دیدیم، اسطرلابهایی که برای رصد ستارگان و اندازه‌گیری مختصات آنها از نیمکرهٔ جنوبی لازم است، با اسطرلابهایی که در نیمکرهٔ شمالی به کار می‌روند، تفاوتهایی در ساختمان عنکبوت و صفیحه‌ها، شامل جا به جایی در مدارهای رأس السرطان و رأس الجدی، و نیز در تصویر دوایر ارتفاع (مقنطرات) دارند؛ در حالی که در اسطرلابهای یاد شده، این تفاوتها از میان برداشته شده است. درمورد اسطرلاب زورقی که به ابتکار ابوسعید سجزی ساخته شده است، یک ویژگی مهم دیگر نیز جلب توجه می‌کند. بیرونی که خود نمونه‌ای از این اسطرلاب را دیده است، پس از ستایش آن و سازنده‌اش گوید: «این اسطرلاب برپایهٔ اعتقاد برخی اهل نظر که حرکت کلی مرئی را از آنِ زمین، و از غرب به شرق می‌دانند، ساخته شده است». وی می‌افزاید: هندسه‌دانان و فلک‌شناسان در رد این نظر سخنی ندارند و استدلال در نقض این اعتقاد موکول به فلاسفهٔ طبیعی است (بیرونی، *استیعاب*، گ ۳۶ الف - ۳۷ ب؛ نیز نک: ویدمان، II/665). این ظاهراً نخستین کاربرد نظریهٔ حرکت وضعی زمین در میان اخترشناسان مسلمان است. مراکشی ۳ قرن پس از سجزی و دو قرن پس از بیرونی این نظر را با قاطعیت رد می‌کند و به ابن سینا و رازی استناد می‌ورزد (۷۴/۲).

متأسفانه، چون از انواع یاد شده نمونه‌ای باقی نمانده است، هیچ‌گونه داوری علمی دربارهٔ آنها ممکن نیست (هارتنر، 2545-2544).

تألیفات در زمینهٔ اسطرلاب: آگاهی از آثاری که پیش از اسلام دربارهٔ اسطرلاب نوشته شده، بسیار اندک است. بطلمیوس در کتاب پنجم مجسطی (ص 144-143) بخش کوتاهی با عنوان «دربارهٔ ساختمان اسطرلاب» آورده است که چنانکه گفتیم، در حقیقت به ذات‌الحلق مربوط می‌شود (*پاولی*، II(2)/1798؛ تومر، 323)؛ اما در منابع اسلامی کتابی مستقل دربارهٔ اسطرلاب نیز به وی نسبت داده شده که موردتوجه مؤلفان کتابهای تاریخ علم قرار گرفته است. یعقوبی (ص ۱۱۲-۱۱۳) از اثری در این زمینه نام می‌برد که احتمالاً در سدهٔ ۲ق/۸م به

عربی ترجمه شده است. این نسخه بر جا نمانده است، اما ترجمه‌های لاتین و عبری کتابی دربارۀ اسطرلاب در دست است که بطلمیوس مؤلف آن شمرده می‌شود (اشتاین‌اشنایدر، 216؛ نیز نک: GAS, V/173, 183-184).

در منابع کهن عربی اثری نیز با عنوان *رسالة فی العمل بالاسطرلاب* به تئون اسکندرانی که از شارحان آثار بطلمیوس به شمار می‌رود، نسبت داده شده است (ابن ندیم، ۳۲۸؛ قفطی، ۱۰۸؛ تومر، همانجا؛ نیز نک: GAS, V/180-183).

از یوحنای نحوی رسالۀ ارزشمندی دربارۀ شیوۀ ساختن و کاربرد اسطرلاب به‌زبان یونانی‌برجا مانده است (سارتن، I/421-422؛ هارتنر، 2532؛ تومر، همانجا).

در منابع عربی همچنین از ابیون بطریق که شاید اندکی پیش از اسلام می‌زیسته، به‌عنوان مؤلف رساله‌ای در اسطرلاب به‌زبان یونانی، و نیز نخستین کسی که اسطرلاب مسطح ساخته است، یاد می‌شود. گفته می‌شود که رسالۀ وی شامل ۱۵۷ باب بوده، و ثابت بن قره آن را به عربی درآورده است. شایان ذکر است که در رسالۀ *المقیاس المرجح فی العمل بالاسطرلاب* که اشتباهاً به بیرونی نسبت داده شده است، گفته می‌شود که ثابت بن قره در رساله‌ای با عنوان *العمل بالاسطرلاب*، ابرخس را مبتکر اسطرلاب کروی و نیز اسطرلاب مسطح شمرده، و در عین حال به تسطیح اسطرلاب توسط لاب اشاره کرده است. این سخن از آن‌رو شگفت می‌نماید که یگانه رسالۀ منسوب به ثابت بن قره با عنوان یاد شده، همان ترجمۀ رسالۀ ابیون بطریق است و داستان لاب، ویژۀ رسائل عربی است. همچنین قابل تصور نیست که دانشمندی مانند ثابت ابن قره آن را باور کرده باشد (ابن ندیم، ۳۳۰، ۳۴۲؛ بیرونی، قطعه‌ای از مقدمه...، ۶۷؛ نیز نک: کینگ، «ریشه»، 52 ,51؛ قفطی، ۹۷؛ GAS, VI/163). رساله‌ای نیز به زبان سریانی در وصف اسطرلاب از سِوِروس سبوخت[1]، اسقف قنسرین (سدۀ ۱ق/۷م) در دست است (هارتنر، تومر، همانجاها؛ سارتن، I/493).

از مجموعۀ شواهد چنین برمی‌آید که پیش از آشنایی مسلمانان با اسطرلاب، شمار اخترشناسانی که به پژوهش و تألیف دربارۀ این ابزار اهتمام می‌ورزیده‌اند، چندان زیاد نبوده، و در نتیجه رسائل چندانی هم در این زمینه نوشته نشده است، در حالی که طی دوران شکوفایی دانش نجوم در سرزمینهای اسلامی، صدها رساله دربارۀ اسطرلاب تألیف شد. شمار آنچه از این رساله‌ها به جا مانده، از ۲۰۰ متجاوز است که بیشتر آنها نیز مورد بررسی قرار نگرفته‌اند (فرنسیس، ۹-۱۰؛ عواد، ۱۵۵؛ کینگ، «مجموعه‌ها»، 166).

کهن‌ترین رساله‌ای که در جهان اسلام دربارۀ اسطرلاب نوشته شده، *الجامع فی الاسطرلاب علماً و عملاً* نام دارد و به جابر بن حیان منسوب است. ابن مشاط سرقسطی (سدۀ ۵ق/۱۱م) این رساله را که گویا شامل هزار مسأله بوده، در قاهره دیده، و آن را بی‌همانند یافته است (صاعد، ۶۱؛ قفطی، ۱۶۰-۱۶۱؛ زوتر، 3؛ GAS, VI/134). جملاتی از این رساله در *غایة الحکیم* منسوب به مجریطی نقل شده است (همانجا).

اینک از مهم‌ترین آثاری که در این زمینه نوشته شده است، یاد می‌شود:

۱. *العمل بالاسطرلاب*، یا *صنعة الاسطرلاب و العمل به*، از ماشاءالله یهودی. چنانکه پیش‌تر اشاره شد، اصل عربی آن از میان رفته، اما ترجمۀ لاتین آن باقی مانده است. این ترجمه در سده‌های میانه در اروپا بسیار متداول و موردتوجه بوده است. در حدود ۲۰۰ نسخۀ خطی از این ترجمه در دست است و از ۱۵۰۳ تا ۱۵۸۳م چندین‌بار به چاپ رسیده است؛ اما به رغم اهمیت و شهرت بسیاری که داشته، بررسی قابل توجهی دربارۀ آن صورت نگرفته است (ابن ندیم، ۳۳۳؛ زوتر، 6-5؛ کونیچ، X/42؛ کینگ، «ریشه»، 48-47).

۲. *العمل بالاسطرلاب المسطح*، از ابراهیم بن حبیب (ابن ندیم، ۳۳۲؛ زوتر، 3؛ نالینو، ۱۴۷-۱۴۸).

۳. *العمل بالاسطرلاب*، از محمد بن موسیٰ خوارزمی (ابن ندیم، همانجا؛ زوتر، 10). ویدمان بخشی از این رساله را که تصور می‌شد از میان رفته باشد، در میان نسخه‌های خطی برلین یافت و به آلمانی ترجمه کرد (شوی، II/747).

۴. *العمل بالاسطرلاب*، از احمد بن عبدالله مروزی (ابن ندیم، ۳۳۴؛ قفطی، ۱۷۰؛ زوتر، 12).

۵. *العمل بالاسطرلاب*، از علی بن عیسیٰ منجم (ابن ندیم، ۳۴۲؛ زوتر، 13). این اثر در ۱۹۱۲م در بیروت به چاپ رسید. کارل شوی آن را به آلمانی ترجمه کرد و در ۱۹۲۷م در مجلۀ *ایزیس* منتشر ساخت (شوی، II/613-628).

۶. *برهان صنعة الاسطرلاب*، از محمد بن صباح و ابراهیم بن صباح (ابن ندیم، ۳۳۵؛ قفطی، ۵۹؛ زوتر، 19).

۷. *رسالة فی عمل الاسطرلاب*، از محمد بن موسی بن شاکر (بیرونی، *استیعاب*، گ ۵۶ الف؛ زوتر، 20؛ نیز نک: GAS, VI/147).

۸. *رسالة فی العمل بالاسطرلاب*، از حامد بن علی واسطی. نسخه‌ای از آن در کتابخانۀ احمد ثالث موجود است (نک: همان، VI/207).

۹. *رسالة فی الاسطرلاب*، از ابراهیم بن سنان. این اثر در ۱۳۶۲ق در حیدرآباد دکن چاپ شده است.

۱۰. *العمل بالاسطرلاب*، از عبدالرحمان صوفی. این اثر در ۱۳۸۱ق از روی نسخۀ خطی کتابخانۀ ملی پاریس که ناقص، و تنها شامل ۳۸۶ باب است، در حیدرآباد دکن چاپ شد. در ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م چاپ تصویری نسخۀ دیگری از آن، شامل ۴۰۲ باب در اشتوتگارت انتشار یافت. این نسخه در همان سال با ویرایش و تحقیق علی عمراوی در رباط چاپ شد. عبدالرحمان صوفی یک کتاب مفصل‌تر نیز دربارۀ اسطرلاب و شیوۀ کار با آن، شامل ۱۷۶۰ باب تألیف کرده است که از کتاب منسوب به جابر بن حیان در این زمینه نیز کلان‌تر، و احتمالاً

1. Severus Sebokht

مفصل‌ترین کتابی است که تا روزگار وی در این فن تألیف شده است. متأسفانه، بخش بزرگی از این اثر شامل ۹۶۰ باب از میان رفته است، اما تلخیصی از آن به قلم مؤلف شامل ۱۷۰ باب باقی مانده است. چاپ تصویری آن نیز در ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م در اشتوتگارت انتشار یافت.

۱۱. *رسالة فی صنعة الاسطرلاب و العمل بها*، از مسلمة بن احمد مجریطی. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ اسکوریال نگهداری می‌شود. این رساله به‌لاتین نیز ترجمه شده است (زوتر، 76؛ نیز نک: GAS, VI/226-227).

۱۲. *رسالة فی عمل الاسطرلاب*، از ابوسعید سجزی. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملی شیراز نگهداری می‌شود (زوتر، 80؛ GAS, VI/225-226).

۱۳. *رسالة فی الاسطرلاب*، از کوشیار بن لبان (برای نسخه‌های خطی، نک: زوتر، 83-84؛ GAS, VI/248).

۱۴ و ۱۵. *رسالة دوائر السماوات فی الاسطرلاب* و *رسالة فی الاسطرلاب*، هر دو از ابونصر منصور بن عراق (وی این دو رساله را برای ابوریحان بیرونی نوشته است).

۱۶. *رسالة فی صنعة الاسطرلاب بالطریق الصناعی*، از همو.

۱۷. *مقالة فی منازعة اعمال الاسطرلاب*، از همو. ابونصر طی این مقاله دربارهٔ اختلاف‌نظر میان ابوحامد صغانی و اخترشناسان ری در زمینهٔ شیوهٔ کاربرد اسطرلاب داوری کرده است.

۴ اثر یاد شده (شم ۱۴-۱۷) در ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م در حیدرآباد دکن به چاپ رسیده است.

۱۸. *کتاب فی العمل بالاسطرلاب*، از ابن سمح. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ اسکوریال نگهداری می‌شود (همان، VI/249).

۱۹. *العمل بالاسطرلاب و ذکر آلاته و اجزائه*، از ابن صفار. از این اثر نسخه‌های خطی متعدد، و نیز دو ترجمهٔ لاتین در دست است (صاعد، ۷۰؛ کونیج، X/51؛ سارتن، I/717؛ برای نسخه‌های خطی، نک: GAS, VI/250).

۲۰. *اختصار علم الاسطرلاب*، از ابن مشاط سرقسطی. این اثر همراه با ترجمهٔ اسپانیایی و توضیحات در ۱۸۸۴م در غرناطه چاپ شده است (نک: عواد، ۱۵۶).

۲۱. *رسالة فی علم الاسطرلاب*، از بیرونی. نسخهٔ عکسی آن در کتابخانهٔ مرکز موجود است.

۲۲. *استیعاب الوجوه الممکنة فی صنعة الاسطرلاب*، از همو. نسخهٔ عکسی این اثر نیز در کتابخانهٔ مرکز موجود است (نیز نک: زوتر، 97-98).

۲۳. *الدرر فی سطح الاکر*، از همو. این اثر همراه با ترجمهٔ انگلیسی احمد دلال درج ۱ مجلهٔ «تاریخ علوم عربی و اسلامی[1]» چاپ شده است.

۲۴. *بیست باب در معرفت اسطرلاب*، از نصیرالدین طوسی. این اثر در ۱۳۳۵ش به کوشش مدرس رضوی چاپ شده است.

۲۵. *رساله در ساختن اسطرلاب*، از غیاث‌الدین جمشید کاشانی (نک: آستان...، ۱۴۸).

همچنین در میان کتابهای فن نجوم غالباً به شکل گسترده طی فصل یا فصولی به موضوع اسطرلاب و اجزاء آن و چگونگی کار با آن پرداخته شده است. از این جمله‌اند: *المدخل الی علم احکام النجوم* از ابونصر قمی، افراد المقال فی امر الظلال از بیرونی، *التفهیم لاوائل صناعة التنجیم* از همو، *روضة المنجمین* از شهمردان بن ابی الخیر رازی و *جامع المبادئ و الغایات فی علم المیقات* از ابوعلی مراکشی. دربارهٔ انواع ویژهٔ اسطرلاب ــ که پیش‌تر از آنها یاد شد ــ نیز رسائلی نوشته شده است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. *رسالة فی الاسطرلاب المسرطن*، از ابوسعید سجزی. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ آستان قدس موجود است (همان، ۴۹).

۲. *الاسطرلاب الزورقی*، از همو (GAS, VI/226).

۳. *رسالة فی الاسطرلاب السرطانی المجنح*، از ابونصر عراق (همان، VI/245).

۴. *رسالة فی الاسطرلاب السرطانی المجنح*، از محمد بن نصر بن سعید. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ اسکوریال نگهداری می‌شود (عواد، 177).

۵. *رسالة فی عمل الاسطرلاب المسرطن*، از ابونصر احمد بن زریر. نسخه‌ای از این اثر در لیدن موجود است (زوتر، 195).

تعیین وقت به کمک اسطرلاب: ابتدا باید ارتفاع یک جرم سماوی، مثلاً خورشید را تعیین کرد. برای این کار ربع ارتفاع را به سوی خورشید می‌گیریم و عضاده را می‌چرخانیم تا خورشید از میان سوراخهای هر دو لبنه دیده شود، مُری عضاده بر مدرج ارتفاع، ارتفاع خورشید را نشان می‌دهد. آنگاه صفیحه‌ای را که عرض جغرافیایی مکان اندازه‌گیری (یا نزدیک‌ترین عرض جغرافیای به آن) را در بردارد، در زیر عنکبوت قرار می‌دهیم. عنکبوت را می‌چرخانیم تا طالع آفتاب، یعنی برج و درجه‌ای که خورشید در آن قرار دارد (مثلاً دهم میزان)، بر مقنطره‌ای قرار گیرد که برابر ارتفاع خورشید است. در اینجا، درجه‌ای را که مری رأس‌الجدی بر درجات ۳۶۰ گانهٔ حجره نشان می‌دهد، به خاطر می‌سپاریم. آنگاه طالع آفتاب (مثلاً دهم میزان) را بر افق مشرق قرار می‌دهیم؛ بار دیگر درجه‌ای را که مری رأس الجدی نشان می‌دهد، در نظر می‌گیریم. تفاضل این دو درجه مقدار قوسی است که خورشید از لحظهٔ برآمدن تا زمان اندازه‌گیری پیموده است و آن‌را دایر گذشته از روز خوانند. از آنجا که خورشید در هر ساعت 15° از مدار خود را می‌پیماید، اگر این تفاضل مثلاً 82° باشد، با محاسبهٔ زیر مقدار زمانی که از برآمدن آفتاب گذشته است، به دست می‌آید:

$\frac{82}{15}=$ ۵ ساعت و ۲۸ دقیقه

(نک: بیرونی، *التفهیم*، ۳۰۰-۳۰۱، ۳۰۵-۳۰۶؛ صوفی، ۵۲؛ نصیرالدین،

---

1. *Zeitschrift*...

۹ـ۱۰).

اسطرلابهای به جا مانده: از اسطرلابهای قدیم یونان نمونه‌ای به جا نمانده است؛ اما مسلمانان پس از آشنایی با این ابزار هزاران اسطرلاب ساختند که از آن میان شاید در حدود ۸۰۰ نمونه باقی مانده باشد. شمار اندکی از این رقم مربوط به دوران شکوفایی دانش نجوم در جهان اسلام، و بقیه مربوط به سده‌های بعد، یعنی دورانی است که هیچ‌گونه نوآوری قابل ذکری در کار نبوده است. در حقیقت، چنانکه گفته شد، جهان اسلام طی همان دوران به چنان اوجی در این فن دست یافته بود که تا قرنها پس از آن، برای دانشمندان هیچ ملتی دست یافتنی نبود (هارتنر، 2535؛ کینگ، «مجموعه‌ها»، 106). در مجموع، اسطرلابهایی که در ایران، یا به دست صنعتگران ایرانی ساخته شده، در دقت هندسی و زیبایی بسیار برتر از اسطرلابهای ساخت دیگر اقوام تشخیص داده شده‌اند. دقت و صحت اسطرلابهای ساخت ایرانیان، بیشتر از آن‌روست که این اسطرلابها به دست خود اخترشناسان ایرانی و یا زیر نظر ایشان ساخته می‌شده‌اند (نک: هارتنر، همانجا).

برپایهٔ یکی از گزارشها از مجموع ۱۶۵ اسطرلاب کهن مربوط به مشرق زمین که با دقت موردبررسی قرار گرفته‌اند، ۶۵ نمونه ساخت ایرانیان، ۲۷ نمونه ساخت مسلمانان هندوستان، ۸ نمونه ساخت هندوان، ۲۱ نمونه ساخت عربها (یعنی مصریان، سوریان و عراقیان)، و ۴۲ نمونه ساخت صنعتگران اسپانیا و مسلمانان شمال افریقا، و دو نمونه ساخت یهودیان است. به طوری که ملاحظه می‌شود در این فهرست ایرانیان در رأس قرار دارند (همانجا).

بیشتر آنچه از اسطرلابهای کهن باقی مانده است، در موزه‌های بزرگ اروپا به ویژه در انگلستان، اسپانیا، ایتالیا نگهداری می‌شود (فرنسیس، ۹ـ۱۰؛ هارتنر، 2532،2535؛ کینگ، همانجا).

مورلی[1] بر آن است که کهن‌ترین اسطرلاب موجود ساخت احمد بن خلف مروزی است و در ۲۹۳ق/۹۰۶م برای مقتدر، خلیفهٔ عباسی ساخته شده است، اما درکِر[2] تاریخ ساخت آن را ۳۳۹ق/۹۵۰م می‌داند و آ. داسکیو[3] بر آن است که این اسطرلاب در سدهٔ ۱۲ یا ۱۳م از روی یک نمونهٔ قدیمی ساخته شده است (هارتنر، 2532).

احتمالاً کهن‌ترین اسطرلابی که تاکنون باقی مانده، در ۳۷۴ق/۹۸۴م به دست دو برادر اصفهانی به نامهای احمد و محمد بن ابراهیم در اصفهان ساخته شده است. این اسطرلاب که به رغم کهنگی، مهارت سازندگانش را به خوبی نشان می‌دهد، در موزهٔ اشمولین آکسفرد نگهداری می‌شود (همانجا).

اینک از چند اسطرلاب دیگر نیز که جالب توجه شمرده شده‌اند، یاد می‌شود:

۱. اسطرلاب محمد بن ابی‌القاسم بن برکان، ساخته شده در ۴۹۶ق/۱۱۰۳م. این اسطرلاب در موزهٔ تاریخ علم در فلورانس نگهداری می‌شود (نک: همو، 2535).

۲. اسطرلاب حامد بن محمود اصفهانی، ساخته شده در ۵۴۷ق/۱۱۵۲م. این نمونه نیز در موزهٔ تاریخ علم در فلورانس نگهداری می‌شود (همانجا).

۳. یک اسطرلاب قدیمی که تاریخ ساخت آن معلوم نیست، ساخته شده در اندلس که در نورمبرگ نگهداری می‌شود (کینگ، همان، 108).

۴. اسطرلاب محمد بن سهلی، که در ۴۸۳ق/۱۰۹۰م در والنسیا ساخته‌شده، و اکنون در مؤسسهٔ اسمیتسون واشینگتن نگهداری می‌شود (گلدشتاین، 19).

۵. اسطرلاب احمد بن کمال، که ظاهراً کهن‌ترین اسطرلابی است که در دارالآثار العربیهٔ بغداد نگهداری می‌شود. تاریخ ساخت آن معلوم نیست، ولی از نوشته‌های آن که به خط کوفی است، چنین می‌نماید که در سدهٔ ۴ق ساخته شده است (فرنسیس، ۱۲).

مآخذ: آستان قدس ف، *فهرست*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعلی فارسی، قطعه‌ای از *مقاصد ذوی الالباب فی العلم بالعمل بالاصطرلاب* (نک: مل ، کینگ، «ریشه...»)؛ ابونصر قمی، حسن، *المدخل الی علم احکام النجوم*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی تبریز، شم ۳۴۶۳؛ بیرونی، ابوریحان، *استیعاب الوجوه الممکنة فی صنعة الاسطرلاب*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، شم ۳۳۱۹؛ همو، *التفهیم لاوائل صناعة التنجیم*، به‌کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *الدّرر فی سطح الاکر* (نک: مل ، دلال)؛ همو، *فی علم الاسطرلاب*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، شم ۳۱؛ همو، *قانون مسعودی*، حیدرآباددکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ همو، قطعه‌ای از *افراد المقال فی امر الظلال* (نک: مل ، کینگ، «ریشه...»)؛ همو، قطعه‌ای از مقدمهٔ *رسالة فی استعمال الاسطرلاب* (نک: مل ، کینگ، «ریشه...»)؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، لیدن، ۱۸۹۵م؛ زرقالی، ابراهیم، قطعه‌ای از *رسالة فی العمل بالاسطرلاب* (نک: مل ، کینگ، «ریشه...»)؛ شهمردان بن ابی الخیر، *روضة المنجمین*، چ تصویری، به کوشش جلیل اخوان زنجانی، تهران، ۱۴۰۹ق/۱۳۶۸ش؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به‌کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ صوفی، عبدالرحمان، «کتاب العمل بالاسطرلاب»، *کتابان فی العمل بالاسطرلاب*، رباط، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ عواد، کورکیس، «اسطرلاب و ما الف فیه من کتب و رسائل فی العصور الاسلامیة»، سومر، بغداد، ۱۹۵۷م، ج ۱۳، شم ۱ و ۲؛ فرنسیس، بشیر و ناصر نقشبندی، «اسطرلابات فی دارالآثار العربیة فی بغداد»، همان، همان شماره‌ها؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ کوشیار بن لبان، بخشی از *کتاب الاصطرلاب* (نک: مل ، کینگ، «ریشه...»)؛ ماشاءالله یهودی، قطعه‌ای از *العمل بالاسطرلاب* (نک: مل ، کینگ، «ریشه...»)؛ مراکشی، حسن، *جامع المبادئ و الغایات فی علم المیقات*، چ تصویری، فرانکفورت، ۱۹۸۴م؛ موسی بن ابراهیم، قطعه‌ای از *رسالة فی الاسطرلاب* (نک: مل ، کینگ، «ریشه...»)؛ نالینو، ک.، *علم الفلک*، رم، ۱۹۱۱م؛ نصیرالدین طوسی، *بیست باب در معرفت اسطرلاب*، به‌کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، نجف، ۱۳۵۸ق؛ نیز:

Britannica, 1978; Dallal, A., «Bīrūnī's Book of Pearls Concerning the Projection of Spheres», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, ed. F. Sezgin, Frankfurt, 1987-1988, vol. IV; EI^2; GAS; Goldstein, B. R., *Theory and Observation in Ancient and Medieval Astronomy*, London, 1985; Hartner, W., «The Principle and Use of the Astrolabe», *A Survey of Persian Art*, ed. A. U. Pope, Tehran etc., 1967, vol. VI; King, D., «Die Astrolabiensammlungen des germanischen Nationalmuseums», tr. K. Maier, *Focus Behaim Globus*, Nürnberg, 1993; id, «The Origin of the Astrolabe According to the Medieval Islamic Sources», *Islamic Astronomical Instruments*, London, 1987; Klamroth, M., «Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qūbī», ZDMG, 1888,

1. W.H.Morley 2. Drecker 3. A. da Schio

vol. XLII; Kunitzsch, P., *The Arabs and the Stars*, Northampton, 1989; North, J.D., «The Astrolabe», *Scientific American*, 1978, no. 230; *Pauly*; Ptolemy, *The Almagest*, Britannica Great Books, Chicago, 1952, vol. XVI; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927, vol. I; Schoy, K., *Beiträge zur arabisch - islamischen Mathematik und Astronomie*, Frankfurt, 1988; Steinschneider, M., *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Toomer, G., «Theon of Alexandria», *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1973, vol. VIII; Van der Werden, «Mathematics and Astronomy in Mesopotamia», ibid, 1981, vol. XV; Wiedemann, E., *Gesammelte Schriften zur arabisch- islamischen Wissenschafsgeschichte*, Frankfurt, 1984, vol. II; Woepke, F., *Arabisches Astrolabium*, Berlin, 1858.

محمدعلی مولوی

اِسْطِفانِ بنِ بَسیل، نک: استفان بن بسیل.

اُسْطُقُس، نک: عنصر.

اَسْعار، جمع سِعر به معنای نرخ کالا، عنوان مسأله‌ای کلامی و فقهی (برای بحث فقهی، نک: هـ د، تسعیر). متکلمان مسلمان از دیرباز با این مسأله روبه‌رو بودند که مسبب گرانی و ارزانی نرخها کیست؟ آیا این امر تنها از خدا ناشی می‌شود؟ آیا تنها مربوط به انسان است؟ آیا اینکه هر دو در آن نقش دارند؟ اشاعره به نظر اول معتقد بودند، در حالی که عدلیه (= امامیه و معتزله) نظر سوم را می‌پسندیدند.

سعر از نظر لغوی با واژهٔ مترادفش ثمن تفاوتهایی دارد. به نظر قاضی عبدالجبار (*المغنی*، ۵۵/۱۱، شرح...، ۷۸۸) سعر در خرید و فروشهایی که با رضای خریدار و فروشنده انجام می‌گیرد، مصداق دارد و به تعیین مقدار چیزی که فروشنده به جای یک کالا می‌گیرد و آن را می‌فروشد، گفته می‌شود. به عبارت دیگر سعر ارزش توافقی کالاست، ولی ثمن ارزشی است که عرفاً به طور استحقاقی معادل و برابر کالاست. برخی از منابع ثمن را دقیقاً برخلاف قاضی عبدالجبار تعریف کرده‌اند (علوی مقدم، ۱۲۱).

به هر حال، این مسأله که چه کسی مسبب ارزانیها و گرانیهاست، در عالم اسلام پیشینه‌ای دیرینه دارد. براساس آنچه احمد بن حنبل (۱۵۶/۳)، ابوداوود سجستانی (۲۷۲/۳) و ابن بابویه (ص ۳۸۸) نقل کرده‌اند، مردم از پیامبر(ص) درخواست کردند که ایشان بر روی اجناس قیمت‌گذاری کنند، اما آن حضرت فرمودند که نرخها به دست خداست، هرگاه بخواهد، آنها را گران، و هرگاه بخواهد، ارزان می‌نماید.

از رساله‌ای که ابن ندیم (ص ۲۲۳) با عنوان *کتاب الاسعار* از ماشاءالله ابن اثری معرفی کرده، می‌توان دریافت که مسألهٔ اسعار از موضوعات موردبحث دانشمندان در اواخر سدهٔ ۲ و اوایل سدهٔ ۳ق بوده است. این مسأله بخشی از مبحث اساسی متکلمان دربارهٔ استناد و یا عدم استناد افعال انسان و آثار ناشی از آن به خداوند بوده است (نک: هـ د، اجل). پاره‌ای از متکلمان مسلمان به خوبی دریافته بودند که گرانی و ارزانی نرخها به نظام عرضه و تقاضا بستگی تام دارد (ابن متویه، ۴۳۵/۲؛ علامهٔ حلی، *کشف المراد*، ۳۷۱)، اما دربارهٔ اسباب افزایش و کاهش عرضه و تقاضا هم‌رأی نبودند. عدلیه بر آن بودند که گرانی و ارزانی گاه از خدا ناشی می‌شود و گاه از حکومتها و خود انسانها؛ مثلاً وقتی خداوند کالایی را فراوان یا کم می‌کند، یا نیاز مردم را به کالایی زیاد یا کم می‌کند، یا در مواردی که خداوند زلزله یا بیماریهای مهلک را زیاد یا کم می‌کند و در نتیجه شمار مشتریان کالاها کم و یا زیاد می‌شود، مسبب گرانی و ارزانی خداوند است. اما در مواردی که حکومت، توزیع کالاها را به دست می‌گیرد، یا اجباراً نرخ‌گذاری می‌کند و یا عده‌ای کالایی را احتکار می‌کنند، مسبب گرانی و ارزانی خود انسانها هستند (ابن بابویه، ۳۸۹؛ نوبختی، ۷۲؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۵۶/۱۱-۵۷؛ ابن متویه، ۴۳۵/۲-۴۳۶).

اما اشاعره از آنجا که تنها خداوند را فاعل واقعی و خالق همهٔ کارها می‌دانند، گرانی و ارزانی را در تمامی موارد به خداوند متعال منسوب می‌دارند و هم درموارد قحط‌سالها و شیوع بیماریها، و هم درموارد حکم حاکم و ...، تنها او را نرخ‌گذار می‌دانند (نک: ابن فورک، ۱۳۸)، زیرا به اعتقاد آنان اگر سبب دیگری را در این امور دخیل بدانیم، لازم می‌آید وجود فاعل دیگری غیر از خداوند متعال را نیز مؤثر بدانیم؛ در حالی که فاعل حقیقی اوست و نسبت این امور به غیر، از باب مجاز و اتساع در لغت است (نک: باقلانی، ۳۳۰؛ تفتازانی، ۳۲۰/۴). آنان معتقدند که حکمت حق تعالیٰ گاه فراوانی کالا و کاهش قیمت آن، و گاه کمی کالا و افزایش قیمت آن را اقتضا می‌نماید (نک: ابن فورک، ۱۳۹).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *التوحید*، به‌کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ ابن فورک، محمد، مجرد مقالات *الشیخ ابی الحسن الاشعری*، به‌کوشش دانیل ژیماره، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن متویه، حسن، *المجموع فی المحیط بالتکلیف*، به‌کوشش هوبن، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوداوود سجستانی، سنن، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ احمدبن‌حنبل، مسند، بیروت، دارالفکر؛ باقلانی، ابوبکر، *التمهید*، به‌کوشش مکارتی، بیروت، ۱۹۵۷م؛ تفتازانی، مسعود، شرح *المقاصد*، به‌کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، عالم الکتب؛ علامهٔ حلی، حسن، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، به‌کوشش محمد نجمی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ همو، *کشف المراد*، به‌کوشش ابراهیم موسوی‌زنجانی، بیروت، مؤسسة الاعلمی؛ علوی‌مقدم، محمد، مقدمه بر *الفروق اللغویة* ابوهلال عسکری، مشهد، ۱۳۶۳ش؛ قاضی عبدالجبار، شرح *الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۹۶۵م؛ همو، *المغنی*، به کوشش محمدعلی نجار و عبدالحلیم نجار، قاهره، الدار المصریة للتألیف و الترجمه؛ نوبختی، ابراهیم، *الیاقوت*، قم، ۱۴۱۳ق.

فاطمه رحمتی

اَسْعَدْ اَفَنْدی، احمد (۱۱۵۳ - ۱۲۳۰ق/۱۷۴۰ - ۱۸۱۴م)، شیخ الاسلام عثمانی در زمان سلیم سوم (حک ۱۲۰۳-۱۲۲۲ق/۱۷۸۹-۱۸۰۷م) و محمود دوم (حک ۱۲۲۳- ۱۲۵۵ق/۱۸۰۸- ۱۸۳۹م). پدرش محمد صالح نیز شیخ‌الاسلام دورهٔ سلطان مصطفیٰ سوم بود (رفعت افندی، ۱۱۹) و به همین سبب به صالح‌زاده (صالح‌زاده قاضی) شهرت یافت («دائرة المعارف...»[1]، XV/389). رفعت افندی (همانجا) و به تبع او در *علمیه سالنامه سی* (ص ۵۶۹) تاریخ تولد اسعد را ۱۱۰۰ق آورده‌اند که با توجه به سال درگذشت او (۱۲۳۰ق) بسیار بعید می‌نماید

1. *Türk...*

که درست باشد.

احمد پس از تحصیلات اولیه، علوم و فنون متداول زمان را فراگرفت و در زمان پدرش در سلک مدرسان درآمد (همانجاها) و به مدرسی مدرسهٔ سلیمانیه رسید (IA). سپس قاضی ازمیر شد (ثریا، ۳۳۶)، آنگاه به قضای مکه (همانجا) منصوب گردید و سپس به ترتیب، قاضی عسکر استانبول (واصف، 394)، آناتولی و روم ایلی شد (رفعت افندی، نیز علمیه *سالنامه* سی، همانجاها) و در ۱۲۱۸ق به جای عمر خلوصی به شیخ‌الاسلامی عثمانی رسید (همانجاها؛ جودت، ۲۱۵/۷؛ کارال، V/97) و ۳/۵ سال در این مسند بود تا پس از قتل سلطان سلیم در شورش ینی چریها، از مقام خود عزل شد (رفعت افندی، همانجا). در ۱۲۲۳ق در زمان سلطنت محمود دوم بار دیگر به شیخ الاسلامی رسید، اما پس از مدتی در جریان شورش بر ضد صدراعظم علمدار مصطفی پاشا، معزول شد و به مغنیسا که تیول خود او بود، رفت (جودت، ۴۵/۹). او سرانجام در استانبول درگذشت (رفعت افندی، ۱۲۰؛ ثریا، همانجا) و در صحن مسجد سنان آغا در محلهٔ فاتح به خاک سپرده شد (همانجاها؛ IA,IV/358).

وی در دورهٔ اصلاحات سلیم سوم که در تاریخ عثمانی به «نظام جدید» معروف است، با صدور فتوایی مبنی بر مشروعیت این اصلاحات، کینهٔ ینی‌چریها را که با این اقدامات مخالف بودند، برانگیخت (رفعت افندی، ۱۱۹ـ۱۲۰؛ ثریا، همانجا) و با اصرار آنها از مقام خود معزول شد (علمیه *سالنامه‌*سی، همانجا). وی یکی از امضا کنندگان سند اتحاد میان رجال و سلطان عثمانی بود (راسم، ۱۵۳۸/۴ـ ۱۵۳۹). دو نمونه از فتاوای وی در علمیه *سالنامه* سی (ص ۵۷۰) مندرج است.

مآخذ: ثریا، محمد، سجل عثمانی (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ راسم، احمد، *عثمانلی تاریخی*، استانبول، ۱۳۲۸ـ۱۳۳۰ق؛ رفعت افندی، *دوحة المشایخ*، استانبول، چ سنگی؛ *علمیه سالنامه سی*، استانبول، ۱۳۳۴؛ نیز:

IA; Karal, E.Z., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; Vâsif, A., *Mehâsinü'l- âsâr ve hakâikü'l- ahbâr*, Istanbul, 1978.

علی اکبر دیانت

اَسْعَدْ اَفَنْدی، محمد (۱۰۹۶ـ۱۱۶۶ق/۱۶۸۵ـ۱۷۵۳م)، ادیب، شاعر و شیخ الاسلام حکومت عثمانی. وی در خاندانی اهل علم و فضیلت پرورش یافت. پدرش ابواسحاق اسماعیل و نیز برادرش هر دو شیخ الاسلام بودند و او به سبب نام پدر به ابواسحاق زاده نیز شهرت داشت (ثریا، ۳۳۲؛ «دائرة المعارف زبان...[1]»، III/86؛ EI[2]).

اسعد افندی در استانبول زاده شد و نزد پدرش و محمد افندی مطول‌چی و برخی دیگر به تحصیل پرداخت («دائرةالمعارف زبان»، نیز ثریا، همانجاها). در ۱۱۲۲ق/۱۷۱۰م پس از رسیدن به رتبهٔ مدرسی، در گالاتا سرای به تدریس پرداخت (IA, IV/359). چندی بعد نخست به سمت قضای سالونیک، و در ۱۱۴۷ق به عنوان قاضی در مکه به کار گمارده شد. در ۱۱۵۰ق هنگامی که قاضی عسکر آناتولی بود، در لشگرکشی اتریش شرکت کرد و به سبب درایتی که از خود نشان داد، توانست در مذاکرات صلح شرکت کند (EI[2]؛ «دائرة المعارف زبان»، III/86-87) و از امضا کنندگان قرارداد بلگراد باشد. از این‌رو، در همانجا برای تصدی قضای روم ایلی برگزیده شد («دائرةالمعارف ترک[2]»، XV/389)؛ اما انتصاب وی به این سمت دیری نپایید، گرچه چندی بعد در ۱۱۵۹ق بار دیگر صدر روم ایلی شد، ولی این بار نیز پس از اندک زمانی مقام خود را از دست داد. سرانجام در ۱۱۶۱ق/۱۷۴۸م به‌مقام شیخ‌الاسلامی‌نایل آمد،اما در شعبان۱۱۶۲ برکنار،و به گلیبولی تبعید شد (ثریا، ۳۳۳؛ EI[2]). در ۱۱۶۵ق پس از بخشوده شدن از سوی سلطان محمود اول (حک‍ ۱۱۴۳ـ۱۱۶۷ق/۱۷۳۰ـ۱۷۵۴م)، به استانبول بازگشت و چندی بعد در همانجا درگذشت و در صحن مسجدی که در نزدیکی سلطانیه به همت پدرش ساخته شده بود، به خاک سپرده شد (بروسه‌لی، ۲۳۸/۱؛ IA, IV/360).

اسعد افندی در شاعری شهرت چندانی نیافت، با این حال، «نظیره»هایی که در استقبال از اشعار شاعران کلاسیک ترک چون باقی، بنی و ندیم سروده، ارزشمند است. وی همچنین به فارسی و عربی نیز اشعار دلنشینی دارد («دائرةالمعارف ترک»، «دائرةالمعارف زبان»، همانجاها)، اما به سبب تسلط بر موسیقی کلاسیک به عنوان موسیقی‌دان و آهنگسازی برجسته آوازه‌ای بلند یافت (IA, IV/361؛ «دائرةالمعارف ترک»، همانجا).

وی پدر شاعرهٔ مشهور فطنت خانم و نیز شریف افندی مدرس است که دوبار به شیخ‌الاسلامی حکومت عثمانی رسید (ثریا، نیز همانجا؛ EI[2]).

آثار: ۱. *لهجة اللغات*. این کتاب که مهم‌ترین اثر اوست، فرهنگ واژه‌های ترکی به فارسی و عربی است و در ۱۲۱۶ق/۱۸۰۱م در استانبول به چاپ رسیده است. ۲. ترجمه و تفسیر *آیة الکرسی*، که در استانبول (۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م) منتشر شد. ۳. *اطرب الآثار فی تذکرة عرفاء الادوار*. این اثر را ولد ایزبوداک[3] به زبان ساده‌ای بازنویسی کرد و در ۱۸۹۳م به چاپ رساند. ۴. *دیوان*. از این اثر دست‌نوشته‌هایی در برخی از کتابخانه‌های استانبول از جمله کتابخانهٔ دانشگاه استانبول و نیز کتابخانهٔ ملت موجود است (*IA*، «*دائرةالمعارف زبان*»، همانجاها).

مآخذ: بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ نیز:

EI²; IA; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1977.

جلال خسروشاهی

اَسْعَدْ اَفَنْدی، محمد (۹۷۸ـ۱۰۳۴ق/۱۵۷۰ـ ۱۶۲۵م)، شیخ‌ـ الاسلام، عالم و شاعر دوران عثمانی. وی فرزند خواجه سعدالدین مورخ مشهور عثمانی (د ۱۰۰۸ق/۱۵۹۹م) است و از این‌رو، به خواجه

1. *Türk dili...* 2. *Türk ansiklopedisi.* 3. Veled İzbudak

زاده نیز شهرت دارد (ثریا، ۳۳۰؛ «دائرة المعارف زبان...[1]»، III/84). در استانبول زاده شد و نخست نزد پدر به فراگیری مقدمات علوم و عرفان پرداخت و پس از آن از محضر ملا توفیق گیلانی کسب دانش کرد و نزد تاج زاده محمد افندی (د ۹۹۶ق/۱۵۸۸م) خط ثلث و نسخ را فرا گرفت و خوشنویس چیره دستی شد (اوزون چارشیلی، «تاریخ...[2]»، III(2)/461؛ «دائرة المعارف زبان»، III/84-85؛ عطایی، ۶۹۰).

اسعدافندی در ۲۳ سالگی (۱۰۰۱ق/۱۵۹۳م) به مدرسی دارالحدیث سلیمانیه که بالاترین رتبهٔ تدریس بود، دست یافت (همو، نیز اوزون چارشیلی، همانجاها) و در ۱۰۰۴ق/۱۵۹۶م در سایهٔ نفوذ و اعتبار پدرش قاضی ادرنه شد و پس از آن نیز با حمایت وی به سرعت ترقی کرد و از طرف سلطان محمد سوم برای تصدی قضای استانبول تعیین شد (عطایی، همانجا؛ IA ؛ هامر پورگشتال، ۱۶۲۴/۳). اما سلطان، به سبب مخالفت مادرش، قاضی استانبول عبدالحلیم افندی را برکنار نکرد، در نتیجه اسعد افندی در شوال ۱۰۰۸ از این سمت عزل شد (اوزون چارشیلی، «تشکیلات...[3]»، 157؛ ثریا، همانجا). پس از آن در ۱۰۱۰ق اندک زمانی قاضی عسکر آناتولی شد و از ۱۰۱۲ تا ۱۰۱۷ق صدارت روم ایلی را عهده‌دار بود و پس از برکناری، گوشهٔ عزلت گزید و در ۱۰۲۳ق به سفر حج رفت (عطایی، ثریا، همانجاها). در بازگشت، پس از درگذشت برادرش «شیخ‌الاسلام» محمدافندی (۱۰۲۴ق/۱۶۱۵م)، مقام مشیخت به وی واگذار شد (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، همانجا).

نخستین دورهٔ شیخ‌الاسلامی اسعد افندی از ۱۰۲۴ تا ۱۰۳۱ق یکی از دورانهای پر آشوب امپراتوری عثمانی بود، زیرا در همین سالها سلطنت ۴ بار دست به دست شد، ولی اسعد افندی در نتیجهٔ تدبیر، درایت و دانش توانست مقام خود را حفظ کند («دائرة المعارف زبان»، III/84؛ EI[2]). به نظر می‌رسد که وی پس از مرگ سلطان احمد اول (۱۰۲۶ق/۱۶۱۷م) در به تخت نشستن و برکناری سلطان مصطفیٰ اول و نیز به سلطنت رساندن عثمان ثانی (گِنج عثمان یا عثمان جوان) در ۱۰۲۷ق/۱۶۱۸م از نفوذ خود بهره برده است («دائرة المعارف ترک[4]»، XV/389). از این‌رو، عثمان ثانی پس از رسیدن به سلطنت از قدرت و نفوذ اسعد افندی کاست و تنها امتیاز فتوا را به او واگذاشت (IA)، اما هنگامی که سلطان فتوای قتل برادر خود محمد را از وی خواست، اسعد افندی خودداری کرد (هامر پورگشتال، ۱۷۹۹/۳)؛ در نتیجه روابط او با عثمان دوم تیره شد و هنگامی که ازدواج دخترش عقیله را نیز با سلطان تأیید نکرد، این روابط تیره‌تر شد («دائرة المعارف زبان»، III/84-85؛ «دائرة المعارف ترک»، همانجا).

پس از کشته شدن عثمان ثانی در ۱۰۳۱ق/۱۶۲۲م، اسعد افندی از کار کناره گرفت، اما سلطان مراد چهارم (د ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م) در ۱۰۳۲ق وی را دوباره شیخ‌الاسلام حکومت عثمانی کرد. در همین مقام بود که چندی بعد در استانبول درگذشت. جنازهٔ او را در گورستان ایوب کنار مرقد پدرش به خاک سپردند (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، III(2)/461؛ ثریا، ۳۳۰). در منابع از انتصاب وی به عزیز محمود هدایی (د ۱۶۲۸م) و نیز پیوستن او به طریقت جلوتیه یاد شده است (اوزون چارشیلی، همانجا؛ *میدان لا روس*، IV/354).

آثار: از آثار بر جای مانده از اسعد افندی ترجمه و شرح *گلستان* سعدی با عنوان *گل خندان* را که در ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م در استانبول به چاپ رسیده است، می‌توان نام برد. او همچنین دیوانی به ۳ زبان ترکی، فارسی و عربی دارد (ثریا، همانجا؛ بستانی، ۴۴/۱۳). وی تخلص «اسعد» را در اشعار خود به کار می‌برده است (*میدان لا روس*، III/354). اشعار فارسی دیوانی که اکنون به نام اوست، نیکوتر از اشعار ترکی وی است، اما از آنجا که سروده‌های وی با اشعار اسعد سالونیکی خلط شده است («دائرة المعارف زبان»، همانجا)، برخی از اشعار موجود در *دیوان* او احتمالاً از آنِ وی نیست و از این‌رو، نمی‌توان دربارهٔ قوت و ضعف شعر وی داوری کرد. در فهرست کتابخانهٔ آصفیه از دست نوشته‌ای با عنوان *کلیات شیخ الاسلام اسعد افندی* به زبان ترکی یاد شده که در ۱۱۶۲ق فراهم آمده است (آصفیه، ۵۹۴/۱)، ولی احتمال دارد که این کلیات نوشتهٔ اسعد افندی دیگری باشد.

وی قصیدهٔ بردهٔ بوصیری را نیز تخمیس کرده که نسخه‌ای از آن به شمارهٔ ۵۹۷ در دارالکتب قاهره موجود است (نک: *فهرس ...*، ۱۵۲/۱).

مآخذ: آصفیه، خطی؛ بستانی؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ عطایی، عطاءالله، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ *فهرس المخطوطات الترکیة العثمانیة*، قاهره، ۱۹۸۷م؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراطوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

EI[2]; IA; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1977; Uzunçarşılı İ.H., *Osmanlı devletinin saray teşkilâtı*, Ankara, 1984; id, *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982.

جلال خسروشاهی

اَسْعَد اَفَنْدی، محمد (۱۸ ربیع الاول ۱۲۰۴- ربیع الاول ۱۲۶۴ق/ ۶ دسامبر ۱۷۸۹- فوریهٔ ۱۸۴۸م)، وقایع نگار، مورخ و از نویسندگان و مترجمان نامدار دولت عثمانی. تبار او از روستای مردیوانلی (نردبانلو) از توابع قصبهٔ عربگیر واقع در استان مالاتیا یا ملطیه است. پدرش احمد به استانبول آمد و ضمن تحصیل، به کتاب فروشی و صحافی پرداخت و سپس به مقام ریاست این صنف، یعنی شیخ صحافها (صحافلر شیخی) رسید. از این رو، پسرش اسعد محمد نیز به صحافلر شیخی زاده معروف شد و در آثارش خود را شیخ زاده معرفی می‌کرد (IA, IV/363؛ «دائرة المعارف دیانت...[5]»، XI/341؛ ثریا، ۳۳۹/۱).

اسعد افندی در استانبول زاده شد و نزد پدر و استادان دیگر آموزش دید (اینال، 323؛ بانارلی، 842). در سالهایی که پدرش قاضی قدس و مصر بود، اسعد نیز نزد او به سر می‌برد و در همان ایام زبان عربی را

1. *Türk dili...* 2. *Osmanlı tarihi.* 3. *Osmanlı devletinin...* 4. *Türk ansiklopedisi.* 5. *Türkiye...*

آموخت. پس از چندی پدرش به سمت قضای مدینهٔ منوره تعیین شد، اما در رفتن به محل مأموریت، کشتی در سوئز دچار سانحه شد و پدر اسعد و همراهانش غرق شدند (۱۲۱۹ق/۱۸۰۴م)، ولی اسعد که در این هنگام ۱۵ ساله بود، همراه برادرزاده‌اش خود را به ساحل رساند و از آنجا نزد خورشید پاشا والی مصر، و سپس به استانبول رفت (اینال، همانجا؛ لوند، I/331). در استانبول تحت حمایت حالت افندی (ثریا، ۳۳۹/۱) به تکمیل تحصیلات خود پرداخت (اینال، همانجا). در ۱۲۲۳ق/۱۸۰۸م عنوان مدرسی یافت و در نواحی مختلف به تدریس پرداخت (اینال، لوند، همانجاها) و سپس در شهرهای آداپازاری، بیرگه و کوتاهیه به شغل نایبی (عنوان حکام شرع) اشتغال ورزید («دائرةالمعارف دیانت»، IA، نیز لوند، همانجاها). آنگاه در «باب مشیخت» و بعد به عنوان منشی وقایع نزد قاضی استانبول به کار پرداخت. اسعد به تدریج شهرتی به دست آورد و در رویدادهای مهم تاریخی شرکت کرد؛ چنانکه وقتی سلطان محمود دوم به الغای تشکیلات ینی‌چری فرمان داد («دائرة المعارف ترک[1]»، XV/391؛ اینال، بانارلی، همانجاها)، اسعد مأموریت یافت تا متن فرمان را در مسجد سلطان احمد قرائت کند (اینال، بانارلی، نیز IA، همانجاها). سپس به مقام منشیگری ادارهٔ اوقاف که به صدارت عظمیٰ وابسته بود، منصوب شد. در همین زمان کتاب *اُس ظفر* (نک: آثار) را تألیف، و به سلطان تقدیم کرد و از جانب وی مأموریت یافت که آن را به چاپ رساند و این امر مقدمات خدمت او را در مطبعهٔ عامره و تقویم خانه فراهم ساخت (اینال، همانجا)؛ تا اینکه پس از عزل شافی زاده عطاءالله از مقام وقایع‌نگاری، در ۱۵ صفر ۱۲۴۱ق/۲۹ سپتامبر ۱۸۲۵م، به جای وی به این سمت منصوب شد (جودت، ۱۳۱/۱۲؛ ثریا، اینال، همانجاها).

اسعد افندی در جنگ روسیه ـ عثمانی با عنوان قاضی عسکر شرکت داشت (۱۲۴۳ق/۱۸۲۸م) و پس از بازگشت از جنگ در همان سال قاضی عسکر اسکودار شد (اینال، نیز IA، همانجاها). یک سال بعد از سمت خود برکنار شد، ولی پس از چندی از او دلجویی به عمل آمد و یالووا را به عنوان آرپالیق (ه م) به او دادند. سپس مأمور سرشماری عمومی در شهر صوفیا شد (اینال، همانجا). پس از بازگشت، به سردبیری روزنامهٔ رسمی جدید الانتشار دولت عثمانی با عنوان *تقویم وقایع*، و نیز به مقام نظارت تقویم خانه و دار الطباعه ارتقا یافت (ثریا، همانجا). در ۱۲۵۱ق/۱۸۳۵م به عنوان سفیر فوق‌العاده برای تبریک جلوس محمدشاه قاجار به ایران آمد (همانجا؛ اونات، 236؛ اینال، 323؛ *اسناد...*، ۱۵۴). پس از چندی از نظارت تقویم خانه برکنار، و سپس قاضی عسکر روم ایلی شد (لوند، I/332؛ اینال، 324). در ۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م در آغاز تنظیمات خیریه به عضویت مجلس احکام عدلیه درآمد (ثریا، ۳۳۹/۱؛ کاینار، I/223؛ لوند، همانجا). در ۱۲۵۷ق/ ۱۸۴۱م نقیب الاشراف، و در ۱۲۶۰ق/۱۸۴۴م صدر و قاضی روم ایلی شد. آنگاه به عضویت مجلس «اصلاح مکاتب صبیان» و «مجلس معارف عمومیه» درآمد. در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م، هنگام تشکیل معارف عمومیه، ناظر (وزیر) این تشکیلات جدید شد؛ بدین‌سان، وی نخستین وزیر معارف عثمانی محسوب می‌شود. پس از عزل از این مقام در ۱۲۶۴ق/۱۸۴۸م ریاست مجلس معارف عثمانی را بر عهده گرفت (ثریا، اینال، لوند، نیز IA، همانجاها) و سرانجام، در همین سال درگذشت و در محوطهٔ کتابخانهٔ خود در محلهٔ یره باتان، در نزدیکی ایاصوفیه، به خاک سپرده شد (ثریا، ۳۴۰/۱؛ بروسه‌لی، ۲۵/۳).

اسعد افندی، دانشمندی سخنور، آگاه به امور زمان، کتاب خوان و کتاب دوست بود (اینال، همانجا). در کتابخانهٔ خود که در ۱۲۶۲ق/ ۱۸۴۶م تأسیس کرد، بیش از ۴ هزار جلد کتاب که بیشتر آنها را کتابهای نفیس خطی تشکیل می‌داد، گرد آورده بود (IA, IV/364). بر بیشتر این کتابها تعلیقاتی نوشته که آنها را با عبارت «هوالمعین» مشخص کرده است (اینال، همانجا). امروزه این کتابها در کتابخانهٔ سلیمانیه در بخش مخصوصی که به نام خود او معروف است، نگاهداری می‌شود (IA، همانجا). وی به زبانهای فارسی و عربی نیز تسلط کامل داشت (بانارلی، 842؛ کوپرولو، 297). بانارلی گرچه او را نویسنده‌ای پرکار و بزرگ‌ترین نمایندهٔ نهضت ساده کردن و پالایش (سره سازی) زبان و نثر ترکی در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م می‌داند، اما بر آن است که آثارش از نظر هنری ارزش والایی ندارند و به ویژه زبان این نوشته‌ها بسیار خشک و بی‌روح است، چنانکه پس از انتشار *سفرنامهٔ تونا*، محمود دوم شیوهٔ نوشتاری آن را بسیار غامض و غیر قابل فهم دانست و فرمان داد آن را بار دیگر به زبانی ساده بنویسد (ص 843-842). با اینهمه، او نخستین نویسنده‌ای است که پیش از تنظیمات خیریه لزوم پالایش زبان ترکی را پیش کشید. اسعد افندی نظریه‌های خود را در این زمینه در حاشیهٔ ترجمهٔ *مستطرف* (نک: آثار) نوشته است (کوپرولو، 298-297). می‌توان گفت که توصیه‌های محمود دوم و کوشش اسعد افندی در روزنامهٔ *تقویم وقایع* نخستین گام در تاریخ روزنامه نگاری ترکیه، برای سره نویسی نوشتار ترکی به شمار می‌آید (بانارلی، همانجا).

آثار: از اسعد افندی آثار فراوانی در زمینه‌های مختلف باقی مانده است که مهم‌ترین آنها یاد می‌شود:

الف ـ چاپی:

۱. *اُس ظفر*. موضوع این کتاب دربارهٔ وقایع خیریه و چگونگی الغای تشکیلات ینی‌چریها در زمان فرمانروایی سلطان محمود دوم است. این اثر در ۱۲۴۳ق/۱۸۲۷م و نیز در ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م در استانبول چاپ شده است. کوسن دو پرسوال[2]، متن کامل کتاب را به فرانسه ترجمه، و در پاریس منتشر کرد. ترجمهٔ یونانی آن نیز در ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م منتشرشده است. همچنین بخشهایی از آن به روسی ترجمه شده است.

۲. *اسئله و اجوبه*، ترجمهٔ ترکی رساله‌ای به عربی نوشتهٔ خواجه عمر آق شهری دربارهٔ امتحان. این اثر در ۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م در استانبول به چاپ رسیده است.

---

1. *Türk...* 2. Caussin de Perceval

۳. ترجمهٔ مستطرف، ترجمهٔ ترکی کتاب عربی *المستطرف فی کل فن مستظرف* تألیف محمد بن احمد خطیب ابشیهی در علم محاضرات. این کتاب نخستین بار به فرمان محمود دوم به قلم اکمکچی زاده حافظ احمد افندی و بار دیگر به دست اسعد افندی ترجمه شد که همو تعلیقاتی نیز بر آن افزوده است. این کتاب در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۶م در استانبول چاپ شده است (بروسه‌لی، ۲۵/۳؛ IA، همانجا؛ عالی، ۱۲۶، حاشیه).

۴. *تشریفات قدیمه*، یا *اصول عتیقهٔ تشریفات دولت علیهٔ عثمانیه*. این کتاب دربارهٔ اصول تشریفات رسمی دربار عثمانی، القاب و عناوین درباریان و نیز تشکیلات دولت عثمانی در زمان سلیم سوم، مصطفی چهارم، محمود دوم و عبدالمجید آگاهیهای مفیدی دربر دارد. این اثر در ۱۲۸۷ق/۱۸۷۰م در استانبول به چاپ رسیده است (IA، IV/364؛ اوزگه، III/1841).

۵. *الوردالمفید فی شرح‌التجوید*، که‌ترجمه‌و شرح‌رسالهٔ *درّالیتیم* تألیف محمد برگوی است و در ۱۲۶۴، ۱۲۷۶ و ۱۲۹۸ق در استانبول چاپ شده است.

۶. *کوکب المسعود فی کوکبة الجنود*، ترجمهٔ کتاب *السعی المحمود فی نظام الجنود* تألیف شیخ محمد جزایری دربارهٔ مشروعیت نوآوریهای محمود دوم در امور نظامی است. مترجم مطالبی نیز به اصل کتاب افزوده است («دائرة المعارف دیانت»، XI/344؛ بروسه‌لی، همانجا).

۷. *پند نامه*، منظومه‌ای در راهنمایی و تربیت کودکان که تاریخ و محل چاپ آن مشخص نیست (همانجا؛ «دائرة المعارف دیانت»، XI/343).

ب ـ خطی:

۱. *اختلاف التوراتیین*، نسخه‌ای از آن به شمارهٔ ۳۸۴۲ در مجموعهٔ کتابهای اسعد افندی موجود است (دفتر...، ۲۲۳).

۲. *باغچهٔ صفا اندوز*، شامل زندگی نامهٔ ۲۰۶ نفر از شاعرانی که از ۱۱۳۵ـ۱۲۵۱ق/۱۷۲۳ـ ۱۸۳۵م در امپراتوری عثمانی می‌زیستند. می‌توان گفت این کتاب که در ۱۲۵۱ق تألیف شده، ذیل *تذکرهٔ سالم* است. نسخه‌ای به خط مؤلف به شمارهٔ ۴۰۴۰ در مجموعهٔ کتابهای اسعد افندی موجود است (اینال، 325؛ «فهرست...[1]»، 604؛ IA, IV/365).

۳. *بیان احوال تونس*، رساله‌ای دربارهٔ اوضاع تونس در زمان فرمانروایی عبدالمجید و والی گری احمد پاشا. نسخه‌ای از آن به شمارهٔ ۶۱۴۵ در کتابخانهٔ استانبول نگهداری می‌شود (بروسه‌لی، ۲۶/۳؛ «دائرةالمعارف دیانت»، همانجا).

۴. *تاریخ*، مشتمل بر رخدادهای تاریخی (از محرم ۱۲۳۷ تا ذیحجهٔ ۱۲۴۱/اکتبر ۱۸۲۱ تا ژوئیهٔ ۱۸۲۶) در دولت عثمانی که در دو جلد نوشته شده است، ولی جلد اول این تاریخ شامل یادداشتهای شانی زاده عطاءالله است که خود به نوشتن آنها توفیق نیافته بود (جودت، ۱۲/۱؛ «فهرست»، 175). از این رو جلد اول این تاریخ به *ذیل شانی‌زاده* نیز معروف است (IA, IV/364). نسخه‌هایی خطی از این کتاب در کتابخانه‌های مختلف استانبول نگهداری می‌شود؛ از جمله نسخه‌های کاملی از آن در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول به شمارهٔ ۶۰۰۲ ـ ۶۰۰۵ (همانجا)، مجموعهٔ اسعد افندی به‌شماره‌های ۲۰۸۳ و ۲۰۸۴ و کتابخانهٔ فاتح (مخطوطات علی امیری) به شمارهٔ ۴۹ـ۵۱ موجود است («فهرست»، 176-174).

۵. *دیوان اشعار*، که به صورت پراکنده در مجموعهٔ کتابهای اسعد افندی موجود است. طاهر سلام بیک نیز اشعار پراکندهٔ او را مرتب کرده است که با عنوان *دیوان* اسعد افندی در همین کتابخانه به شماره‌های ۳۸۴۱، ۳۸۴۳، ۳۸۵۳ و ۳۸۵۴ نگهداری می‌شود. این *دیوان* شامل ۱۰۲ قصیده است که به سلطان عبدالمجید تقدیم شده است (دفتر، ۲۲۳ـ ۲۲۴؛ «*دائرةالمعارف دیا نت*»، XI/344).

۶. *دلایل نبوت نبینا*، بحثی است با استناد به مطالب *تورات* و *انجیل* دربارهٔ نبوت حضرت محمد (ص). نسخه‌های آن به شماره‌های ۲۰۳ و ۳۸۴۲ (گ ۳ الف ـ ۱۰ب) در مجموعهٔ اسعد افندی، و نیز نسخه‌ای در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول به شمارهٔ ۲۸۷۵ موجود است (همان، XI/343-344).

۷. *زیبای تواریخ*، ترجمهٔ ترکی کتاب *مرآة الادوار و مرقاة الاخبار* تألیف مصلح الدین لاری (د ۹۷۹ق/۱۵۷۲م) است. نخستین بار آن را خواجه سعدالدین، مؤلف *تاج التواریخ*، از فارسی به ترکی ترجمه کرده بود. اسعد افندی در دیباچهٔ کتاب وعده داده است که خود رویدادها را تا زمان محمود دوم پی می‌گیرد، ولی نه تنها چنین نکرد، بلکه ترجمهٔ تاریخ عمومی لاری را نیز فقط تا دورهٔ دیالمه ادامه داد («فهرست»، 64-63؛ بروسه‌لی، همانجا). نسخهٔ خطی این ترجمه به شمارهٔ ۲۴۱۰ در مجموعهٔ اسعد افندی موجود است («فهرست»، 64؛ «دائرةالمعارف دیانت»، XI/344).

۸. *سفرنامهٔ خیر*، گزارشی است از بازدید محمود دوم از داردانل (چناق قلعه) و ناحیهٔ ادرنه در ۱۲۴۷ق/۱۸۳۱م. نسخه‌ای از آن به خط مؤلف در کتابخانهٔ باستان شناسی در استانبول، و نیز نسخه‌هایی دیگر در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول و کتابخانهٔ برلین (کتابهای شرق) نگهداری می‌شود. این کتاب با عنوان *سفر المودود فی سفر العالی السلطان محمود* به دست احمد نظیف به عربی ترجمه شده است (همان، XI/343).

۹. *آیات الخیر*، سفرنامهٔ محمود دوم در ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م به نواحی تونا ـ دانوب است. خلاصهٔ آن در مجموعهٔ منشآت او آمده، و نیز خلاصهٔ دیگر آن در روزنامهٔ *تقویم وقایع* (۱۲۵۳ق، شم ۱۴۹) منتشر شده است. تنها نسخهٔ خطی آن نیز در کتابخانهٔ سلیمانیه به شمارهٔ ۳۱۹ موجود است (همانجا).

۱۰. *شاهد المورخین*، دربارهٔ فن ساختن ماده تاریخ و زندگی نامهٔ شاعرانی که در ساختن ماده تاریخ مهارت داشتند. نسخه‌های آن در

---

1. *İstanbul...*

کتابخانهٔ فاتح (مخطوطات علی امیری) بـه شمارهٔ ۳۶۲-۳۶۳ موجود است (IA, IV/365).

۱۱. *منشآت اسعد افندی*، شامل گزارشهای مختلف و یادداشتهایی دربارهٔ موضوعات گوناگون از جمله سروده‌های صاحب ترجمه و دیگران، صورت وقف‌نامه‌ها، زندگی‌نامه‌ها، نامه‌های مختلف از جمله نامه‌هایی که نویسنده در زمان مأموریت یک ساله‌اش در ایران به استانبول فرستاده است؛ همچنین گزارشهای سرشماری صوفیا، آگاهیهایی دربارهٔ مؤلف و خانواده‌اش، برخی یادداشتها دربارهٔ فقه، حدیث و تفسیر و تصوف و جز آنها. این مجموعه به شماره‌های ۳۸۴۷، ۳۸۴۸، ۳۸۵۰-۳۸۵۱ و ۳۸۵۵-۳۸۵۷ در مجموعهٔ اسعد افندی موجود است (*دفتر*، ۱۹۶، ۲۲۴؛ «دائرةالمعارف دیانت»، همانجا).

۱۲. *محاسن مجیدیه*، رساله‌ای در ۳ بخش دربارهٔ فضایل اخلاقی و خصلتهای انسانی که به سفارش سلطان عبدالمجید نوشته شده است (همان، XI/344).

آثار یافت نشده : از دیگر آثار اسعد افندی می‌توان به رساله‌های وحدت وجود، *مسح الرأس*، *بیان فرق الاسم و المسمی*، *اقوال رجال صوفیه*، *بیان اسباب خوف الموت* و *رسالهٔ اخلاق* اشاره کرد (بروسه‌لی، ۲۶/۳)، اما این آثار تاکنون در کتابخانه‌ها دیده نشده است («دائرةالمعارف دیانت»، همانجا).

مآخذ: *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، قاجاریه، به کوشش محمدرضا نصیری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ *دفتر کتبخانهٔ اسعد افندی*، استانبول، مطبعهٔ محمردیک؛ عالی، *حاشیه بر تواریخ آل عثمان* لطفی پاشا، استانبول، ۱۳۴۱ق؛ نیز:

Banarlı, N. S., *Türk edebiyâtı târihi*, Istanbul, 1971; IA; Inal, M. K., *Son asır Türk şairleri*, Istanbul, 1969; *İstanbul kütüpaneleri tarih - coğrafya yazmaları kataloglari*, Istanbul, 1943; Kaynar, R., *Mustafa Reşit Paşa ve tanzimat*, Ankara, 1985, Köprülü, F., *Edebiyat araştirmaları*, Ankara, 1986; Levend, A. S., *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara, 1984; Özege, M. S., *Eski harflerle basılmış türkçe eserler kataloğu*, Istanbul, 1975; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türkiye dianet vakfı İslam ansiklopedisi*, Istanbul, 1995; Unat, F.R., *Osmanlı sefirleri ve sefaretnameleri*, ed. B. S. Baykal, Ankara, 1968.

علی‌اکبر دیانت

اَسْعَدْ اَفَنْدی، محمد بن عبدالله بن محمد (۱۱۱۹-۱۱۹۲ق/۱۷۰۷-۱۷۷۸م)، معروف به وصاف زاده، هشتاد و دومین شیخ الاسلام عثمانی و معاصر با سلطان عبدالحمید اول. وی در استانبول زاده شد. پدرش که به وصاف اشتهار داشت، از تبار شیخ مجدالدین آق حصاری و از معروف‌ترین شیخ الاسلامهای عثمانی بود که در زمان نادرشاه افشار برای رفع و حل اختلاف میان پیروان اهل سنت و پیروان مذهب شیعه، همراه با هیأتی به ایران آمد و از شهرهای قندهار، سمرقند و اصفهان بازدید کرد و مأموریت خود را به خوبی انجام داد (رفعت افندی، ۹۸).

اسعد افندی پس از اتمام تحصیل، در ۱۱۴۳ق/۱۷۳۰م مدرس شد، در ۱۱۶۴ق/۱۷۵۱م قاضی گالاتا (غلطه) گردید و چندی بعد همراه پدرش که به بروسه تبعید شده بود، به آن شهر رفت (همو، ۱۰۶). از ۱۱۶۸ تا ۱۱۹۰ق در مناصب و مراتب مختلف علمی و دینی از جمله به عنوان قاضی عسکر و صدر آناتولی و صدر روم ایلی به خدمت پرداخت (همانجا؛ ثریا، ۳۳۴/۱؛ جودت، ۱۰۱/۲). سرانجام، در ۱۹ شوال ۱۱۹۰ق/ ۱ دسامبر ۱۷۷۶م، به مقام شیخ الاسلامی منصوب شد (همانجاها) و بر اریکهٔ مشیخت امپراتوری عثمانی تکیه زد (سامی، ۹۰۹/۲).

اسعد افندی که به «ملای هندی» نیز معروف بود (ثریا، همانجا)، در ۲۵ جمادی الآخر ۱۱۹۲ق/۲۱ ژوئیهٔ ۱۷۷۸م به سبب بیماری از مشیخت معزول (رفعت افندی، ۱۰۷)، و به جایش محمد شریف افندی قاضی عسکر روم ایلی به شیخ الاسلامی برگزیده شد (جودت، ۱۰۰/۲). اسعد افندی چند روز بعد در اقامتگاهش در استانبول وفات یافت و در آرامگاه منسوب به ابوایوب انصاری در مقبرهٔ سیاوش پاشا، کنار قبر پدر و پسرش سعید افندی (د ۱۱۸۹ق/۱۷۷۵م)، به خاک سپرده شد (رفعت افندی، ثریا، همانجاها؛ «دائرةالمعارف زبان...[1]»، III/86).

اسعد افندی خط نیکو می‌نوشت. نزد کاتب‌زاده محمد رفیع رئیس‌الاطباء، تعلیم خط دیده، و از او اجازه یافته بود (مستقیم زاده، ۷۱۱). وی شعر نیز می‌سروده است (سامی، همانجا؛ «دائرة المعارف استانبول[2]»، X/5252).

مآخذ: ثریا، محمد، سجل عثمانی (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ رفعت افندی، *دوحة المشایخ*، استانبول، چ سنگی؛ سامی، شمس الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ مستقیم زاده، سلیمان، *تحفهٔ خطاطین*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ نیز:

İstanbul ansiklopedisi, Istanbul, 1971; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1979.

علی‌اکبر دیانت

اَسْعَدِ بْنِ اَحْمَدِ طَرابُلُسی، ابوالفضل، نوادهٔ ابوروح، قاضی و عالم امامی در سدهٔ ۵ و اوایل سدهٔ ۶ق/۱۱ و ۱۲م. از تاریخ و محل تولد وی اطلاعی در دست نیست. او شاگرد ابن برّاج (د ۴۸۱ق)، فقیه مشهور امامی و همچنین جانشین وی بوده است. از این رو، می‌توان گفت که در ۴۸۱ق دست کم در سنین میان سالی بوده است (نک: ذهبی، *سیر...*، ۴۹۹/۱۹؛ صفدی، ۴۰/۹).

وی پس از ابن براج فقیه امامیه و به تعبیر صفدی (همانجا) «رأس الشیعه» در شام بوده، و به تدریس اشتغال داشته است. او همچنین پس از ابن براج، متصدی منصب قضای طرابلس بوده است (ابن حجر، ۳۸۶/۱)، از این رو، می‌توان گفت که اسعد در دورهٔ حکومت جلال الملک ابوالحسن ابن عمار (حک ۴۶۴-۴۹۴ق) به این منصب رسیده است (نیز نک: ذهبی، *میزان...*، ۲۱۰/۱). وی در بلاد مختلف شام: طرابلس، فلسطین و دمشق در میان امامیه مشهور، و چنانکه گذشت پس از ابن براج مفتی ایشان بوده است (ابن حجر، همانجا).

---

1. *Türk...* 2. *İstanbul...*

اسعد گویا در دارالعلمی که جلال الملک در طرابلس تأسیس کرده بود، صاحب مقام بود و به احتمال قوی تدریس می‌نمود و چنانکه گفته‌اند، به شاگردان از سوی جلال‌الملک شهریه تقسیم می‌کرد (ابن خیاط، ۱۲۱-۱۲۲).

به گزارش ذهبی (سیر، ۴۹۹/۱۹)، اسعد مدتی در صیدا سکنیٰ داشت، تا آنکه صلیبیان آنجا را به تصرف خویش درآوردند و او در آنجا به قتل آمد. چنانکه ابن اثیر گزارش کرده، تصرف صیدا از سوی صلیبیان در ۵۰۴ق واقع شده بود (۴۷۹/۱۰)، در حالی که مورخ امامی مذهب، ابن ابی طی احتمال داده است که وی به هنگامی که در ۴۹۴ق (نک: یاقوت، ۳۸۱/۲) صلیبیان حیفا را تصرف کردند، کشته شده باشد، چرا که وی مدتی پیش از آن به آنجا رفته، و کتابخانه‌ای که بیش از ۴ هزار جلد کتاب داشت، فراهم کرده بود. همچنین در گزارش دیگری آمده است که وی به دمشق رفته و در آنجا وفات یافته است (ابن‌حجر، همانجا).

گفته‌اند که اسعد مردی متعبد و زاهد بود و شبها اندکی بیش نمی‌خوابید و به تهجد مشغول می‌شد (ذهبی، سیر، میزان، نیز صفدی، همانجاها؛ ابن حجر، ۳۸۶/۱-۳۸۷). نیز گزارش شده که وی گاه در حضور ابن عمار با فقهای دیگر مذاهب و گاه با خود وی مناظره و بحث علمی می‌کرده است (صفدی، ابن حجر، همانجاها).

از شاگردان وی اسعد بن عمر بن مسعود جبلی را برشمرده‌اند (ابن حجر، ۳۸۷/۱).

کتابهای وی که همگی از میان رفته، از این قرار بوده است: ۱. *البراهین*، ۲. *البیان فی حقیقة الانسان*، ۳. *التبصرة فی معرفة المذهبین الشافعیة و الامامیة*، ۴. *التبیان بیننا و بین النعمان*، ۵. *عیون الادلة فی معرفة الله*، ۶. *الفرائض*، ۷. *مسألة الفقاع*، ۸. *المقتبس فی الخلاف بیننا و بین مالک بن انس*، ۹. *المناسک*، ۱۰. *النور فی عبادة الایام و الشهور* (ذهبی، سیر، ۵۰۰/۱۹؛ صفدی، همانجا؛ ابن حجر، ۳۸۶/۱). چنانکه پیداست وی در علم کلام و فقه، خاصه خلاف آثاری نوشته بوده که خود نشان از تبحر وی در این دو علم دارد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ ابن خیاط، احمد، *دیوان*، به‌کوشش خلیل مردم بک، دمشق، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به‌کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ یاقوت، *بلدان*.

حسن انصاری

اَسْعَدِ بْنِ زُراره، ابوامامه (د ۱ق/۶۲۳م)، از اصحاب پیامبر اکرم (ص). او از تیرهٔ خزرجیان بنی نجّارِ انصار بود (ابن سعد، ۶۰۸/۳؛ خلیفه، *الطبقات*، ۹۰-۹۱).

اسعد یکی از نخستین مسلمانان یثرب به‌شمار می‌رفت، اما ماجرای ارتباط نخستین وی با حضرت رسول (ص)، در منابع سیرهٔ نبوی با اندک اختلافی نقل شده است و سرچشمهٔ همهٔ این روایات به چگونگی ارتباط مردم یثرب با آن حضرت و بیعتهای معروف به «عقبه» بازمی‌گردد. به روایت ابن سعد، او و ذکوان بن عبد قیس در زمانی که نزاع دیرین قبیلگی میان اوس و خزرج بالا گرفته بود، از یثرب به مکه آمدند. چون آن دو آوازهٔ حضرت رسول(ص) را شنیدند، نزد ایشان شتافتند و به زودی اسلام آوردند. سپس به شهر خود بازگشتند و به تبلیغ اسلام پرداختند و چندی بعد همراه چند تن از مردم یثرب نزد پیامبر(ص) آمدند (همانجا؛ نیز نک: طبری، ۳۵۴/۲-۳۵۵)؛ اما شمار واقعی یثربیانی که نخستین‌بار با پیامبر (ص) ملاقات کردند، خود با اختلاف بسیاری همراه است (مثلاً نک: ابن سعد، ۲۱۸/۱، قس: ۲۱۹/۱). بیعتهای گروهی مردم یثرب در دو نوبت انجام گرفت و به همین سبب از بیعت نخستین به «عقبهٔ اولیٰ» و از بیعت دوم به «عقبهٔ ثانیه» یاد شده است (نک: ابن هشام، ۷۳/۲، ۸۱). در همین دیدارها، مردم یثرب گروه گروه با پیامبر(ص) بیعت کردند و بنی نجار، خویشاوندان اسعد، مدعی بودند که اسعد نخستین بیعت‌کنندهٔ با پیامبر(ص) بوده است (همو، ۸۹/۱؛ طبری، ۳۶۴/۲؛ قس: ابن سعد، ۲۲۲/۱). پس از بیعت در عقبهٔ ثانیه که از هر قبیله‌ای، کسی به عنوان «نقیب» برگزیده شد (نک: ابن هشام، ۸۵/۲)، به روایتی، پیامبر(ص)، اسعد را «نقیب النقباء» قرار داد (بلاذری، ۲۵۴/۱).

اسعد پس از بازگشت به مدینه، به تبلیغ اسلام پرداخت، تا بدانجا که گفته‌اند بُتان شهر را در هم شکست (ابن سعد، ۶۰۹/۳-۶۱۰) و با مسلمانان به نماز ایستاد؛ اما موضوع تبلیغ اسلام و نمازگزاردن اسعد در مدینه مورداختلاف سیره نگاران است، زیرا به روایت ابن اسحاق، حضرت رسول (ص) پس از عقبهٔ اولیٰ، به درخواست مسلمانان شهر، مُصعب بن عُمَیر را برای تعلیم قرآن، به مدینه گسیل کرد (ابن هشام، ۷۶/۲) و مصعب در عقبهٔ ثانیه خود همراه انصار برای دیدار پیامبر(ص) به مکه آمد (همو، ۸۱/۲). به روایتی دیگر، موضوع رفتن مصعب پس از بیعت عقبهٔ ثانیه بوده است (ابن عبدالبر، ۱۴۷۳/۴؛ نیز نک: ابن حجر، ۱۰۱/۶). به هرحال، چنانکه نظر واقدی است، گویا امر تعلیم قرآن با مصعب بوده است و نماز گزاردن با اسعد (نک: بلاذری، ۲۳۹/۱، ۲۴۳، ۲۴۶؛ نیز طبری، ۳۵۷/۲). مصعب پس از آمدن به مدینه، در خانهٔ اسعد اقامت گزید و هم در آنجا به مأموریت خویش می‌پرداخت (ابن هشام، ۷۶/۲؛ طبری، ۳۵۹/۲).

از زندگانی اسعد، پس از هجرت حضرت رسول (ص) به مدینه آگاهی خاصی در دست نیست، اما هنوز چند ماهی از هجرت نگذشته بود که اسعد بیمار شد. مداوای او تأثیری نبخشید و در ماه شوال، در حالی که هنوز بنای مسجد پیامبر(ص) به پایان نرسیده بود، درگذشت (ابن سعد، ۶۱۱/۳؛ طبری، ۳۹۷/۲؛ ابن هشام، ۱۰۰/۱، ۱۵۳؛ خلیفه، *تاریخ*، ۱۴/۱). حضرت رسول (ص) خود بر پیکر او نماز گزارد. وی را در بقیع دفن کردند و گفته‌اند نخستین کس بود که در آن گورستان به خاک سپرده شد (ابن سعد، ۶۱۱/۳-۶۱۲).

پس از مرگِ اسعد، بنی نجار، نزد پیامبر(ص) آمدند و از ایشان

خواستند تا نقیبی دیگر بر ایشان بگمارد، اما پیامبر(ص) فرمود که خود نقیب ایشان خواهد بود و بنی نجار بدین‌سبب سخت به خود می‌بالیدند (ابن هشام، ۱۵۴/۱؛ ابن سعد، ۶۱۱/۳). اسعد را گویا به سبب پیش‌قدمی در آوردن اسلام به مدینه، «اسعد الخیر» نیز گفته‌اند (بلاذری، ۲۴۳/۱). از اسعد نسلی برجای نماند (ابن سعد، ۶۰۸/۳).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به‌کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به‌کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به‌کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *الطبقات*، به‌کوشش اکرم ضیاء عمری، ریاض، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، *تاریخ*.

علی بهرامیان

اَسْعَدْ پاشا، احمد (۱۲۴۴-۱۲۹۲ق/۱۸۲۸-۱۸۷۵م)، از رجال مشهور لشکری و صدراعظم عثمانی در دورهٔ سلطنت سلطان‌عبدالعزیز (۱۲۷۸-۱۲۹۳ق/۱۸۶۱-۱۸۷۶م).

پدرش محمدآقا از مأموران نظامی عثمانی در جزیرهٔ ساقز (کیوس یونانی) بود و احمد اسعد در همانجا دیده به جهان گشود. دریادار خلیل رفعت پاشا، هنگام بازدید از جزیرهٔ یاد شده، او را با خود به استانبول برد و در «مکتب حربیه» به تحصیل واداشت. احمد از این مدرسه با درجهٔ افسری فارغ‌التحصیل شد و در همانجا به‌تدریس ریاضی پرداخت. سپس در مأموریت فؤاد پاشا به سوریه او را همراهی کرد و آموزش فرزند وی کاظم بیک را برعهده گرفت (جودت، 122؛ ثریا، ۳۴۲؛ اینال، III/415). پس از آنکه فؤاد پاشا به صدارت رسید، احمد اسعد نیز به سمت وابستهٔ نظامی عثمانی در پاریس، و مدیریت «مکتب عثمانیه» در آن شهر منصوب شد (ثریا، همانجا؛ اینال، III/416) و در همان ایام در دانشگاه نظامی پروس به تکمیل آموزش نظامی پرداخت (سامی، ۹۱۰/۲). آنگاه مراتب نظامی را، یکی پس از دیگری، به سرعت پیمود و در جوانی به عالی‌ترین درجهٔ نظامی عثمانی یعنی مشیری (سپهبدی) ارتقا یافت (جودت، همانجا).

در سفر سلطان عبدالعزیز به پاریس ۱۲۸۴ق/۱۸۶۷م، اسعدپاشا به هیأت همراه پیوست و به استانبول بازگشت و به عضویت «دارالشورای عسکری»، و پس از مدتی به ریاست آن انتخاب شد. سپس در مقامهایی مانند استانداری یمن، فرمانده نظامی بوسنی و هرزگوین، فرمانداری اشقودره (اسکوتاری)، فرماندار ارزروم، آنکارا، فرمانده بحریه و سرعسکری (فرمانده کل ارتش) خدمت کرد (ثریا، ۳۴۲-۳۴۳؛ سامی، همانجا). همچنین در مراسم تاجگذاری ویلهلم اول امپراتور پروس در ۱۸۷۱م به عنوان نمایندهٔ باب‌عالی شرکت جست (اینال، همانجا). در ۱۷ ذیحجهٔ ۱۲۸۹ق/۱۵ فوریه ۱۸۷۳م طی فرمانی از جانب سلطان عبدالعزیز به صدراعظمی منصوب شد (ثریا، ۳۴۳؛ زامباور، ۲۴۸؛ برای متن فرمان، نک: اینال، III/418).

وی با آنکه فردی تحصیل کرده و آشنا به‌فنون نظامی و تمدن اروپایی بود، در امور سیاسی تجربه‌ای نداشت و انتخابش مورد تأیید محافل سیاسی قرار نگرفت (جودت، 123-122؛ کارال، VII/133-134) و پس از مدتی در ۱۷ صفر ۱۲۹۰ق/۱۶ مارس ۱۸۷۳م معزول شد (ثریا، همانجا؛ اینال، III/419) و جای خود را به رشدی پاشا شیروانی‌زاده داد (جودت، 123). یکی از علل عزل او را مخالفت وی با تبعید بدون محاکمهٔ نامق کمال شاعر و نمایشنامه‌نویس پرآوازه و یارانش بعد از روی صحنه آمدن نمایشنامهٔ «وطن یا سیلستر» که با استقبال بی‌نظیر مردم مواجه شده بود، دانسته‌اند (اینال، III/422-424).

اسعد پاشا بعد از عزل، والی قونیه شد، سپس به فرماندهی نظامی سوریه نایل گشت و آنگاه فرماندهی نیروی دریایی را در دست گرفت تا در ۱۹ ربیع‌الاول ۱۲۹۲ بار دیگر به صدارت منصوب شد (ثریا، همانجا). با آنکه در همین ایام اتفاق مثلث در اروپا پدید آمده، و سرزمینهای اروپایی عثمانی را مورد تهدید قرار داده بود، اسعدپاشا باز هم در ادارهٔ امور سیاسی کشور توانایی نشان نداد و بعد از ۵ روز معزول (اینال، III/426-427)، و به حکومت ایالت آیدین تعیین شد و در همانجا در شهر ازمیر درگذشت (ثریا، همانجا) و در مقبرهٔ سیدمکرم‌الدین درگاهی به خاک سپرده شد (اینال، III/429). وی فردی نیک‌خواه، پاکدامن و سربازی شجاع بود، لیکن در زمینهٔ سیاسی نتوانست موفقیتی به‌دست آورد.

مآخذ: ثریا، محمد، *سجل عثمانی* (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ زامباور، *معجم الانساب و الاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمدحسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ نیز:

Cevdet Paşa, Ahmed, *Tezâkir*, Ankara, 1986; İnal, M. K., *Osmanlı devrinde son sadrıazamlar*, Istanbul, 1965; Karal, E.Z., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.

علی‌اکبر دیانت

اَلْاَسْفارُ الْاَرْبَعَة، عنوان اثر فلسفی بزرگ و معروف صدرالدین شیرازی، ملقب به صدر المتألهین و ملاصدرا (ح ۹۷۹-۱۰۵۰ق/ ۱۵۷۱-۱۶۴۰م). مؤلف نام کامل کتاب را *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* نهاده است. این کتاب از حیث جامعیت و دامنهٔ تأثیر بر حوزهٔ حکمت اسلامی در سده‌های اخیر ــ به ویژه جریانی که می‌توان از آن به «حکمت شیعی» تعبیر کرد (نک: کربن، «تاریخ...»[1]، 58) ــ مقامی یگانه دارد، چنانکه بسیاری از نوشته‌های دیگر صدرالدین شیرازی و آثار حکمای نسلهای بعد با اقتباس یا الهام گرفتن از این اثر پدید آمده‌اند.

گفتنی است که در حیات علمی صدرالدین، ۳ دورهٔ متمایز وجود دارد: ۱. دورهٔ تحصیل و مطالعه در فلسفه و کلام به شیوهٔ استدلالی محض. ۲. دورهٔ عزلت و رویکرد به اشراق و سلوک معنوی. ۳. سرانجام، دورهٔ تعلیم و پرداختن آثار. شروع تألیف *اسفار* را با قراینی

1. *Histoire...*

باید در اواخر دورهٔ دوم دانست. مؤلف این کتاب را پیش از دیگر آثار خود نوشته است. وی در مقدمهٔ کتاب، آن‌را حاصل دورهٔ طولانی انزوا و کناره‌جویی از مشاغل علمی مرسوم می‌شمارد (۴/۱ـ۸) و از سوی دیگر، از استاد خویش میرداماد (د ۱۰۴۰ق) با دعایی که در حق زندگان رواست، یاد می‌کند (۳۸۱/۶). نیز در اواخر بخش نخست از بخشهای چهارگانهٔ کتاب، از حالتی الهام‌بخش که او را به پرداختن مطلب توانا ساخته است، سخن می‌گوید. در یادداشتی که او بر این سخن خود افزوده ــ و در حاشیهٔ برخی نسخه‌های خطی کتاب آمده ــ تاریخ ۱۰۳۷ق قید گردیده است (نک: حقوق، ۳۳۱؛ نخجوانی، ۱۲۹).

«اسفار» در عنوان کتاب جمع سَفَر است، نه آن‌طور که برخی گمان کرده‌اند جمع سِفر (نک: براون، IV/430؛ قس: گوبینو، 80). صدرالدین شیرازی طرح کتاب خویش را منطبق بر سَفَرهای چهارگانهٔ عارفان دانسته است (۱۳/۱). این سفرها به بیان او عبارتند از: ۱. سفر از خلق به سوی حق، ۲. سفر به حق در حق (به حق، از آن‌رو که سالک در این سیر، وجود خویش را فرو می‌نهد و سیر او به حق انتساب می‌یابد)، ۳. سفر از حق به سوی خلق به حق (سیر در کیفیت صدور کثرت از وحدت یا مشاهدهٔ مراتب مخلوقات از عالی تا نازل)، ۴. سفر به حق در خلق (سیر در کثرت مخلوقات، از آن‌رو که وحدت حق در آنها مندرج است و مشاهدهٔ کیفیت بازگشت خلق به حق) (همانجا؛ برای تعبیرهای مختلف از سفرهای چهارگانه، نک: ابن عربی، ۱۱۷/۷، ۱۲۵؛ آملی، ۲۶۸؛ کاشانی، ۸۷؛ نیز نک: مرکزی، ۱۰۱۳/۹: رساله‌ای با عنوان *الاسفار الاربعة* از شمس‌الدین محمد خفری).

کتاب صدرالدین شیرازی نیز در ۴ سفر تنظیم شده است: ۱. در امور عامه (وجود و مظاهر آن)؛ ۲. در حکمت طبیعی (جواهر و اعراض)؛ ۳. در الٰهیات به معنی اخص؛ ۴. در نفس و مبدأ و معاد آن. آنچه در این‌باره جلب‌نظر می‌کند تفاوت فصل‌بندی *اسفار* با آثار جامع سابق بر آن در فلسفهٔ اسلامی است که عموماً پیش از امور عامه و الٰهیات خاص به دو مبحث منطق و طبیعیات پرداخته‌اند و به اقتضای طبقه‌بندی ارسطویی علوم، بخشی را نیز به ریاضیات (حکمت وسطیٰ) اختصاص داده‌اند. در *اسفار* دو مبحث «اصالت وجود» و «حرکت جوهری»، نوآوریهای مؤلف را به خوبی باز نموده است.

مناسبت میان بخشهای چهارگانهٔ *اسفار* و ۴ سفر عرفانی در نگاه نخست روشن نیست و همین امر برخی از شارحان فلسفهٔ صدرالمتألهین را به کوشش در تطبیق آن دو واداشته است. با اینهمه، نتیجهٔ کار ایشان تطبیق یکایک بخشهای اصلی کتاب با سفرهای چهارگانه نیست، بلکه تنها مناسبتهایی را میان محتوای فصول مختلف کتاب با آن سفرها نشان می‌دهد، با این توضیح که آنچه در *اسفار* از مباحث امور عامه و جواهر و اعراض آمده، از آن‌رو که مقدمهٔ معرفت الٰهی است، با سفر نخستین مناسبت می‌یابد. بخش مربوط به الٰهیات به معنی اخص بر سفر دوم قابل انطباق است و مباحثی که به پژوهش در نحوهٔ صدور کثرت از ذات حق و سلسلهٔ عقول و نفوس می‌پردازد، مفهوم سفر سوم را تداعی می‌کند. سفر چهارم نیز همهٔ فصولی را در برمی‌گیرد که به بحث در احوال نفس و معاد اختصاص یافته است (نک: قمشه‌ای، ۱۳/۱ـ۱۶؛ نوری، ۱۶/۱ـ۱۷).

آنچه بحث در این‌باره را موجه می‌سازد، این نکته است که استفادهٔ مؤلف از عنوان «اسفار اربعه» نه از باب تمثیل محض، بلکه به سبب معنایی است که او برای روش و غایت کار فلسفی خویش می‌شناخته است. از دیدگاه او در حکمت راستین، برهان و کشف دو وجه جدایی ناپذیر و کامل کنندهٔ یکدیگرند. وی بارها در *اسفار* و دیگر آثار خود از درآمیختن روش شناخت فلسفی و طریقهٔ شهود عرفانی سخن می‌گوید و بر سستی روشهایی که تنها به یکی از این دو دیدگاه تکیه دارند، تأکید می‌ورزد. در مقدمهٔ کتاب به طالب حکمت توصیه می‌کند که پیش از خواندن کتاب به تزکیهٔ نفس بپردازد و بدین‌گونه حکمت و معرفت را بر بنیانی استوار نهد و از اشتغال به سخنان عوام صوفیه، و اعتماد به گفته‌های متفلسفان به شدت پرهیز کند (۱۲/۱). در بحث انسان کامل نیز اظهار می‌دارد که اغلب مباحث کتابش از گونه‌ای است که جز کسانی نادر که به جمع بین علوم متفکران و علوم مکاشفان توفیق یافته‌اند، از آن بهره ندارند (۱۴۲/۸ـ۱۴۳، نیز نک: ۹/۱ـ۱۰، ۲۳۲/۲، ۱۷۴/۹ـ۱۷۵، *تفسیر*...، ۱۰ـ۱۱، *مفاتیح*...، ۶ـ۷). جوهرهٔ مکتب صدر المتألهین، یعنی آنچه خود آن را «حکمتِ متعالی» می‌خواند، در این مطلب نهفته است (برای تفصیل، نک: د.د، صدرالدین شیرازی).

در *اسفار* گذشته از نقل قولهای گسترده از منابع عرفانی چون آثار ابن عربی و شارحان آنها، نظریات و گفته‌های بسیار از فیلسوفان و متکلمان موردنقد و نظر قرار گرفته است. مؤلف در هر مبحث نخست تقریری از موضوع، مطابق مبانی مشهور حکما به دست می‌دهد و به اقتضای بحث از دیدگاههای کلامی نیز ذکری به میان می‌آورد. شیوهٔ تدوین کتاب، چنانکه از گفته‌های مؤلف برمی‌آید، متأثر از گرایش او به تتبع و سازگار کردن آراء گوناگون از دو مکتب مشاء و اشراق است (*اسفار*، ۵/۱، *المبدأ*...، ۶). ضمن آنکه وی ــ چنانکه در مقدمه می‌گوید ــ خواسته است که با آگاه کردن خواننده از عقاید پیشینیان، او را در فهم و قبول نظر خاص خویش یاری کند (۱۰/۱ـ۱۱، نیز نک: ۸۵). به هر روی، جنبهٔ انتقادی این اثر، خصیصه‌ای بارز و شایان توجه است. ویژگی دیگر حکمت صدرالمتألهین که در *اسفار* نمایان است، کوشش وی در اثبات هماهنگی میان حکمت و شریعت است. وی به ویژه در سفرهای سوم و چهارم به نقل و تفسیر آیات و احادیث بسیار در تأیید مبانی خویش می‌پردازد. این ویژگی گاه به کتاب او صبغه‌ای کلامی بخشیده است (برای نمونه، نک: ۳۹۵/۶ـ۳۹۹، ۴/۹ـ۶ ، ۱۶۰ـ۱۶۱، ۲۴۳، ۲۷۳، ۳۲۱ـ۳۲۷).

موارد استناد مؤلف به عبارات کتب فلسفی، عرفانی و کلامی فراوان است، اما اغلب آنها از منابع مشهور و بازمانده بیرون نیست. مواردی را نیز می‌توان یافت که گفتهٔ کسی بدون ذکر صریح نام او نقل شده است و تعیین مآخذ اینگونه نقلها درخور پژوهشی مستقل است

(برای نمونه، نک‍: ۳۱۴/۱، ۳۱۵، ۳۸۸، ۱۵۸/۲، ۱۵۹، ۲۹۴، ۲۱۶/۷، ۲۱۸). از کتب مهمی که در فصول مختلف *اسفار* به آنها ارجاع، و از آنها نقل شده است، *اثولوجیا* (ه‍ م) و *رسائل اخوان الصفا* را می‌توان نام برد. این دو اثر بی‌تردید بر افکار مؤلف تأثیر عمیقی نهاده‌اند.

از ویژگیهای متن *اسفار*، شیوه و زبان روشن آن است و این درمورد اثری حاوی مضامین دشوار و دیریاب، امتیازی مهم است و شاید بتوان از این حیث آن را در میان آثار مشابه بی‌همتا شمرد. بر این مزیت، صراحت گفتار و لطف بیان را باید افزود که گاه با شور و شیوایی زبان شاعرانه آمیخته است.

بر کتاب *اسفار* حواشی متعددی نوشته‌اند. حاشیهٔ ملاعلی نوری (د ۱۲۴۶ق) را ظاهراً باید قدیم‌تر از همه دانست. مفصل‌ترین و معروف‌ترین آنها از ملاهادی سبزواری (د ۱۲۸۹ق) است که بجز بخش جواهر و اعراض به تمام کتاب پرداخته است. حاشیهٔ آقاعلی مدرس زنوزی نیز از حواشی عالمانه و سودمند این کتاب است. از دیگر حاشیه‌نگاران بر *اسفار*، ملااسماعیل اصفهانی درب کوشکی (د ۱۲۷۷ق)، محمد بن معصوم علی هیدجی (د ۱۳۴۹ق) و علامه طباطبایی را می‌توان نام برد (نک‍: آقابزرگ، ۱۹/۶ ـ ۲۰؛ آشتیانی، ۵۴ـ۵۶).

اسفار نخست در ۱۲۲۲ق به‌کوشش علی پناه زنوزی و محمدحسن فانی زنوزی در اصفهان، و چند بار پس از آن در ۴ جلد ــ از جمله در ۱۲۸۲ و ۱۲۸۸ق در تهران ــ به‌چاپ سنگی رسیده است. محمدابراهیم آیتی فهرستی از مطالب کتاب براساس چاپهای سنگی اخیر تنظیم کرده است. چاپ تحقیقی *اسفار* با اشراف علامه طباطبایی در ۹ جلد در ۱۳۷۸ تا ۱۳۸۹ق در قم صورت گرفته است. این چاپ حواشی ششگانهٔ یاد شده را دربر دارد.

ارزش این کتاب کمابیش توجه محققان اروپایی را جلب کرده است. نخستین‌بار ماکس هورتن در کتاب «نظام فلسفی شیرازی[1]» (استراسبورگ، ۱۹۱۳م) به شناساندن این اثر پرداخت و خلاصه‌ای از مطالب آن را به زبان آلمانی برگرداند. هانری کربن نیز در مطالعات مربوط به حکمت متعالی و *اسفار*، به ویژه با کتاب خود «اسلام ایرانی[2]» سهم شایانی داشته است (نک‍: IV/54-115).

مآخذ: آشتیانی، جلال‌الدین، مقدمه بر *المسائل القدسیة* صدرالدین شیرازی، تهران، ۱۳۵۲ش/۱۹۷۳م؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ آملی، حیدر، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۲ش/۱۹۷۴م؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیة*، به‌کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۹۷۲م به بعد؛ حقرق، خطی؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار الاربعة*، قم، ۱۳۷۸ـ۱۳۸۹ق؛ همو، *تفسیر القرآن الکریم*، به‌کوشش محمد خواجوی، قم، ۱۴۱۱ق/۱۳۶۸ش؛ همو، *المبدأ و المعاد*، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ همو، *مفاتیح الغیب*، به‌کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قمشه‌ای، محمدرضا، حاشیه بر *الاسفار* (نک‍: هم، صدرالدین شیرازی)؛ کاشانی، عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیة*، لاهور، ۱۹۸۱م؛ مرکزی، خطی؛ نخجوانی، محمد، *فهرست کتابخانهٔ دولتی تبریز*، تبریز، ۱۳۲۹ش؛ نوری، علی، حاشیه بر *الاسفار* (نک‍: هم، صدرالدین شیرازی)؛ نیز:

Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1924; Corbin, H., *En Islam iranien*, Paris, 1972; id, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964; Gobineau, Comte de, *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*, Paris, 1923.

محمدجواد انواری

اَسْفارِ بْنِ شیرُوَیه (مق ۳۱۹ق/۹۳۱م)، سردار دیلمی که به حکومت علویان طبرستان پایان داد و برای تشکیل دولتی مستقل کوشید.

دربارهٔ زادگاه و طایفهٔ اسفار، روایات مختلف است. یکی از منابع متأخر، وی را از مردم لاریجان در طبرستان دانسته است (مینورسکی، 17). گویا برخی در تصحیح این سهو، لاهیجان را زادگاهش فرض کرده‌اند (نک‍: *ایرانیکا*) که مورد تأیید هیچ‌یک از منابع شناخته شده، نیست. با توجه به تفاوت طایفه‌های گیل و دیلم، در کهن‌ترین گزارشها هم دربارهٔ طایفهٔ اسفار، اختلاف دیده می‌شود: مسعودی او را گیل پنداشته است (۷/۹؛ نیز نک‍: EI²؛ *ایرانیکا*)، حال آنکه منابع متقدم دیگر، اسفار را دیلمی معرفی کرده‌اند (قمی، ۱۴۳؛ تنوخی، ۳۲۳/۱). نظام‌الملک طوسی طایفهٔ وی را «وردادوند» می‌داند (ص ۲۸۶). ابن اسفندیار با توجه به عاقبت کار اسفار از آن با عنوان «ورودادیه» یاد کرده است (ص ۲۹۴). این طایفه، در میان طایفه‌ها و خاندانهای معروف دیلمی شناخته شده نیست (مثلاً نک‍: صابی، ۱۳ـ۱۴؛ ابن حسول، ۳۰ـ۳۱، که از خاندانهای مشهور دیلم آگاهیهایی به‌دست داده‌اند). تنها گونهٔ تصحیف شده‌ای از این نام را بیهقی در کنار خاندان فولادوند از وردادوند به عنوان شریف‌ترین خاندانهای دیلم آورده است (ص ۹۳: درودادوند). اگر گفتهٔ مسعودی دربارهٔ گیل بودن اسفار درست باشد، می‌توان احتمال داد که «وردادوند» تصحیفی است از «فاراوند»، از طایفه‌های چهارگانهٔ گیل که در ناحیهٔ «داخل» در شرق سپید رود مستقر بودند (صابی، ۱۴؛ دربارهٔ داخل، نک‍: *حدود العالم*، ۱۴۹). به‌هر حال، دیلمی بودن اسفار و تولد او در منطقهٔ کوهستانی دیلمان مستندتر می‌نماید.

مداخلهٔ اسفار در وقایع دهه‌های اول سدهٔ ۴ق/۱۰م، از تبعات فعالیت ناصرکبیر معروف به اطروش در گیلان و دیلمان و سپس طبرستان بود. پس از ناصرکبیر، اسفار دررقابتهایی که بر سر جانشینی او میان علویان درگرفت، شرکت جست. در پی قتل شماری از سران گیل و دیلم به دستور حسن بن قاسم، جانشین ناصر، اسفار در گروه مخالف او قرار گرفت (صابی، ۳۶) و چندی بعد با ماکان بن کاکی، از خاندان فولادوند (بیهقی، همانجا)، و با شماری دیگر، برضد حسن بن قاسم متحد شد که به استیلای ابوالحسین احمد و سپس ابوالقاسم جعفر پسران ناصرکبیر در سالهای ۳۱۱ـ۳۱۲ق بر طبرستان انجامید (صابی، ۳۴؛ ابن اسفندیار، ۲۸۵ـ۲۸۶). اما پس از آن با افزایش اقتدار ماکان،

1. Horten, M., *Das Philosophische System von Schirazzi.*

2. *En Islam...*

همراه برخی سران گیل و دیلم با او به مخالفت برخاست و یک چند هم در اطراف جرجان به راهزنی پرداخت (همو، ۲۸۷). به‌گفتهٔ ابن اثیر (۱۷۵/۸ـ۱۷۶) اسفار در همین دوران، با بکر بن محمد بن الیسع والی سامانیان در نیشابور ارتباط داشت. آنگاه، ابوعلی محمد بن احمد نوادهٔ ناصر کبیر را در استیلا بر جرجان و طبرستان یاری داد و از جانب او حاکم ساری شد (۳۱۳ق)، سپس بر ابوجعفر محمد، معروف به صاحب قلنسوه، برادر و جانشین ابوعلی، بشورید و با تحمیل مبالغی گزاف بر اهالی ساری از آن شهر به جرجان رفت و چندی بعد ساری را دیگر بار متصرف شد (ابن اسفندیار، ۲۸۷ـ۲۹۰).

در ۳۱۴ق با استیلای مجدد حسن بن قاسم بر طبرستان ــ که با ماکان اتحاد یافته بود ــ اسفار در ساری منهزم شد و به بکر بن محمد سپهسالار سامانیان در جرجان پیوست. سال بعد نیز پس از ناکامی در تصرف طبرستان، بار دیگر در همان شهر به بکر بن محمد ملحق شد (همو، ۲۹۰ـ۲۹۲). گویا آنچه در باب پیروی اسفار از مذهب اسماعیلی در برخی منابع آمده است (بغدادی، ۱۷۰؛ نظام‌الملک، ۲۸۶ـ۲۸۷)، به همین سالهای اقامت او در جرجان باز می‌گردد. ابوعلی، داعی اسماعیلیه در جرجان که احتمالاً زیرنظر داعی معروف اسماعیلیه ابوحاتم رازی (ه م) وظایف خویش را انجام می‌داد (همو، ۲۸۶)، اسفار را به مذهب خود درآورده بود.

در ۳۱۶ق چون حسن بن قاسم بر ری استیلا یافت، امیر نصربن احمد سامانی، اسفار را مأمور کرد تا طبرستان را فتح کند. به‌گفتهٔ مسعودی (۶/۹ـ۷)، امیر سامانی با بهره‌برداری از خصومت دیرینهٔ گیل و دیلم، اسفار را به این مهم فرستاد، اما جدا از نکات تردید برانگیزی که در گزارش مسعودی به‌چشم می‌خورد (مثلاً تهاجم اسفار به ری را مقدم بر طبرستان و در ۳۱۷ق آورده است، نک: همانجا)، با توجه به دیلمی بودن اسفار، می‌توان ابتکار استفاده از دشمنی بین گیل و دیلم در کنار بهره‌برداری از سابقهٔ خصومت شخصی با حسن بن قاسم را به‌خود اسفار نسبت داد. چه، همو کس نزد مرداویج بن زیار گیل ــ که دایی او به‌دستور حسن بن قاسم به‌قتل رسیده بود (صابی، ۱۵، ۳۶) ــ فرستاد و او را به سپهسالاری لشکر خویش برگماشت (ابن اثیر، ۱۷۶/۸).

اسفار از حضور حسن بن قاسم و ماکان در ری، برای حمله به طبرستان بهره گرفت. داعی نیز از بازگشت به آمل نتیجه‌ای نگرفت و به‌دست مرداویج به قتل رسید و شهر در اواخر رمضان ۳۱۶ به‌تصرف اسفار درآمد (حمزه، ۱۵۳؛ صابی، ۳۶ـ۳۷؛ ابن اسفندیار، ۲۹۲). آنگاه وی، با تصرف ری، ماکان را به طبرستان و سپس به دیلمان متواری کرد و بدینگونه منطقهٔ وسیعی که از ابهر تا همدان و ری را در بر می‌گرفت، بر متصرفات سابق خود افزود.

منابع برآنند که پس از این پیروزیها، به رغم اطاعت اولیه، اسفار از امیرنصر سامانی و خلیفهٔ‌عباسی المقتدر سرپیچید و درصدد برآمد تا در ری تاج بر سر نهد و بر تخت نشیند. از این‌رو، خلیفه بنابر پاره‌ای گزارشها، هارون بن غریب را برای سرکوبی او فرستاد که با وجود همکاری مردم قزوین کاری از پیش نبرد و در ۳۱۷ق در حوالی آن شهر به سختی شکست خورد (مسعودی، ۸/۹ـ۹؛ ابن اثیر، ۱۹۰/۸ـ۱۹۲). اما با توجه به گزارش دقیق قرطبی (ص ۱۳۷ـ۱۳۸) مبنی بر آمدن اسفار به ری و سپس شکست هارون بن غریب در شوال ۳۱۶ و نیز سابقهٔ عتاب خلیفه بر امیر نصر سامانی از بابت استیلای حسن بن قاسم بر ری (مسعودی، ۶/۹)، دور نیست که مأموریت هارون بن غریب در اصل برای اخراج داعی از ری صورت گرفته باشد و آنچه دربارهٔ شورش اسفار آمده است، پس از این واقعه رخ داده باشد (نک: دنبالهٔ مقاله).

همزمان با تحولات طبرستان و جرجان و ری، ارتفاعات دیلمان نیز دستخوش رقابت سلسله‌های محلی جستانیان و سلاّریان بود. محمد بن مسافر دیلمی، معروف به سلار حاکم دژ شمیران در ناحیهٔ طارم که گویا در آغاز کار عامل ماکان بود (همو، ۱۶/۹ـ۱۷؛ ابن‌اثیر، ۱۹۳/۸؛ منجم باشی، ذیل بنومسافر)، با درهم شکستن خسرو فیروز بن وهسودان و جانشین او مهدی بن خسرو فیروز، از سلسلهٔ جستانیان، بر ناحیهٔ رودبار و قلعهٔ الموت استیلا یافت و مهدی به اسفار پناهنده شد (ابن‌واصل، ۴۷۴). آنگاه محمد بن مسافر برادرزادهٔ خود، معروف به سیاه‌چشم بن مالک بن مسافر را ــ که به‌خطا همان‌مهدی بن‌خسرو فیروز پنداشته شده است (مادلونگ، 223) ــ بر دژ الموت گمارد (ابن‌اثیر، ۱۹۰/۸ـ ۱۹۱). اسفار که احتمالاً در این زمان در قزوین به‌سر می‌برد (۳۱۶ق) با تهنیت این انتصاب به سیاه‌چشم، زمینهٔ استیلای خود بر دژ الموت و واهمهٔ مهدی را فراهم آورد (ابن‌واصل، همانجا). سپس با نیرنگ قلعه را تسخیر کرد و سیاه چشم را به قتل رساند (ابن‌اثیر، همانجا؛ نیز نک: ابن اسفندیار، ۲۹۴). بدینگونه، زمینهٔ برخورد اسفار با محمد بن مسافر پیش آمد.

اسفار همزمان با توسعهٔ قلمرو خود و خطبه کردن به‌نام امیرنصر سامانی (مسعودی، ۸/۹؛ صابی، ۳۷؛ ابن‌اثیر، ۱۹۰/۸)، برای مهار دیالمه و گیلهای زیدی مذهب، ابوجعفر محمد بن احمد نوادهٔ ناصرکبیر را در آمل به امامت زیدیان گماشت، اما مخالفت امیرنصر سامانی با وجود امامی زیدی در طبرستان، وی را واداشت تا امام منصوب خود را با شماری دیگر از علویان به بخارا فرستد (صابی، ۳۸؛ ابن اسفندیار، ۲۹۳؛ ابن‌اثیر، همانجا). کوشش وی برای مصالحه با ماکان هم ناکام ماند و او بر طبرستان مستولی شد (ابن‌اسفندیار، ابن‌اثیر، همانجاها). در پی این ناکامیها وی راه نافرمانی در پیش گرفت و امیرنصر سامانی مجبور شد تا خود از بخارا عازم فتح ری شود. اسفار به صلاحدید وزیرش مطرف بن محمد جرجانی برای صلح با امیرنصر کوشید و با تحمیل پرداخت مبلغی گزاف بر اهالی ری، مانع از پیش‌روی امیرنصر از نیشابور به ری شد (مسعودی، ۱۱/۹ـ۱۵؛ ابن‌اثیر، ۱۹۲/۸). بی‌گمان شورشی که برادران امیرنصر در غیاب وی در بخارا برپا کرده بودند (نرشخی، ۱۳۰؛ ابن‌اثیر، ۲۰۸/۸ـ۲۱۰)، در مصالحهٔ امیرسامانی مؤثر واقع شد.

در پی شورش اهالی قزوین که به قتل عامل اسفار در آن شهر

انجامید (ابن اسفندیار، ۲۹۴)، وی به سفری جنگی دست زد و شورشیان را به سختی سرکوب کرد (مسعودی، ۱۰/۹-۱۱؛ ابوعلی مسکویه، ۱۶۱/۱؛ ابن اسفندیار، همانجا؛ ابن‌اثیر، ۱۹۳/۸). دانسته نیست که آیا محمد بن مسافر در شورش قزوین دستی داشت و یا آنکه لشکرکشی به قزوین فرصتی پدید آورده بود، چه، اسفار، مرداویج بن زیار را برای به اطاعت خواندن محمد بن مسافر روانهٔ شمیران کرد، اما در پایان این مأموریت، ائتلافی به رهبری مرداویج و با شرکت خاندانهای گیل و دیلم برای از میان برداشتن اسفار صورت گرفت. گذشته از محمد ابن مسافر (مسعودی، ۱۷/۹؛ منجم‌باشی، همانجا؛ ابن واصل، ۴۷۴-۴۷۵) و ماکان (ابوعلی مسکویه، ۲۷۵/۱)، از مطرف بن محمد نیز که به دلایل مالی، از جانب اسفار برجان خود بیمناک بود، باید به عنوان محرک مرداویج برای خروج بر اسفار نام برد (*مجمل التواریخ*، ۳۸۹؛ نیز نک: ابن‌اثیر، ۱۹۳/۸-۱۹۴). مرداویج پس از جلب حمایت طایفهٔ فرودادیه (فاراوند) که در این زمان رهبری طایفه‌های گیل با آنان بود (صابی، ۱۴- ۱۵)، درصدد نابودی اسفار برآمد (ابن‌اسفندیار، همانجا) و در نخستین گام، تنی چند از سران وردادوند از جمله شیرزاد برادر اسفار را به قتل آورد (مادلونگ، 212). اسفار نیز چون از توطئه آگهی یافت، گریخت؛ اما سرانجام، در ۳۱۹ق، هنگامی که عازم الموت بود، توسط مرداویج به قتل رسید (مسعودی، ۱۸/۹-۱۹؛ ابن اسفندیار، همانجا؛ نیز نک: حمزه، ۱۵۳). چنین به‌نظر می‌رسد که انتساب مرداویج به اسماعیلیه (رشیدالدین، ۱۲؛ ابوالقاسم، ۲۲) موجب انتساب قتل اسفار در دوران بعد به اسماعیلیه بوده است (حمدالله، ۴۰۹؛ خواندمیر، ۴۲۲/۲). به‌گفتهٔ ابن اسفندیار (همانجا) پس از اسفار، وردادوندان هم از کینهٔ مرداویج در امان نماندند.

در میان نظریاتی که بعدها دربارهٔ اسفار و اعمال او ابراز شده است، گفته‌های مسعودی مهم به‌نظر می‌رسد: به تصریح او اسفار بر آیین مسلمانی نبود و در ری قصد داشت تاج بر سر نهد و بر تخت نشیند. مسلمانان آن شهر را هم به پرداخت جزیه واداشت. به هنگام سرکوب شورش قزوین از برپایی نماز جلو گرفت، مساجد را ویران کرد و مؤذنی را به جرم اذان گفتن به قتل رساند (۸/۹-۱۵). از این‌رو، در برخی منابع متأخر، اسفار را به عنوان یک ایرانی که درصدد احیای امپراتوری ساسانیان بود، معرفی کرده‌اند (برای نمونه، نک: EI²؛ *ایرانیکا*). با اینهمه، باید توجه داشت، بخشی از گزارش منحصر مسعودی دربارهٔ اقدامات اسفار در ری، مأخوذ از کسانی است که به‌گفتهٔ مسعودی جزیه بر آنان تحمیل شده است (۱۴/۹-۱۵). مالی که در قضیهٔ مصالحهٔ اسفار با امیرنصر سامانی بر اهالی ری تحمیل شد، گرچه از جهت سرانه بودن مشابه جزیه بود، ولی چون به‌طور مساوی، مسلمانان و اهل ذمه را شامل می‌شد، با آن تفاوت داشت (همو، ۱۳/۹- ۱۵). در استنتاج از گفته‌های مسعودی دربارهٔ واکنش اسفار نسبت به شورش قزوین، بی‌گمان باید به گزارشهای مربوط به پیروی وی از اسماعیلیه و نیز مسألهٔ حمایت از مذهب رسمی، یعنی تسنن، و اقتدار خلیفه به‌عنوان انگیزهٔ شورش توجه کرد. به‌ویژه با عنایت به این نکته که در برخوردهای فرقه‌ای، اقداماتی بسیار شدیدتر از آنچه به اسفار نسبت داده شده، در حوادث همین سالها، به قرامطه منسوب شده است.

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به‌کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن حسول، ابوالعلاء، «تفضیل الاتراک علی سائر الاجناد» (نک: مل، بلتن)؛ ابن واصل، محمد، «تاریخ صالحی»، *الانتخابات البهیة*، به‌کوشش برنهارد دارن، پترزبورگ، ۱۲۷۴ق/۱۸۵۸م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به‌کوشش ف. آمد رز، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *زبدة التواریخ*، بخش فاطمیان و نزاریان، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به‌کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۶۱ش؛ تنوخی، محسن، *نشوار المحاضرة*، به‌کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ *حدود العالم*، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض*، برلین، ۱۳۴۰ق؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به‌کوشش محمود دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، قسمت اسماعیلیان و نزاریان و ...، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ صابی، ابراهیم، «التاجی»، *اخبار ائمة الزیدیة*، به‌کوشش و. مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ قرطبی، عریب، *صلة تاریخ الطبری*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۷م؛ قمی، حسن، *تاریخ قم*، به‌کوشش جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به‌کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به‌کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۷م؛ منجم‌باشی، احمد، *جامع‌الدول*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ توپکاپی‌سرایی، شم ۲۹۵۴؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، به‌کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ نظام الملک، حسن، *سیر الملوک* (*سیاست‌نامه*)، به‌کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نیز:

Belleten, Ankara, 1940, vol. IV, nos. 14-15; EI²; *Iranica;* Madelung, W., «The Minor Dynasties of Northern Iran», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV; Minorsky, V., «La domination des Dailamites», *Iranica*, Tehran, 1964.

محمدعلی کاظم‌بیگی

اِسْفَرایِن، شهرستان و شهری در استان خراسان.

شهرستان اسفراین: این شهرستان با وسعت ۵'۳۴۵ کمـ۲ در شمال استان خراسان قرار گرفته است (*سرشماری عمومی*...، ۱) و از شمال به شهرستانهای بجنورد و شیروان، از خاور به شهرستانهای قوچان و نیشابور، از جنوب و جنوب غربی به شهرستان سبزوار و از باختر به شهرستان بجنورد محدود می‌شود (همان، ۱۷). از لحاظ اداری ـ سیاسی، شهرستان اسفراین از دو بخش مرکزی، و بام و صفی‌آباد تشکیل شده است. بخش مرکزی شامل دهستانهای زرق آباد، رویین، میلانو، آذری و دامنکوه، و بخش بام و صفی‌آباد شامل دو دهستان به همین نامهاست (*آمارنامه*...، ۲۸).

ویژگیهای طبیعی: تشکیلات زمین شناسی اسفراین ادامهٔ رشته کوههای البرز و همزمان با چین‌خوردگی آلپی است (مبشری، ۲۱۶/۷). قدیم‌ترین این تشکیلات مربوط به دوران اول زمین شناسی است که از رسوبات آهکی دولومیتی فشرده مربوط به پرمو ـ کربونیفر تشکیل شده است (همو، ۲۱۶/۷-۲۱۷). بخشی دیگر در دوران دوم از آهکهای ریزدانه همراه با رگه‌های کلسیت فراوان مربوط به ژوراسیک و نیز

آهک و آهک مارنی مربوط به تشکیلات کرتاسه به وجود آمده است. در دوران سوم، گالههای آذرین با سیمانی از خاکستر آتش‌فشانی قرمز رنگ به همراه توف در جنوب دشت اسفراین دیده می‌شود و در برخی از نقاط کنگلومرای بختیاری به صورت دگرشیب بر روی این باند قرار گرفته، و بر روی آن نیز مارنهای قرمز و خاکستری با باند ضخیمی از ژیپس (گچ) که نتیجهٔ تشکیلات تبخیری است، گسترده شده است. در شمال دشت در حاشیهٔ جنوبی و ارتفاعات آلاداغ تشکیلات رُسی و مارنی در بالا به طور دگرشیب به وسیلهٔ کنگلومرای بختیاری پوشیده شده، و یک ناودیس تشکیل داده است و بر روی آن کنگلومرای غیر همگن قرار گرفته است (همانجا).

آبرفتهای قدیمی همان مخروطهای سیلابی است که در دامنهٔ ارتفاعات شمال گسترش دارد و به طور کلی منبع اصلی تغذیهٔ لایه‌های آبدار دشت را به وجود می‌آورد. بیشتر دشت اسفراین را آبرفتهای جدید می‌پوشاند که جنس مواد تشکیل دهندهٔ آن در دامنه متشکل از ریگ، شن، ماسه و خاک رس است (همو، ۲۱۸/۷). ذخایر معدنی که هم اکنون در این ناحیه از آنها بهره برداری می‌شود، سنگ آهک و گچ است (*نام و نشان*... ۳۰، ۳۲؛ *فرهنگ جغرافیایی*...، ۱۲).

شهرستان اسفراین از دو بخش کوهستانی و کم ارتفاع به وجود آمده است. بخشی از رشته کوه آلاداغ در شمال و خاور این شهرستان قرار گرفته، و بلندترین نقطهٔ آن (قلهٔ کوه شاه جهان) ۳٬۳۵۰ متر است (مفخم، ۶۶). دیگر قله‌های آلاداغ اینهاست: شانو، دلقره، برمهان، پاتو، ناوری، خیران، ارسن، کول، گاوتیغ و قره داش (فدایی، ۱۵). در جنوب این شهرستان نیز، رشته کوه اسفراین یا هردهٔ جوین قرار گرفته که بلندترین قلهٔ آن ۱٬۳۵۳ متر است (مفخم، ۱۱۲؛ *فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). ناحیهٔ کم ارتفاع و دشت مانند شهرستان اسفراین از دو بخش به وجود آمده است. دشت اسفراین که با جهتی شمال غربی ـ جنوب شرقی در پای کوه آلاداغ گسترده شده است و دشت صفی آباد که آن نیز با جهتی شمال غربی ـ جنوب شرقی در دامنهٔ شمالی هردهٔ جوین واقع شده، و از شمال غرب به دشت اسفراین مرتبط است (فدایی، ۱۴).

آب و هوای شهرستان، افزون بر تأثیر پذیری از توده‌های مدیترانه‌ای و توده‌های مرطوب دریای مازندران، تحت تأثیر کوهستان آلاداغ و شاه جهان قرار دارد؛ به طور کلی قسمتهای شمالی ناحیهٔ اسفراین دارای آب و هوای معتدل کوهستانی و قسمتهای جنوبی و جنوب غربی به سبب همجواری با کویر دارای تابستانهای گرم و خشک و زمستانهای سرد است (همو، ۱۸). آمارهای موجود متوسط دمای سردترین ماه (بهمن ماه) را $1/8^{\circ}$ و متوسط دمای گرم‌ترین ماه (تیر و مرداد) را 25° و متوسط دمای سالانه را $13/8^{\circ}$ سانتی‌گراد نشان می‌دهد و در ۶ ماه از سال یخبندان مشاهده می‌شود که پراکندگی آن در ماههای آذر، دی و بهمن بیش از ماههای دیگر است (همو، ۱۸، ۱۹، ۲۰ـ۲۱). معدل بارش سالانه طی یک دورهٔ ۱۰ ساله (۱۳۵۳ـ۱۳۶۳ش) در ایستگاه اسفراین ۲۰۹ میلی‌متر بوده است (نک: *سالنامه*...، جم).

آبهای سطحی در ناحیهٔ اسفراین با توجه به ویژگی بارش بیشتر به صورت سیلابهای فصلی ظاهر می‌شوند. رودخانهٔ قره‌سو به عنوان اصلی‌ترین رودخانهٔ ناحیه از ارتفاعات قوچ خوار سرچشمه می‌گیرد و شاخه‌هایی فرعی به نامهای گرماب، سرخ آب، کال ولایت، بیدواز، رویین، سنخواست و جاجرم که از ارتفاعات آلاداغ سرچشمه می‌گیرند، از سوی شمال به آن می‌پیوندند که از میان آنها، تنها رودخانهٔ بیدواز و رویین جریان همیشگی دارند (فدایی، ۲۶ـ ۲۸). بادهای محلی که در ناحیهٔ اسفراین شناخته شده‌اند، اینهاست: کف‌باد، بادچاچ، بادسیاه خانه، باد نیشابور، باد قبله و کوه باد (همو، ۲۱ـ۲۲).

پوشش گیاهی: بخش قابل توجهی از زمینهای ناحیهٔ اسفراین از جنگلها و مراتع پوشیده شده است. در ارتفاعات شمالی و شمال شرقی درختان و درختچه‌هایی مانند پسته، انار، سماق، زبان گنجشک، انجیر، زالزالک و ارغوان وجود دارد (همو، ۳۵). مراتع ناحیه نیز از گیاهانی که مصرف دارویی دارند، همانند شاه‌تره، گل زرد، خاکشیر (خاکشی)، درمنه، گل گاوزبان، کاسنی، ختمی و شیرین بیان پوشیده شده است (*فرهنگ جغرافیایی*، ۱۲).

حیات وحش: ناحیهٔ اسفراین به سبب داشتن مراتع و جنگلها، زیستگاه مناسبی برای حیوانات وحشی است، همچون شغال، گورکن و خرگوش که در دشتها، و آهو، روباه و خوک که هم در دشتها و هم در ارتفاعات دیده می‌شوند (فدایی، ۳۷). همچنین قوچ و میش وحشی، بز کوهی، سمور، گربهٔ وحشی، پلنگ، تشی و کفتار به ویژه در ارتفاعات سالوک زندگی می‌کنند و تحت حفاظت ادارهٔ محیط زیست اسفراین هستند. افزون بر آن، انواع مختلف مار از جمله افعی و کبریٰ و انواع پرندگان مانند جغد، چوب پا، سبزقبا، زاغی، کبک، تیهو، زنبور خوار، قرقاول، پرستو، لاشخور، گنجشک، بلبل و بلدرچین در ناحیهٔ اسفراین وجود دارند (همو، ۳۸). در گذشته برخی از انواع مرغابیهای وحشی نیز در این ناحیه وجود داشتند (نک: بیت، ۳۵۸).

ویژگیهای اجتماعی و اقتصادی: براساس آمار ۱۳۷۰ش، شهرستان اسفراین ۱۱۲٬۲۳۷ نفر (۲۱٬۷۸۲ خانوار) جمعیت داشته، و نسبت جنسی آن ۱۰۰ زن در مقابل ۱۰۵ مرد بوده است. آمارهای همان سال دربارهٔ تقسیمات روستایی نشان می‌دهد که این شهرستان دارای ۴۱۳ آبادی با ۷۷٬۹۳۸ نفر (۱۵٬۰۱۳ خانوار) سکنه است که از آن میان، ۱۳۷ آبادی مربوط به بخش بام و صفی‌آباد و ۲۷۶ آبادی مربوط به بخش مرکزی است و از میان آنها دهستانهای صفی آباد و رویین به ترتیب با ۷۴ و ۷۲ آبادی قابل توجهند (*آمارنامه*، ۱۶، ۱۸، ۲۸).

اقتصاد شهرستان اسفراین مبتنی بر زراعت، صنایع دستی و دامداری است. حاصلخیزی خاک، منطقهٔ اسفراین را به صورت یکی از مراکز عمدهٔ کشاورزی استان خراسان درآورده است (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). با این وصف، آب عامل محدود کنندهٔ فعالیت زراعی به شمار می‌رود (نک: مبشری، ۲۷/۷). آب مورد نیاز کشاورزی از کاریز، چاه عمیق و نیمه عمیق تأمین می‌شود و آبیاری بیشتر به

صورت کرتی انجام می‌گیرد که این خود عـامل هدر رفتن منـابع آب است (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). بر مبنای آمار ۱۳۷۰ش، ۱۱۶ رشته کاریز دایر، ۳۱۸ حلقه چاه عمیق و نیمه عمیق و ۳۳ چشمهٔ دایر منابع آب این شهرستان را تشکیل می‌دهند (*آمارنامه*، ۲۲۸، ۲۳۱). محصولات عمدهٔ ناحیهٔ اسفراین گندم و جو است، به گونه‌ای که هم اکنون گندم آبی و دیم به ترتیب ۱۸ هزار و ۷ هزار هکتار و جو آبی و دیم به ترتیب ۵٬۵۰۰ و ۵۰۰ هکتار از زمینهای کشاورزی را به خود اختصاص داده است. ۱٬۲۷۰ هکتار به کشت محصولاتی مانند گوجه فرنگی، سیب زمینی، پیاز و جز آنها، ۹۲۰ هکتار به کشت محصولات جالیزی و ۹۳۰ هکتار به کشت حبوبات و ۹۳۰ هکتار دیگر به کشت علوفه و ۵٬۶۲۷ هکتار نیز زیر کشت گیاهان صنعتی مانند چغندرقند، پنبه و دانه‌های روغنی است (همان، ۲۳۶-۲۴۰).

صنایع دستی دومین اشتغال مردم این نواحی است. بافت قالی، جاجیم و پارچه از دیرباز در اسفراین رواج داشته، و اهمیت خود را تاکنـون حفظ کرده است و تولیدات آن، افـزون بر تأمین نیازهای محلی به نقاط دیگـر نیز صادر مـی‌شود (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجـا). کارگاههای متعدد قالی‌بافی، ریسندگی و بافندگی الیاف، تولید نمد، زیلو، همچنین جاجیم بافی، گلیم بافی و پارچه بافی در این شهرستان دایر است (نک: *فرهنگ اقتصادی*...، «ط»).

دامداری، فعالیت جنبی اهالی شهرستان اسفراین به شمار می‌رود و به شیوهٔ سنتی و در کنار زراعت رایج است و محصول آن به زحمت نیازهای محلی را برآورده می‌کند (*فرهنگ جغرافیایی*، ۱۲). پرورش گـاو، گوسفند و بـز، همچنین پـرورش زنبـور عسـل از آن جمـله است (*فرهنگ روستایی*، ۱۶۸).

امکانات آموزشی و بهداشتی ـ درمانی: ۱۸۰ دبستان، ۶۰ مدرسهٔ راهنمایی، ۱۸ دبیرستان، دو هنرستان از جمله هنرستان کشاورزی و دو آمـوزشگاه بـازرگانی و یک دانشسرای تـربیت معـلم روسـتایی در شهرستان اسفراین دایر است و در سال تحصیلی ۱۳۷۲-۱۳۷۳ش، ۳۵٬۵۳۴ دانش آموز در مقاطع مختلف آموزشی، به تحصیل اشتغـال داشته‌اند. همچنین یک کتابخانهٔ عمومی در این شهرستـان وجـود دارد (*آمارنامه*، ۷۳، ۷۷، ۷۹، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۸۹). در زمینهٔ خدمات بهداشتی و درمانی، یک بیمارستان، ۹ درمانگاه و ۴۵ خانهٔ بهداشت در سطح شهرستان فعالند (همان، ۱۳۹-۱۴۱).

عشایر: در عصر فرمانروایان صفوی به منظور حفاظت از مرزهای شمالی خراسان در برابر هجوم و تجاوز اقوام بیگانه، به تدریج از نیمهٔ سدهٔ ۱۰ق/۱۶م برخی از طوایف کرد کردستان به آن نواحی کوچانده شدند ـ به ویژه ارتفاعات هزار مسجد و دامنه‌های شمالی آن با دارا بودن مراتع مستعد تابستانی و زمستانی به تدریج سبب جذب کردهای کوچ نشین شد. در سدهٔ ۱۳ق به سبب حملات ترکمانان و همزمان با توسعه طلبی روسها در آسیای مرکزی، به تدریج استفاده از مراتع زمستانی برای کردان دشوار شد و این خود سبب عقب نشینی جمعیت کرد کوچ نشین به ارتفاعات شاه جهان گردید. این ارتفاعات که در جنوب هزار مسجد واقع است، مراتع بسیار خوب تابستانی را در اختیار آنان قرار می‌داد، هر چند که کوهپایه‌های جنوبی (منطقهٔ سبزوار و اسفراین) به سبب تأثیر پذیرفتن از آب و هوای صحرایی کویر از کیفیت خوبی برخوردار نبود (پاپلی، ۹۲-۹۳).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ق نیز پس از آخرین دفاع ایرانیان از هرات نزدیک به ۵ هزار خانوار از ایل هزاره توسط حسام السلطنه از قلعه نو در بادغیس به منطقهٔ خراسان کوچانده شدند که پس از مدتی دو هزار خانوار از آنان به هرات برگشتند و دولت ایران نیز باقی آنها را به اسفراین کوچ داد. پس از چندی شماری از آنان بر اثر وبا و بیماریهای دیگر از میان رفتند و باقیماندهٔ آنان به اطراف مشهد منتقل شدند (ییت، ۱۲۰-۱۲۱). در حال حاضر، منطقهٔ اسفراین به انضمام سبزوار و درگز دارای قرارگاههایی برای جذب کوچ نشینان است (پاپلی، ۹۶). شهرستان اسفراین هم اکنون محل ییلاق و قشلاق چندین طایفهٔ مستقل همچون باچوانلو، باچکانلو، بریمانلو، توپکانلو، قهرمانلو، ملوانلو، میلانلو و ناصری است که مجموعاً ۶۲۰ خانوار عشایر ییلاقی و ۲۸۷ خانوار عشایر قشلاقی را تشکیل می‌دهند. دهستانهای بام، رویین، زرق آباد، صفی آباد، فرطان و میلانلو محل رفت و آمد آنهاست (نک: *سرشماری اجتماعی*...، ۲۹). اهالی شهرستان اسفراین به زبانهای فارسی، ترکی و کردی صحبت می‌کنند و پیرو مذهب تشیع، یا حنفی مذهبند (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان خراسان* (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان خراسان، تهران، ۱۳۷۳ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *کوچ نشینی در شمال خراسان*، ترجمهٔ اصغر کریمی، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ *سالنامهٔ آماری هواشناسی*، سالهای ۱۳۵۳-۱۳۶۳ش، سازمان هواشناسی کشور، تهران، ۱۳۶۱-۱۳۶۷ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، جمعیت عشایری دهستانها، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اسفراین، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ فدایی، احمد، *جغرافیای شهرستان اسفراین*، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان خراسان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (غلامان ـ عشق آباد)، ادارهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۶۷ش، ج ۱۱-۱۹؛ *فرهنگ روستایی* (۱۳۶۵ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مبشری، فریدون و دیگران، *ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعهٔ منابع آب*، منطقهٔ خراسان، تهران؛ مفخم پایان، لطف الله، *فرهنگ کوههای ایران*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ *نام و نشان معادن فعال کشور* (۱۳۶۵ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ییت، چارلز ادوارد، *سفرنامهٔ خراسان و سیستان*، ترجمهٔ قدرت الله روشنی زعفرانلو و مهرداد رهبری، تهران، ۱۳۶۵ش.
مژگان نظامی

شهر اسفراین: این شهر مرکز شهرستان اسفراین، در ۵۷° و ۲۹´ طول شرقی و ۳۷° و ۶´ عرض شمالی و در ارتفاع ۱٬۲۲۰ متری از سطح دریا واقع است. اسفراین بر سر راه بجنورد ـ سبزوار قرار گرفته است و با مشهد، مرکز استان، ۳۵۰ کم فاصله دارد. این شهر در دامنهٔ کوه شاه‌جهان واقع شده است و ارتفاعات آلاداغ نیز در شمال آن قرار دارد. رودخانهٔ فصلی بیدواز که از کوه شاه‌جهان سرچشمه می‌گیرد، از میان شهر می‌گذرد و سرانجام، به رودخانهٔ کال شور می‌پیوندد (فرهنگ

جغرافیایی، ۱۲).

نام این شهر به صورتهای سبراین (*حدود العالم*، ۳۰، ۸۹)، سفراین (*تاریخ سیستان*، ۲۵۱)، اسپراین (بیهقی، ۶۱۴)، اسپرایین (*برهان قاطع*، ۱/۱۱۸) و اسفرایین (ثعالبی، یتیمة...، ۴/۴۳۷؛ یاقوت، ۱/۲۴۶؛ قزوینی، ۲۹۵) نیز آمده است.

از گذشتهٔ دیرینهٔ این شهر آگاهیهای روشنی در دست نیست و معلوم نیست که پیش از دوران ساسانی نیز آباد بوده است، یا نه؟ همین قدر می‌توان گفت که به هنگام ورود مسلمانان به خراسان، شهری قدیم بوده است. اسفراین در ۳۰ یا ۳۱ق به دست عبدالله بن عامر گشوده شد و کهن‌ترین سند پس از اسلام که از اسفراین یاد کرده، کتاب *فتوح البلدان* است (بلاذری، ۴۰۳-۴۰۴؛ نیز نک: قدامه، ۴۰۱؛ ابن اثیر، ۳/۱۲۴-۱۲۵)، ولی از تخریب اسفراین به هنگام فتح آن گزارشی در مآخذ و منابع اسلامی دیده نشده است.

جغرافی نگاران و مورخان دورهٔ اسلامی اسفراین را سرحد میان نیشابور و گرگان دانسته، و آن را از بلاد نیشابور نوشته‌اند. راه سراسری نیشابور به گرگان از دشتی می‌گذشت که اسفراین در وسط آن بود (اصطخری، ۲۱۷؛ ابن رسته، ۱۷۱؛ مقدسی، ۳۱۸؛ ابن حوقل، ۲/۴۲۸، ۴۵۳، ۴۵۶؛ ادریسی، ۶۹۰).

جغرافی‌نگاران قدیم از جایی به نام مهرجان نام برده‌اند، اما برخی از آنان اسفراین و مهرجان را یک محل، و مهرجان را لقب اسفراین دانسته (بیرونی، ۲/۵۷۰)، و نوشته‌اند که قباد ساسانی اسفراین را به سبب آب و هوای خوش آن مهرجان (مهرگان) نامید (سمعانی، ۵/۴۱۴؛ ابوالفدا، ۴۴۹) و برخی دیگر به خصوص جغرافی‌نویسانی همچون اصطخری (ص ۲۸۴)، ابن حوقل (۲/۴۵۶)، مقدسی (ص ۳۵۲) که از فواصل شهرهای خراسان یاد کرده‌اند، اسفراین و مهرجان را دو محل جدا از هم دانسته، و فاصلهٔ آن دو را دو روز راه نوشته‌اند. ادریسی علاوه بر آنکه اسفراین را به وفور نعمت، و مردمش را به نیکی ستوده، مهرجان را جداگانه وصف کرده است که شهری آباد، دارای میدانها و بازارها بوده است (ص ۶۹۰، ۶۹۲)، ولی یاقوت حموی مهرجان را نام قدیم اسفراین دانسته که بعدها این نام به دهکده‌ای در کنار شهر اسفراین داده شده است. به گفتهٔ وی ناحیهٔ اسفراین ۴۵۱ قریه را شامل می‌شده است (۱/۲۴۶-۲۴۷، ۴/۶۹۸-۶۹۹).

به نوشتهٔ مؤلف ناشناختهٔ *حدود العالم*، اسفراین «شهری آبادان و با نعمت» بوده است (ص ۸۹). یکی از علویان طبرستان به نام حسن ابن حمزه که شاعری توانا بود، در سدهٔ ۴ق در سفری به قصد زیارت آستان امام هشتم از منازل میان راه از جمله اسفراین در قصیده‌ای عربی یاد کرده است (ابن اسفندیار، ۱۰۲-۱۰۵).

زکریای قزوینی مردم اسفراین را اهل خیر و صلاح دانسته است (ص ۲۹۵). حمدالله مستوفی اسفراین را شهری متوسط دانسته، و از کاسهٔ بزرگی با محیطی برابر ۱۲ «گز خیاطی» که از روی ساخته شده، و در مسجد شهر قرار داشته، سخن گفته است. به نوشتهٔ وی در شمال اسفراین قلعهٔ محکمی بوده که آن را «دز صعلوک» می‌خواندند. هوای اسفراین معتدل، و آب آن از رودخانه است، اما توابعش دارای قنوات بوده‌اند (ص ۱۴۹). زین‌العابدین شیروانی اسفراین را قصبه‌ای دلنشین، با آبی «معتدل» و هوایی «بهجت قرین» دانسته که «میوهٔ سردسیرش ممتاز و گردکانش بامتیاز» بوده است (ص ۱۴۷).

به آثار برجای مانده از شهر کهن اسفراین، بلقیس گفته می‌شود که با اندکی فاصله (در حدود ۳ کمـ) در جنوب مرکز شهر کنونی اسفراین قرار دارد که میان‌آباد نامیده می‌شود. میان‌آباد نام جدیدی است و این نام در متون تاریخی و جغرافیایی پیش از دورهٔ قاجار دیده نشده است. احمد بهمنیار فاصلهٔ میان سبزوار و اسفراین را میان‌آباد نامیده است (ص ۳۴۶). این امکان وجود دارد که در ۱۰۰۰ق/۱۵۹۲م اهالی شهر قدیم پس از خرابی شهر و تخریب قنوات به دست عبدالمؤمن خان ازبک (نک: اسکندربیک، ۲/۴۴۵-۴۴۶)، محل کنونی را آباد کرده باشند و چنانکه گذشت، بعدها به تدریج خرابه‌های شهر کهنه نام بلقیس به خود گرفت.

حوادث تاریخی: چنانکه گفته شد، از گذشتهٔ تاریخی اسفراین پیش از اسلام اطلاع موثقی در دست نیست. این شهر همچون دیگر شهرهای خراسان پس از اسلام، از آسیب لشکرکشیها، تغییر والیان و دیگر صدمات بر کنار نمانده است. اسفراین زمانی در قلمرو طاهریان بود تا آنکه یعقوب لیث صفار در ۲۵۹ق به حکومت آنان در نیشابور پایان داد. یعقوب هنگامی که در تعقیب عبدالله [محمد بن صالح] بود، از راه اسفراین به گرگان رفت. بعد عمرولیث برادر یعقوب نیز در تعقیب هرثمه تا اسفراین لشکر کشید (*تاریخ سیستان*، ۲۲۳-۲۵۱).

اسفراین در درگیریهایی که میان فرماندهان خراسان و امرای آل بویه و آل زیار روی می‌داد، از حوادث و کشمکشها دور نماند. عتبی نوشته است که ابوعلی سیمجور از گرگان به طرف نیشابور حرکت کرد و فایق را با مقدمهٔ لشکر به اسفراین فرستاد (ص ۱۱۶). از بیان حوادث چنین بر می‌آید که بکتوزون، سپهسالار خراسان در اواخر دورهٔ سامانی، مدتی در اسفراین بوده است (همو، ۱۶۶). مرعشی نوشته است که ابوالقاسم سیمجور در تعقیب قابوس بن وشمگیر به اسفراین رفت (ص ۱۹۱). ابو ابراهیم اسماعیل بن نوح، ملقب به منتصر که آخرین امیر سامانیان بود، در نیشابور امیر نصر برادر محمود غزنوی را شکست داد و چون خبر آمدن محمود را شنید، به اسفراین (گردیزی، ۳۸۲)، و از آنجا به گرگان نزد قابوس رفت و از حمایت وی برخوردار شد (عتبی، ۱۸۶-۱۸۷). چندی بعد منتصر پس از آنکه در اُستُوا [قوچان فعلی] شکست یافت، به اسفراین رفت، ولی مردم اسفراین از خوف فتنه او را به شهر راه ندادند (همو، ۱۹۵-۱۹۶).

اسفراین در زمان سلطنت محمود چون شهرهای دیگر خراسان از آرامش برخوردار بود. شاید ابوالعباس فضل بن احمد اسفراینی وزیر محمود نقشی در آرامش این منطقه داشته است (فلسفی، ۱۹۳-۲۰۹). پس از مرگ طغرل سلجوقی میان جانشین او و دیگر مدعیان سلطنت

جنگ درگرفت و الب ارسلان و قتلمش در اسفراین با هم مصاف دادند و خلق کثیری کشته شدند (آق‌سرایی، ۱۵-۱۶؛ رشیدالدین، ۲۷۴). در فتنهٔ غزان در ۵۴۸ق، جوین و اسفراین مورد تهاجم قرار گرفت و شمار بسیاری در اسفراین به قتل رسیدند و شهر نیز ویران شد (ابن اثیر، ۱۸۲/۱۱).

به هنگام حملهٔ مغولان کشمکشهایی میان چند تن از سران سپاه خوارزمشاه که هر کدام بر گوشه‌ای از خراسان مستولی شده بودند، روی داد و خرابیهایی از جمله در اسفراین به بار آورد (نسوی، ۱۳۱). در حملهٔ تیمور به خراسان نیز دو شهر سبزوار و اسفراین بر اثر مقاومت مردم ویران شد. در اسفراین امیرعلی پسر شیخ علی یسوری از امرای طغا تیمور ایستادگی کرد، ولی شهر در ۷۸۲ق/۱۳۸۰م ویران گردید و مردم آن قتل عام شدند (میرخواند، ۱۰۴۲). این شعر شرف الدین علی یزدی (ص ۱۱۰۳-۱۱۰۴؛ نیز نک: میرخواند، ۱۰۳۷) در وصف ویرانی اسفراین سروده شده است:

حصار و بیوت و مساکن نماند بجز نامی از اسفراین نماند

امیر جهانشاه قراقویونلو هنگامی که به جنگ ابوسعید گورکانی و تسخیر خراسان آمده بود، مدتی در اسفراین اقامت کرد (همو، ۱۱۹۴). در دورهٔ صفویه و به خصوص زمان سلطنت شاه اسماعیل، شاه طهماسب و شاه عباس، اسفراین یکی از شهرهایی بود که در پیکار با ازبکان به شدت آسیب دید (بارتولد، 114). شاه اسماعیل برای دفع ازبکان به خراسان آمد و از اسفراین راهی مرو شد و در جنگی شیبک خان را شکست داد و به قتل رسانید (خواندمیر، ۵۷۰/۴، ۵۱۳؛ اسکندربیک، ۳۸/۱). سالیان بعد هرگاه ضعفی در مرکز قدرت سلاطین صفوی پدید می‌آمد، ازبکان، اسفراین و دیگر شهرهای خراسان را مورد تاخت و تاز قرار می‌دادند (قاضی احمد، ۳۶۱). این نابسامانی تا به قدرت رسیدن شاه عباس صفوی ادامه داشت. در سال پنجم سلطنت او عبدالمؤمن خان ازبک اسفراین را محاصره کرد. ابومسلم خان استاجلو حاکم وقت اسفراین، ۴ ماه دلیرانه در برابر متجاوزان مقاومت کرد، ولی ازبکان سرانجام شهر را تسخیر، و ویران کردند و حاکم نیز به قتل رسید (اسکندربیک، ۴۴۵/۱-۴۴۶؛ منجم، ۱۱۱).

اسفراین پس از این خرابی دیگر روی آبادی به خود ندید و شاه عباس به علت عداوت دیرینه‌ای که با ابومسلم خان داشت، چندان از مرگ او متأثر نشد و در دفع ازبکان هم اقدامی نکرد (اسکندربیک، ۴۴۶/۱). وی سال بعد به اسفراین آمد و تصمیم گرفت برای جلوگیری از حملات ازبکان و احداث سدی در مقابل آنان، از طوایف کرد چمشکزک بهره جوید (همو، ۵۳۳/۱، ۶۳۱/۲). شاه طهماسب دوم همراه با فتحعلی خان قاجار و ۶ هزار سپاهی از طریق اسفراین عازم مشهد شد تا حملهٔ ملک محمود سیستانی را که داعیهٔ سلطنت داشت و در دشت اسفراین برای مقابله با او اردو زده بود، دفع کند. شاه طهماسب در همین زمان از نادر که شهرتش در خراسان پیچیده بود، کمک خواست (ابوالحسن، ۳۶۲-۳۶۳). نادر پس از چند درگیری با مخالفان، شورش جماعت بغایری و گرایلی را در اسفراین سرکوب کرد (مروی، ۶۲/۱). حکومت اسفراین در زمان جانشینان نادر با امرای محلی و سران طوایف بود. هنگامی که آقا محمدخان قاجار قصد تصرف مشهد را داشت، حاکم اسفراین، ابراهیم خان کرد از طایفهٔ شادلو بود (ساروی، ۲۸۶؛ سپهر، ۸۰/۱).

اسفراین بعدها در دوران محمدشاه و اوایل سلطنت ناصرالدین شاه قاجار دچار فتنه و شورش آصف الدوله و پسرش حسن خان سالار شد (همو، ۱۹۳/۳، ۲۰۸، ۲۱۳؛ خورموجی، ۳۳، ۵۲). این وقایع که از ۱۲۶۲ق آغاز شده بود، به سعی و تدبیر میرزا تقی خان امیرکبیر و سلطان مراد میرزا حسام السلطنه و سام خان کرد زعفرانلو در ۱۲۶۶ق خاتمه یافت (سپهر، ۳۳۵/۳-۳۳۶).

اهل علم و بزرگان اسفراین: اسفراین مهد پرورش گروهی از رجال دینی، علمی، ادبی و سیاسی بوده است، چنانکه حاکم نیشابوری حدود ۴۰ تن از علمای اسفراین را جزو بزرگان نیشابور آورده است (نک: خلیفه، ۳۹-۱۱۳؛ نیز مولوی، ۱۳۷). بزرگانی از اسفراین در بغداد و نیشابور به تدریس اشتغال داشتند (ثعالبی، *تتمة*...، ۱۰۸/۲- ۱۰۹؛ یاقوت، ۲۴۶/۱-۲۴۷، ۴۴۱/۲، ۴۴۶؛ سمعانی، ۱۴۳/۱- ۱۴۵) و به نام برخی از آنان مدارس اختصاصی ساخته می‌شد (راوندی، ۳۸). بانی یکی از مدارس بلخ نیز فضل بن احمد اسفراینی بوده است (همانجا).

از فقهای صاحب‌نام اسفراین یکی شیخ ابو اسحاق است که در علم کلام و اصول صاحب نام بود و تنی چند از بزرگان و مشایخ نیشابور این دو فن را از او آموختند (نک: هـ د، ابواسحاق اسفراینی). دیگری عمادالدین ابوالمظفر طاهر بن محمد اسفراینی (د ۴۷۱ق)، صاحب کتاب *تاج التراجم*، معروف به *تفسیر اسفراینی* است. همچنین از ابوعوانه صاحب *المسند* می‌توان نام برد (ذهبی، ۴۱۹/۱۴-۴۲۰). از دیگر علمای اسفراین ابوالفتوح محمد بن فضل اسفراینی، معروف به ابن المعتمد (د ۵۳۸ق) است که در بازگشت از بغداد به موطن خود در بسطام درگذشت (قزوینی، ۲۹۵؛ ذهبی، ۱۳۹/۲۰-۱۴۲). فضل بن احمد اسفراینی نیز از دیگر بزرگان اسفراین است که ۱۷ سال وزارت محمود غزنوی را بر عهده داشت (نک: فلسفی، ۱۹۳-۲۰۹).

از اسفراین شاعرانی نیز برخاسته‌اند که از جملهٔ آنان آذری طوسی (هـ م) و نیز امیرهمایون اسفراینی است که از قصیده‌گویان و غزل سرایان سدهٔ ۹ق به شمار می‌آیند (صفا، ۳۷۴/۴-۳۷۸). مقبرهٔ چند تن از امام زادگان، عارفان و مشایخ در اسفراین است که زیارتگاه اهالی است (قراخانی، ۸۲-۸۶؛ روشنی، ۳۲۰-۳۲۳).

مآخذ: آق‌سرایی، محمد، *تاریخ سلاجقه*، به کوشش عثمان توران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابوالحسن گلستانه، *مجمل التواریخ*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۸۷۳م؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*،

لیدن، ۱۸۶۵م؛ بهمنیار، احمد، حاشیه بر تاریخ بیهق ابن فندق، تهران، ۱۳۱۷ش؛ بیرونی، ابوریحان، القانون المسعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۸ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ ثعالبی، عبدالملک، تتمة الیتیمة، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، یتیمة الدهر، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمد، ترجمه و تلخیص تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خورموجی، محمدجعفر، حقایق الاخبار ناصری، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۴۴ش؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ راوندی، مرتضی، تاریخ تعلیم و تربیت در ایران و اروپا، تهران، ۱۳۶۹ش؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، تهران، ۱۳۶۲ش؛ روشنی زعفرانلو، قدرت الله، «آثار تاریخی بام و صفی‌آباد»، یکی قطره باران، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ساروی، محمدفتح الله، تاریخ محمدی، به کوشش علی رضا طباطبایی‌مجد، تهران، ۱۳۷۱ش؛ سپهر، محمدتقی، ناسخ التواریخ، تهران، ۱۳۴۴ش؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامهٔ تیموری، به کوشش عصام الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ شیروانی، زین العابدین، ریاض السیاحة، به کوشش اصغر حامد، تهران، ۱۳۳۹ش؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ عتبی، محمد، تاریخ یمینی، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (غلامان ـ عشق آباد)، ادارهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۶۷ش، ج ۱۱ـ ۱۹؛ فلسفی، نصرالله، چند مقالهٔ تاریخی و ادبی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ قاضی احمد قمی، خلاصة التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ قراخانی بهار، حسن، آثار باستانی و معماری و بقاع متبرکهٔ اطراف شهرستان سبزوار و اسفراین، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، دارصادر؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ گردیزی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان، به کوشش برنهارد دارن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مروی، محمدکاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منجم یزدی، جلال‌الدین، تاریخ عباسی، به کوشش سیف الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مولوی، عبدالحمید، آثار باستانی خراسان، مشهد، ۱۳۵۳ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهذیب و تلخیص عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نسوی، محمد، سیرت جلال‌الدین مینکبرنی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Barthold, W., *An Historical Geography of Iran*, Princeton, 1984.

قدرت‌الله روشنی‌زعفرانلو

اِسفَراینی، ابراهیم، نک: ابواسحاق اسفراینی.

اِسفَراینی، ابومحمد نورالدین عبدالرحمان بن محمد بن محمد کسرقی (۴ شوال ۶۳۹ ـ۷۱۷ق/۷ آوریل ۱۲۴۲ـ۱۳۱۷م)، از مشایخ طریقت کبرویه و مؤسس شعبهٔ نوریهٔ اسفراینیه.

مهم‌ترین منبع آگاهی دربارهٔ اسفراینی گفته‌های علاءالدولهٔ سمنانی خلیفهٔ اوست. بنابر گفتهٔ او، اسفراینی در خانقاه شیخ ابوبکر کتانی در روستای کسرق از توابع شهر اسفراین ولادت یافت، و از همین روی احتمالاً پدرش نیز از صوفیه بوده است (نک: لندلت، 6؛ نیز نک: علاءالدوله، «تذکرة...»، ۳۱۶). وی از کودکی با آداب و اعمال خانقاهی آشنا شد و نخستین تعلیمات را در این راه از والدین خود گرفت و سپس در خلوتخانهٔ شیخ ابوبکر کتانی که شیخ احمد جوربانی در آنجا به ارشاد و تعلیم مشغول بود، حاضر می‌شد و در آنجا با درویشی به نام پور حسن آشنا گشت. پورحسن که مرید و نمایندهٔ جوربانی بود، از طریقت شیخ و از شرایط ذکر و خلوت وی سخن می‌گفت، و اندک اندک اشتیاق و ارادت به جوربانی را در دل اسفراینی پدید آورد. اسفراینی نخستین تعلیم ذکر را از پورحسن گرفت و سپس چون داعیهٔ ارادت به جوربانی در او قوت گرفت، یک چند به خدمت شیخ قیام کرد و قواعد طریقت را از او به طور کامل آموخت (اسفراینی، کاشف...، ۲۰، ۲۱، «فی کیفیة...»، ۱۴۸).

شیخ احمد جوربانی (د ۶۶۹ق) خود از مشایخ طریقت کبرویه بود و سلسلهٔ خرقهٔ او ــ با یک واسطه، یا به قولی با دو واسطه ــ به شیخ نجم‌الدین کبریٰ (د ۶۱۸ق) می‌پیوندد (علاءالدوله، همان، ۳۱۳، ۳۱۵، نیز «مکتوبات»، ۳۴۹).

اسفراینی پس از مرگ پدر و مادر به نیت زیارت شیخ عبدالله، یکی دیگر از مشایخ کبروی، راهی ولایت نسا شد (اسفراینی، کاشف، ۲۱، ۲۲). شیخ عبدالله خود ابتدا مرید رشیدالدین طوسی بود، سپس به اشارت او مرید رضی‌الدین علی لالا شد و از او خرقهٔ تبرک دریافت (همان، ۲۳ـ ۲۵). چنانکه ملاحظه می‌شود اسفراینی از دو تن از مریدان شیخ علی لالا تعلیم گرفته، و مبادی طریقت را آموخته بود. وی در اوایل کار و در اوقاتی که در زادگاه خود زندگی می‌کرد، در مراتب و مقامات سلوک به جایی رسیده بود که دوستان و مصاحبان از او خواسته بودند تا کتابی در آداب صوفیه بنویسد، ولی این امر هنگامی تحقق یافت که وی به قصد سفر حج از خراسان به عراق آمد و در ۶۷۵ق/۱۲۷۷م در بغداد اقامت گزید و چنانکه خود گفته است کتاب «فی کیفیة التسلیک و الاجلاس فی الخلوة» را تألیف کرد (نک: ص ۱۱۱ـ۱۱۲).

از این پس، گذشته از سفری به مکه (پیش از ۶۸۶ق) و سپس مدتی اقامت در مدینه، و ارشاد و تعلیم در خانقاههای آن شهر، بیشتر اوقات را در بغداد که اقامتگاه دائمی او بود، می‌گذراند و به تجدید سازمان و ادارهٔ مراکز صوفیه اقدام می‌کرد. در سالهای پیش از ۶۸۹ق در محلی به نام رباط سکینه نیز به تدریس اشتغال داشت و در همین ایام با جمال‌الدین دستجردانی که عهده‌دار امور موقوفات عراق بود، مصاحبت داشت و در ۶۸۹ق در شونیزیه علاءالدولهٔ سمنانی از او در قواعد سلوک تعلیم گرفت (لندلت، 16-15). خبر دیگری حاکی از آن است که علاءالدوله از ۶۸۷ق به صحبت اسفراینی پیوسته بود و در ۶۸۹ق از او اجازهٔ ارشاد و دستگیری کسب کرد (ابن کربلایی، ۲۸۶/۲).

علاءالدولهٔ سمنانی خود گوید که از دیرباز عزم دیدار اسفراینی را داشته است، اما ارغون خان از عزیمت وی به بغداد ممانعت می‌کرد و او را به سلطانیه که خیمه‌گاه تابستانی و عمارت الجایتو بود، فرستاد. سمنانی لاجرم مکتوبی به شیخ نوشت و توسط اخی شرف‌الدین به بغداد

فرستاد و عذر تقصیر ملازمت باز نمود. اسفراینی نیز در جواب او مکتوبی در تعبیر واقعات و تمییز مکاشفات برای سمنانی فرستاد و اخی شرف‌الدین با کسب اجازه و رسالتی از طرف اسفراینی، خرقهٔ ملمع بر او پوشاند (علاءالدوله، *العروة*...، ۳۱۸-۳۲۲).

حضور اسفراینی در بغداد در مدتی بیش از ۴۰ سال یکی از مراکز مهم سلسلهٔ کبرویه را در این شهر به وجود آورده بود. فعالیتهای شیخ محدود به ارشاد صوفیان و امور خانقاهی نبود، بلکه نفوذ سیاسی وی در همان ۱۰ سالهٔ اول اقامتش در بغداد محسوس بود، چنانکه نامه‌های او خطاب به پادشاهان و حکمرانان و سلاطین وقت گواه آن است. از آن جمله دعوت‌نامهٔ طریقت از جانب او و خطاب به خواجه مجدالدین ابن‌اثیر با درخواست عنایت به درویشان، و نامهٔ دیگر به رشیدالدین فضل‌الله و تاج‌الدین علیشاه که به اشتراک وزارت الجایتو را داشته‌اند و ۳ نامه به جمال‌الدین دستجردانی که با اسفراینی مصاحبت داشته، و سرانجام به حلقهٔ مریدان او پیوسته است و ۵ نامه به صدرالدین وزیر که صاحبدیوان گی‌خاتو در حکومت غازان خان بود و ۳ نامه نیز به جانشین او سعدالدین ساوجی متضمن تبریک و تهنیت به مناسبت روی آوردن او به طریقت. از دو نامهٔ طولانی او خطاب به سلطان نیز باید یاد کرد که شاید اولی خطاب به غازان خان بوده باشد و دومی ۱۰ سال پس از گرویدن غازان خان به اسلام و خطاب به الجایتوست (نک: لندلت، 18-15).

از کارهای مهم سیاسی دیگر او می‌توان به میانجیگری در اختلاف الجایتو و غیاث‌الدین چهارمین پادشاه آل کرت و رفع کدورت و نقاری که میان آنان ایجاد شده بود، یاد کرد، و این امر در ۷۱۴ق بود که خواجه رشیدالدین فضل‌الله و تاج‌الدین علیشاه در بغداد به‌خدمت وی رسیدند. او از ایشان خواست که آزردگی و رنجش الجایتو را از غیاث‌الدین برطرف کنند (سیفی، ۶۱۴-۶۱۶).

اسفراینی دربارهٔ سیاست ملکداری و مناسبت قدرت دینی با قدرت حکومتی عقاید خاص داشت و رابطهٔ قدرت دینی و دنیایی را چون رابطهٔ ملکوت و ملک می‌دانست و عارف را قطب ملکوت، و سلطان را قطب ملک می‌شمرد و همانگونه که اعضای بدن پیرو دل هستند، مردمان جامعه نیز در صلاح و فساد پیرو پادشاهند، زیرا «النّاسُ عَلیٰ دینِ ملوکِهِم» (نک: «فی کیفیة»، ۱۴۵).

اسفراینی بر مفهوم «ولایت» تأکید دارد و میراث روحی پیامبر(ص) را اساس و زیر بنای حکومت و سلطنت می داند. وی در حدود سال ۷۰۴ق به الجایتو می‌نویسد که سیمرغ سلطنت باید بر شاخ مبارک شجرهٔ ولایت قرار گیرد، و هم در آنجا ولایت را اصل اسلام و ایمان شمرده است (لندلت، 17، نیز حاشیهٔ شم 94).

به نظر می‌رسد که این نظریات خالی از تأثیرات تشیع نباشد و شاید گروش الجایتو در ۷۰۹ق به تشیع دوازده امامی با اینگونه افکار و نظریات بی ارتباط نبوده است (نک: همو، 18-17). الجایتو به صوفیه نیز توجه خاص داشته است و اسفراینی در وصیت نامهٔ خود که در ۷۰۹ق نوشته، یادآور شده است که سلطان اسلام خانه‌ای بزرگ برای اقامت به او بخشیده، و همچنین ملکیت یک آسیاب و دو کشتی بر رودهای دجله و فرات و چند قریه و گلهٔ گوسفند را به او واگذار کرده بوده است که وی بخش عمدهٔ عواید این ثروت را برای ساختن خانقاه غربی اختصاص داده بود (همو، 13).

اساس کتاب *کاشف الاسرار* اسفراینی شرح و تفسیر این حدیث نبوی است که «انّ للّٰه سبعین الف حجاب من نور و ظلمة» که آن را در پاسخ یکی از برادران دینی که از شمار و تفاوت حجابهای نورانی و ظلمانی و نحوهٔ ارتفاع آنها از او پرسیده، به رشتهٔ تحریر درآورده است. به گفتهٔ اسفراینی اگر حق بر بنده‌ای به نظر عنایت بنگرد، به صفت ارادهٔ خود در دل او تجلی می‌کند و از این تجلی درد شوق و طلب در او پدید می‌آید و این آغاز سلوک در «راه حق» و غایت آن گذر از حجابها و وصول به حق است. مرید در این راه باید مراد خویش را در مراد حق محو کند و مراد او را مراد خود قرار دهد (*کاشف*، ۱۳، ۳۶).

اسفراینی ۷۰ هزار حجاب نور و ظلمت را در راه وصول به ترتیبی خاص تقسیم می‌کند و سلوک سالک را در ۵ منزل قرار می‌دهد که در هر یک از آنها ۱۴ هزار حجاب نورانی و ظلمانی در راه است. سالک در ۴ منزل اول با ۲۸ هزار حجاب ظلمانی ناشی از هواجس نفسانی و ۲۸ هزار حجاب نورانی ناشی از صفات قلبی و روحانی مواجه می‌گردد و مجموع حجابهای ظلمانی و نورانی ۵۶ هزار است که همگی در وجود انسانی بوده، و از نهاد بشریت نشأت گرفته‌اند؛ اما منزل پنجم دارای ۱۴ هزار حجاب نورانی است که از صفات بشریت بیرون، و از غیرت الٰهی در پیش افتاده است و آن «سیر فی الله» است (همان، ۲، ۳، ۶). جدایی ۴ مرحلهٔ اول از مرحلهٔ پنجم تفاوت کیفی آن را روشن می‌سازد و این سیر در مقام فنا و احوال «موتوا قبل ان تموتوا» است و در این مقام است که غیرت و عشق الٰهی هر چه غیر است، نابود می‌گرداند. مسافر در این راه یک سالک سایر نیست، بلکه یک مجذوب طایر است (همان، ۴۵).

وی دربارهٔ انسان و خلقت او می‌گوید که خداوند آدمی را از روح و قالب که از دو عالم غیب و شهادتند، بیافرید و این دو بعید بعید را به یکدیگر قریب قریب گردانید تا از امتزاج آنها دو فرزند خلف و ناخلف چون قلب و نفس به وجود آمد. وی مآلاً حسنات نفس مطمئنه را به قلب، و قبایح نفس اماره را به نفس نسبت می‌دهد. از این‌رو، از هر یک از دو عالم غیب و شهادت، در انسان نموداری است. بر این اساس، وی تصویری ترسیم می‌کند که در آن به تناسب قالب خاکی ظلمانی ۷ طبقهٔ زمین بشریت، و به تناسب روح علوی نورانی ۷ طبقهٔ آسمان روحانیت قرار دارد و به تناسب هر یک از این دو عالم، در عالم غیب نیز دو عالم هست که یکی ۷ درکهٔ دوزخ و دیگری ۸ درجهٔ بهشت است. ۷ درکه از درکات دوزخ ظلمانی و ۷ درجه از درجات بهشت ریشه و پی در نهاد انسانی دارند، اما درجهٔ هشتم بهشت از نهاد انسانی بیرون است (همان، ۷-۱۱). آنگاه که سالک پای از ۷ درکهٔ دوزخ نفسانی بیرون نهاد و از ۷

درجهٔ بهشت روحانی نیز گذشت، مراتب سالک سایر را طی کرده است. اما این مقامات روحانی در محل و مکان بودند و سالک، گرچه نفس او به «مقام مطمئنگی» رسیده باشد، همچون پرگار پای در مرکز هستی خود نهاده، و چندانکه بر سر می‌گردد، پا از نهاد خود بیرون ننهاده است، یعنی مادام که سالک قدم در مکان دارد، محال است که در لامکان سیر کند، زیرا قدم لامکانی قدمی دیگر است که جز به واسطهٔ جذبهٔ ربانی حصول آن ممکن نیست و روش مجذوب طایر برای رسیدن به حضرت ربانی بدان است (همان، ۴۴-۴۵، ۵۰-۵۱). پیش از رسیدن بدین مقام بنده طالب است و حق مطلوب، ولی بعد از این مقام حق خود طالب می‌شود و بنده مطلوب. این منزل پنجم از منازل طریقت و درجهٔ هشتم از بهشت است که همان تجلی صفات ذات الوهیت و طریق فی الله یا حجبات غیرت الٰهی است و ابتدای ولایت از اینجاست (همان، ۵۰-۵۲).

وی می‌گوید: مقام اولیا بر ۳ مرتبه است: اول مرتبهٔ عوام اولیا، دوم مرتبهٔ خواص اولیا و سوم مرتبهٔ خاص الخواص اولیاست. بنای این مراتب بر ۹۹ صفت ذات الٰهی است و هر ۳۳ صفت از صفات ذات الٰهی بر یکی از این مراتب تجلی می‌کند و پایان این مراتب سه گانه و تجلیات صفات، نهایت ولایت و آغاز نبوت است که همان مقام اخص الخواص است و «نهایة الاولیاء بدایة الانبیاء» ناظر به این معناست. از این مقام فراتر رفتن ممکن نیست و هر که خواهد که پیش‌تر رود، جبرئیل روحش فریاد برکشد که «لودنوت انملة لاحترقت» (همان، ۵۳-۵۵).

در اینجا اسفراینی ظاهراً می‌خواهد که رابطه‌ای بین این نظریه و نظریهٔ شیخ سعدالدین حموئی (د ۶۵۰ق) که گفته است «بدایة الاولیاء نهایة الانبیاء»، برقرار کند و می‌گوید که قول حموئی اشاره به سلوک شریعت دارد. یعنی کمال شریعت در نهایت نبوت است و پیامبر (ص) در نهایت نبوت بود که این آیه نازل شد: «اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ و اَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتى» (مائده/۵/۳). پس این نعمت شریعت محمد(ص) بود که در نهایت نبوت به کمال رسیده بود. پس چون شریعت به تمامی رسد، ابتدای ولایت است (*کاشف*، همانجا).

پس از طی مراتب ولایت، مراتب نبوت قرار دارد و نبوت نیز در نظر او در ۳ مرتبه است که از آن به «فردوس اعلیٰ» تعبیر می‌کند: در مرتبهٔ اول عوام انبیا یا مرتبهٔ «نبی» است؛ مرتبهٔ دوم از آن خواص انبیا یا «رسل» است و مرتبهٔ سوم از آن خاص الخواص انبیاست که «اولوالعزم»اند. بنای این مراتب بر ۹۰۲ صفت از صفات ذات الٰهی است و هر یک از آنها در هر مرتبه به ۳۰۰ صفت متصف می‌شود و چون به تمامی این صفتها موصوف شوند، به کمال و نهایت مرتبهٔ نبوت می‌رسند که همان مقام «انسان کامل» است، اما دو صفتی که باقی می‌ماند، یکی مرتبهٔ خاص محمدی است که آن صفت «مرید» است و هیچ‌کس را از ملک و غیر ملک از آن نصیب نیست، چنانکه در «وقتی» که او استغراق با حق دارد، کسی شریک نیست و خود می‌گوید: «لی مع‌الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لانبی مرسل». صفت دیگر از صفات ذات الٰهی «قدیم» است که جز او کسی به کنه قدم خداوند نتواند رسید. اسفراینی ظهور نبوت و ولایت را موقوف بر نزول تجلیات ربانیه، و انسان کامل را تجلی تمامی صفات الٰهی دانسته که هم ولی کامل و هم نبی کامل است («پاسخ به...»، ۱۰۵، *کاشف*، ۵۳-۵۶).

یکی از مشخصات بارز شخصیت اسفراینی توجه او به ارشاد مریدان و اصلاح احوال روحی آنان است، چنانکه جامی می‌گوید (ص ۴۴۰) وی در «تسلیک طالبان و تربیت مریدان و کشف وقایع ایشان شأنی عظیم داشته است» (نیز نک: علاءالدوله، *چهل مجلس*، ۲۵۵-۲۵۶؛ ابن کربلایی، ۲/۲۹۷-۲۹۸).

اسفراینی با الهام گرفتن از این حدیث معروف که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» گوید که نفس پس از تربیت و ترقی آینهٔ جمال نمای الوهیت می‌گردد. چنانکه از آهنی که از کان استخراج می‌شود، نمی‌توان آینه ساخت، بلکه باید آن را صیقل داد و پرداخت کرد تا قابلیت آینگی یابد (نک: «فی کیفیة»، ۱۱۶، ۱۱۷، نیز قس: *مکاتبات*، ۳۵-۳۸).

لازمهٔ تربیت نفسانی «جمعیت دل» است و این ممکن نیست، مگر از طریق ذکر که اساس طریق سلوک است. وی برترین ذکر را ذکر «لااله‌الاالله» می‌داند و می‌گوید که حق تعالی علم اولین و آخرین را در ضمن آن نهاده است و تحقق معنای لااله‌الاالله سالک را از هستی خود آزاد می‌کند و با رفع موانع سلوک او را به حق می‌رساند («فی کیفیة»، ۱۲۳، ۱۲۵). تا حقیقت این کلمه در باطن سالک قرار نگیرد، آرامش و اطمینان دل حاصل نمی‌شود و در نتیجه خلاصی از نفس نیز ممکن نمی‌گردد. این مقام جز با مداومت ذکر حاصل نمی‌شود. خداوند این نفس را که به صیقل ذکر زدوده گشته، و به نور توحید منور شده است، نفس مطمئنه می‌خواند.

آداب ذکر شامل ۸ شرط است: اول طهارت ظاهر که دائم بر وضو بودن است، دوم طهارت باطن که شستن روح از آلودگیهاست، سوم خاموشی که مقام نجات است، چهارم خلوت دائم و عزلت از خلق، پنجم صوم که پاداشش را به حق مخصوص می‌داند (الصوم لی و انا اجزی به)، ششم رضا و تسلیم، هفتم سلوک به دلالت شیخی کامل که طریق ذکر و خلوت او به پیامبر برسد، هشتم دوام بر ذکر لااله‌الاالله بر نفی و اثبات با دل و زبان (همان، ۱۲۸-۱۳۴).

تأثیر افکار و سخنان اقطاب سلسلهٔ کبرویه، به ویژه تأثیر مجدالدین بغدادی (د ۶۱۶ق) که خود از نمایندگان برجستهٔ مکتب وحدت شهودی است، در افکار و آثار اسفراینی آشکار است، چنانکه در تفسیر قول مشهور «لیس فی الوجود غیر الله» از نظر بغدادی پیروی می‌کند و می‌گوید که این بدان معنی است که عارف هستی حق را در خود مشاهده کند و گمان برد که آن هستی خود اوست و حال آنکه هستی او غیر از هستی «حق» است. اسفراینی در بیان معنی عبارت مشهور «لیس فی الجبة سوی الله» نیز همین نظر را ابراز می‌کند و می‌گوید که هستی حق وجود عارف را چنان فرا می‌گیرد که ذات خود را نمی‌بیند و هر چه می‌بیند، تجلی حق است (*کاشف*، ۵۰).

اسفراینی با آراء وحدت وجودی ابن عربی به شدت مخالفت داشته است. کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی به علاءالدولهٔ سمنانی نامه‌ای می‌نویسد و دربارهٔ نظر اسفراینی نسبت به عقاید ابن عربی از او استفسار می‌کند (نک: علاءالدوله، «مکتوبات»، ۳۳۷-۳۴۲). علاءالدوله در پاسخ با تأکید بر مدت ۳۲ سالی که شرف صحبت شیخ خود را داشته، تصریح می‌کند که وی پیوسته از مطالعهٔ مصنفات ابن عربی منع می‌فرموده است، تا آنجا که چون می‌شنود که مولانا نورالدین حکیم و مولانا بدرالدین، فصوص را برای برخی طلبه تدریس می‌کنند، شبانه بدانجا رفته، آن نسخه را از ایشان باز ستانده، و دریده است. اسفراینی مخالفت خود را با نظریات وحدت وجودی ابن عربی به فرزند خویش نیز اظهار، و تعلیم و تعلم آن را منع کرده است (نک: علاءالدوله، همان، ۳۴۳). علاوه بر این، اسفراینی که «خاموشی» را اقیانوس اطاعت می‌داند، آن را بر نظر پردازیهای غزالی نیز ترجیح می‌دهد و بر بحثها و سخنوریهای او خرده می‌گیرد (نک: جامی، ۴۴۰، ۴۴۱؛ نیز نک: علاءالدوله، *چهل مجلس*، ۲۱۸).

وی با سماع مخالفتی نداشته، و برخی از اقوال و آراء مشایخ را در این باب نقل و شرح کرده، و در مجالس سماع شرکت می‌جسته است. در یکی از این مجالس با شنیدن ذکر لااله‌الاالله با صدای بلند از خود بی‌خود می‌شود و چون به خود می‌آید، در همان حال یک رباعی می‌سراید (نک: «پاسخ به...»، ۸۳-۸۷). با آنکه او خود از اهل تسنن بوده، به ائمهٔ شیعه و اهل بیت رسول اکرم (ص) ارادت فراوان داشته، و به زیارت مرقد ایشان می‌رفته است (علاءالدوله، همانجا).

نثر اسفراینی روان و ساده، و آراسته به اشعار خود اوست که بیشتر در قالب رباعی و با مضامین عرفانی سروده شده است (برای نمونه، نک: *کاشف*، ۱۴، ۱۹، ۲۷، ۳۴، «پاسخ به»، ۸۷، «فی کیفیة»، ۱۳۷، ۱۳۹، *مکاتبات*، ۲۸، ۵۲). آثار او یکی *کاشف الاسرار* است که به انضمام رسالهٔ «فی کیفیة التسلیک و الاجلاس فی الخلوة»، و «پاسخ به چند پرسش» در تهران به چاپ رسیده، و نیز مکاتبات اوست با علاءالدولهٔ سمنانی.

تذکره‌نویسان تاریخ وفات اسفراینی را به‌اختلاف ۶۹۵ و ۷۰۰ و ۷۲۲ق (غلام‌سرور، ۲۸۱/۲؛ فصیح، ۳۸۳/۲؛ نوربخش، ۵۹) نیز آورده‌اند. علاءالدوله مدفن او را بغداد ذکر کرده است («تذکرة»، ۳۱۶).

از نوادگان او یکی نورالدین عبدالرحمان بن افضل الدین محمد بن عبدالرحمان (۷۲۲-۷۹۷ق/۱۳۲۲-۱۳۹۵م) است که خلیفهٔ او در خانقاه اسفراینی و شیخ الاسلام بغداد بوده، و مریدان و پیروان بسیار داشته است (ابن عماد، ۳۴۹/۶؛ جامی، ۴۵۲). هنگامی که امیر تیمور در ۷۹۵ق به عزم تسخیر عراق به آنجا لشکر کشید، سلطان احمد جلایر شیخ را برای اظهار اطاعت خود نزد امیر تیمور فرستاد (غیاث، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۸۵؛ خواندمیر، ۴۵۵/۳).

احمدبن‌محمد بیابانکی معروف‌به علاءالدولهٔ‌سمنانی از معروف‌ترین شاگردان و مریدان اسفراینی است که مکاتبات او با پیر و استادش حاوی مطالب مهم عرفانی و اطلاعات تاریخی است. امین الدین عبدالسلام خنجی و شرف الدین سعدالله سمنانی نیز از مریدان و شاگردان او بوده‌اند (علاءالدوله، *العروة*، ۳۱۴-۳۱۸؛ لندلت، 14). یکی دیگر از شاگردان اسفراینی جبرئیل خرم آبادی است که افکار و روش او را ترویج می‌کرده، و کتابی در شرح عقاید و طریقت اسفراینی نوشته است که نسخه‌ای از آن در استانبول موجود است (همانجا، نیز نک: حاشیهٔ 68).

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ اسفراینی، عبدالرحمان، «پاسخ به چند پرسش»، «فی کیفیة التسلیک و الاجلاس فی الخلوة»، *کاشف الاسرار*، به کوشش هرمان لندلت، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو و علاءالدولهٔ سمنانی، مکاتبات، به کوشش هرمان لندلت، تهران، ۱۳۵۱ش/۱۹۷۲م؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سیفی هروی، سیف، *تاریخ نامهٔ هرات*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ علاءالدولهٔ سمنانی، «تذکرة المشایخ»، «مکتوبات»، *مصنفات فارسی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، *چهل مجلس*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *العروة لاهل الخلوة و الجلوة*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ غیاث، عبدالله، *تاریخ*، به کوشش طارق نافع حمدانی، بغداد، ۱۹۷۵م؛ فصیح خوافی، محمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ *قرآن کریم*؛ نوربخش، محمد، «سلسلة الاولیاء»، جشن *نامهٔ هانری کربن*، به کوشش حسین نصر، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Landolt, H., introd. *Kāshif al - Asrār* (vide: PB, Esfarāyeni).

فریبا جایدرپور

اِسْفَرایِنی، ابوالمظفر عمادالدین شاهفور (شهفور) بن طاهر بن محمد (د ۴۷۱ق/۱۰۷۸م)، فقیه، اصولی، مفسر و متکلم. ذهبی (۴۰۱/۱۸) و حاجی خلیفه (۲۶۸/۱) بر خلاف دیگر منابع (مثلاً نک: صریفینی، ۳۹۳؛ ابن عساکر، ۲۷۶؛ سبکی، ۱۷۵/۳؛ فصیح، ۱۹۲/۲) نام وی را طاهر و نام پدرش را محمد نوشته‌اند و از آنجایی که تفسیر وی *تاج التراجم* به تفسیر طاهری نیز معروف است (لازار، 94؛ إته، I/1465)، برخی گفته‌اند که نام او طاهر، و شاهفور (معرب شاهپور) لقب و شهرت او بوده است (نفیسی، ۷۲۷/۲).

اسفراینی از ابن مَحمِش و اصحاب عبدالرحمان بن کیسان معروف به اصم و نیز اصحاب ابو علی حامد بن محمد رفاء حدیث شنید و از آنان روایت کرد و کسانی چون زاهر شحّامی از وی حدیث نقل کرده‌اند (صریفینی، ذهبی، همانجاها). عبدالغافر فارسی نیز از او اجازهٔ نقل حدیث داشته است (صریفینی، همانجا). اسفراینی مدتی طولانی در طوس اقامت گزید و در آنجا مردمان بسیاری از او بهره بردند (داوودی، ۲۱۲/۱). به گفتهٔ ابن عساکر (همانجا) وی در این مدت با خواجه نظام الملک روابطی نزدیک داشته است. صریفینی و ذهبی (همانجاها)، اسفراینی را داماد ابومنصور بغدادی دانسته، و او را بسیار ستوده‌اند.

اسفراینی در فقه، شافعی (ابن‌قاضی شهبه، ۲۴۵/۱-۲۴۶)، و در علم

کلام، اشعری مذهب بود (ابن عساکر، همانجا). وی از ذوق شاعری نیز بی‌بهره نبود و داوودی (۲۱۳/۱)، ۵ بیت شعر در اخلاقیات از او نقل کرده است. اسفراینی در طوس درگذشت (ذهبی، همانجا).

آثار: تنها دو اثر از اسفراینی بر جای مانده است:

۱. *التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجیة عن الفرق الهالکین*، در ۱۵ باب که به کوشش محمدزاهد کوثری در قاهره (۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م) و سپس در بغداد (۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م) و در بیروت به کوشش کمال یوسف حوت (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م) به چاپ رسید. مؤلف در مقدمهٔ کتاب به اختصار دربارهٔ اعتقادات اهل حق که به عقیدهٔ وی همان اهل سنتند، سخن گفته، و در باب اول به کیفیت پیدایش فرق اسلامی و سپس به اعتقادات فرقه‌های مختلف چون شیعه، خوارج، معتزله، مرجئه، ضراریه، جهمیه، بکریه، کرامیه و مشبهه اشاره کرده است و در باب سیزدهم عقاید فرقی را که به گمان وی از اسلام خارجند، بیان نموده، و در باب چهاردهم به مذاهب و اقوام قبل از اسلام چون بت پرستان، سوفسطاییان، دهریان، یهودیان و مسیحیان پرداخته، و در آخرین باب نظر اهل سنت را در مسائل مختلف کلامی بیان نموده، و فضایل آنان را ستوده است.

اسفراینی در این کتاب، فرق غیر اهل سنت را سخت نکوهش می‌کند و سعی بر آن دارد که یگانگی آراء محدثان و فقهای اهل سنت را چون شافعی، ابوحنیفه، مالک، اوزاعی، داوود اصفهانی، زهری، لیث ابن‌سعد و حتیٰ احمدبن‌حنبل که اختلافات بسیاری در عقاید و آراء وی با دیگر مذاهب اهل سنت وجود دارد، به اثبات رساند (ص ۱۶۴-۱۶۶).

۲. *تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم*. این کتاب از تفسیرهای مهم به زبان فارسی است. مقدمهٔ کتاب شامل ۴ فصل است: اندر فضیلت ترجمه کردن قرآن و وجوب آن در برخی احوال؛ اندر اعتقاد اهل سنت و جماعت اندر اصول دیانت؛ اندر معانی اسماء خدا؛ اندر بیان ترجمهٔ برخی از صفات وی. مؤلف در تفسیر هر سوره نخست ویژگیهایی چون شمارهٔ آیات، کلمات، حروف جزوها، مکی و مدنی بودن و نیز خواص خواندن آن را بیان داشته، سپس ترجمهٔ آیات را کلمه به کلمه نوشته، قصص و شأن نزول آنها را با کمال اختصار با عباراتی زیبا و فصیح آورده است (ابن یوسف، ۷۸/۱).

در تفسیر آیات قرآنی به آراء کعب الاحبار، محمد بن کعب قُرظی، کلبی، مجاهد، عکرمه، ابن عمر، عبدالله بن مسعود، هشام بن عروه، ضحاک، ابوهریره و تقریباً در تمامی صفحات این تفسیر به ابن عباس اشاره نموده است (اته، I/1465). از آنجایی که این تفسیر در ۴۷۸ق در مدرسهٔ نظامیهٔ بلخ نسخه‌برداری شده است (ششن، ۲۹۰/۱)، می‌توان احتمال داد که در بلخ و مدارس علمی آن دیار رواج داشته، و فراوانی دست نوشته‌های آن در کتابخانه‌های جهان، گواه این مدعاست و تفسیر بزرگی که مورخان (صریفینی، ۳۹۳؛ ذهبی، ۴۰۱/۱۸) از آن یاد کرده‌اند، نمی‌تواند جز همین تفسیر *تاج التراجم* باشد و از گفتهٔ عبدالغافر فارسی (صریفینی، همانجا) چنین برمی‌آید که این کتاب در سدهٔ ۶ق/۱۲م نیز شهرت داشته است. حُبیش بن ابراهیم تفلیسی (د ۶۲۹ق) در اثر خویش به نام *وجوه القرآن فی اللغة و التفسیر*، از این کتاب به نام تفسیر شابور یاد نموده، و بر آن اعتماد کرده است (محفوظ، ۳۹۸، ۴۰۰) و نیز نویسندهٔ کتاب *مجمل التواریخ و القصص* (تألیف در ۵۲۰ق) به روایتی از کتاب *تاج التراجم* اشاره نموده، و اسناد آن را درست شمرده است (ص ۴۳۳)؛ اما این کتاب ظاهراً به علت فارسی بودن آن کمتر مورد توجه مفسران بوده است.

کوثری در مقدمهٔ کتاب *التبصیر* (ص ۷) می‌گوید که این تفسیر به کوشش برخی از خاور شناسان در ایران به چاپ رسیده است و گویا وی آن را با اثری منسوب به آقا جمال خوانساری بانام *تاج التراجم* یا *موائد الرحمان فی تفسیر القرآن* که در بمبئی به چاپ رسیده، اشتباه کرده است (مرکزی، ۲۶/۱). از این کتاب نسخه‌های متعددی در کتابخانه‌های ایران و جهان موجود است (مثلاً نک: دانش پژوه، ۱۶۹/۱؛ استوری، I(2)/1190).

اسفراینی (ص ۱۷۶) کتابی نیز با عنوان *الاوسط* در اصول عقاید به زبان فارسی داشته است که اثری از آن در دست نیست.

مآخذ: ابن عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن قاضی شهبه، احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن یوسف شیرازی، *فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار*، تهران، ۱۳۱۳-۱۳۱۵ش؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر فی الدین*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ دانش پژوه، محمدتقی و بهاءالدین علمی انواری، *فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ مجلس سنا*، تهران، ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م؛ داوودی، محمد، *طبقات المفسرین*، به کوشش علی‌محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، بیروت، دارالمعرفه؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، ۱۹۷۵م؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیشابور (منتخب السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ کوثری، محمدزاهد، مقدمه بر *التبصیر* (نک: هم، اسفراینی)؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ محفوظ، حسین علی، «آثار حبیش التفلیسی»، *مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق*، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م، ج ۵۰، شـ ۲؛ مرکزی، *میکروفیلمها*؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Ethé, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903; Lazard, G., *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris, 1963; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1927.

علی اکبر ضیائی

اِسْفَرایِنی، احمد، نک: ابوحامد اسفراینی.

اِسْفَرایِنی، تاج الدین محمد بن محمد بن احمد (د ۶۸۴ق/۱۲۸۵م)، مشهور به فاضل و صاحبی، ادیب ایرانی عربی نویس. از وی آثار متعددی بر جای مانده است، اما شگفت آنکه کوچک‌ترین اطلاعی از زندگی وی در دست نیست. از آثار او نیز تقریباً هیچ خبری در این باره نمی‌توان برگرفت. این بی خبری گویا از سده‌های پیشین بر منابع سایه افکنده است، چنانکه سیوطی می‌نویسد: «شرح حالی از او نیافتم»

(۲۱۹/۱). ظاهراً نیاکان اسفراینی اهل دانش بوده‌اند، زیرا او در آثار خود اشاره می‌کند که برخی مباحث نحوی را نزد نیایش آموخته بوده است (عبدالجلیل، ۲۹-۳۰).

نکتهٔ دیگری که از زندگی او معلوم شده، آن است که وی کتاب *لب‌الالباب* خود را برای وزیر شمس الدین صاحب دیوان نوشته است (حاجی خلیفه، ۱۵۴۵/۲). این وزیر در ۶۸۳ق در کشاکشهای امیران مغول، به فرمان ارغون خان کشته شد (خواندمیر، ۲۹۰-۲۹۴). وفات اسفراینی نیز یک سال پس از مرگ او، احتمالاً در اسفراین رخ داده است.

دانش نحوی اسفراینی ــ خاصه در *اللباب* که شروح بسیاری نیز بر آن نوشته شده است ــ در آثار نحوی پس از او بی‌تأثیر نبوده، و برخی چون بغدادی در *خزانة الادب*، و سیوطی در *همع الهوامع* به سخنان او استشهاد کرده‌اند (نک: عبدالجلیل، ۳۸).

اسفراینی که نحو را شریف‌ترین علوم، و وسیله‌ای برای فهم نظم *قرآن کریم* می‌شمرد ــ و خود در مقدمهٔ *لب‌الالباب* بدین نکته اشاره دارد (نک: همو، ۸۳) ــ تحت تأثیر نحویانی چون عبدالقاهر جرجانی، کوشیده است که در مباحث نحو، از بیان نکته‌های صرفی پرهیز کند و بیشتر به نقش کلمه در ترکیب جمله بپردازد. همین امر، او را به عنایت خاص به اعراب کلمات و سبب اختلاف آنها، و در نتیجه، تعیین بُرد معنایی آنها می‌کشاند (نک: همو، ۸۳ ـ ۸۸). وی چند اصطلاح جدید نیز بر اصطلاحات نحوی افزوده است، مثلاً برخی کلمات (مضاف به یای متکلم) را نه معرب و نه مبنی، بلکه «خصی» می‌خواند و کلمات معرب را به دو گونهٔ مستبد (کلماتی که خود به خود اعراب می‌پذیرند) و غیر مستبد (کلماتی که به تبع کلمهٔ دیگری اعراب می‌گیرند، یعنی توابع) تقسیم می‌کند و کلمات مبنی را به تقلید از برخی قدما، «موقوف» می‌نامد (همو، ۱۰۵-۱۰۷).

آثار: از اسفراینی آثار متعددی بر جای مانده که عبدالجلیل آنها را بررسی کرده است (ص ۳۰-۳۷):

الف ـ چاپی:

۱. *الضوء*، یا *ضوء المصباح*. مؤلف ــ چنانکه خود اشاره کرده (نک: همو، ۳۰) ــ بر *المصباح* مطرّزی در نحو شرحی نوشته بوده، و آن را *المفتاح فی شرح المصباح* خوانده بوده است (این کتاب اینک موجود نیست)؛ سپس همان را تلخیص کرده، و *الضوء* نامیده است (همانجا). این کتاب در لکهنو (۱۸۵۰م) چاپ شده است.

۲. *اللباب فی النحو*. این کتاب بی‌تردید مهم‌ترین اثر اسفراینی است، چندانکه در منابع عموماً از او با عنوان «صاحب *اللباب*» نام برده می‌شود. یکی از شارحان آن می‌گوید: این کتاب شامل خلاصهٔ گفتار متقدما ن است و لطایف عمیقی دارد که در آثار بزرگان گذشته یافت نمی‌شود (نک: حاجی خلیفه، ۱۵۴۳/۲-۱۵۴۶). حاجی خلیفه از ۶ شرح بر این کتاب یاد کرده که همه در سده‌های ۸ و ۹ق نوشته شده، و مهم‌ترین آنها شرح نقره کار است (همانجا؛ نیز نک: عبدالجلیل، ۳۸-۴۰). کتاب *اللباب* به کوشش بهاءالدین عبدالوهاب عبدالرحمان، در ریاض (۱۹۸۴م) چاپ شده است.

ب ـ خطی:

۱. *حواشی اللباب*. مؤلف ــ چنانکه در مقدمهٔ کتاب ذکر کرده ــ برای توضیح مشکلات *اللباب*، حواشی و تعلیقاتی بر آن نوشته، و از مجموع آنها این کتاب را تدارک دیده است. ۳ نسخه از آن در مشهد، و آصفیه و دارالکتب قاهره یافت می‌شود (GAL,S,I/520).

۲. *رسالة فی الجملة الخبریة*، رساله‌ای است در ۴ صفحه، در باب جمله که اسفراینی آن را بر کسی املا کرده است. یک نسخه از آن در دارالکتب قاهره موجود است (GAL, S، همانجا).

۳. *شرح القصیدة الطنطرانیة*. این قصیدهٔ بسیار متصنع را احمد بن عبدالرزاق طنطرانی مراغی (د ۴۸۵ق/۱۰۹۲م) در مدح خواجه نظام الملک سروده بوده که اسفراینی شرح کرده است. نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره موجود است (نک: سید، ۵۷/۲)؛ نسخهٔ دیگری نیز در ازهریه بوده (ازهریه، ۱۵۱/۵) که به گفتهٔ عبدالجلیل مفقود شده است (ص ۳۷).

۴. *فاتحة الاعراب باعراب الفاتحة*. در مقدمهٔ این کتاب، شیوهٔ عمومی اسفراینی در تحقیقات نحوی تا حدی آشکار می‌شود، زیرا او تصریح می‌کند که بسیاری از مسائل دخیل در نحو ــ چون ادغام، نسبت، اماله و اعلال... ــ را کنار می‌نهد. به عبارت دیگر، او در درجهٔ اول به نقش نحوی کلمه در جمله عنایت دارد، نه احوال صرفی آن. عبدالجلیل یک نسخه از این کتاب را در دارالکتب قاهره شناسایی کرده است (ص ۳۶). نسخه‌ای نیز در مشهد موجود است (GAL, S، همانجا).

۵. *لب الالباب*. مؤلف در مقدمهٔ کتاب می‌نویسد که از میان علوم، نحو را برای وزیر شمس‌الدین صاحب دیوان برگزیده است (نک: عبدالجلیل، ۳۴-۳۵). معلوم نیست که وزیر از او چنین چیزی طلب کرده بوده، یا او خود خواسته بوده است که هدیه‌ای به وزیر دهد. در هر حال مؤلف رنج تألیف تازه‌ای را بر خود هموار نکرده، بلکه *اللباب* را خلاصه کرده، و در قالب کتاب تازه‌ای عرضه داشته است. عبدالجلیل به ۳ نسخه از آن در قاهره و اسکندریه اشاره کرده است (ص ۳۵-۳۶).

چنانکه اشاره شد، کتاب *المفتاح* او، اینک در دست نیست. شرح *مناجات* شهاب الدین سهروردی که در *فهرست* خدیویه (۷(۲)/۶۲۵) به نام «علامه شیخ محمد اسفراینی» ثبت شده، بعید است که از این اسفراینی باشد.

مآخذ: ازهریه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ خواندمیر، غیاث الدین، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران؛ سید، *خطی*؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ عبدالجلیل، محمدبدری، *الاسفراینی و منهجه فی درس النحو*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ نیز: GAL, S.

آذرتاش آذرنوش

اِسفَراینی، رشیدالدین، نک: رشیدالدین بیدوازی اسفراینی.

اِسْفَراینی، فضل بن احمد ← ابوالعباس اسفراینی.

اِسْفَرْوَرین، شهری کوچک در بخش بوئین‌زهرا از شهرستان قزوین (استان تهران). این نقطهٔ شهری که اَسْفَرْوَرین (آدامک، 51) و اسپرورین (گلریز، ۹۸۵/۱) نیز خوانده می‌شود، در ۳۵° و ۵۶´ عرض و ۴۹° و ۴۵´ طول جغرافیایی و در ارتفاع ۱'۲۵۱ متری از سطح دریا قرار گرفته است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۲۰).

ناحیهٔ بوئین‌زهرا که اسفرورین در آن واقع است، به سبب وجود کوههای رامند و سیاه کوه در غرب آن، دارای مراتع سرسبزی است و نیز به سبب وجود زمستانهای سرد و تابستانهای گرم و خشک و برخورداری از ۱۵۷ میلی‌متر متوسط بارش سالانه (*جغرافیا*...، ۷۲۹/۱)، دارای آب و هوایی خشک است. رودخانهٔ خررود که در این ناحیه جاری است، از کنار اسفرورین می‌گذرد (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۱۲/۱؛ مفخم، ۸۲).

جمعیت اسفرورین به‌عنوان روستایی بزرگ پیش از نخستین سرشماری عمومی کشور، ۳'۴۵۲ نفر برآورد می‌شد (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، همانجا) که در ۱۳۳۵ش به ۳'۸۷۰ نفر رسید (*گزارش مشروح*...، ۱). اسفرورین از ۱۳۵۵ش به‌عنوان شهر شناخته شد و جمعیت آن که در این زمان ۵'۶۴۴ نفر بود (*سرشماری*...، «ش»)، به‌نحوی شتابان رشد یافت و در ۱۳۶۵ش به ۱۰'۰۵۰ و در ۱۳۷۰ش به ۱۱'۶۰۸ نفر رسید. به این ترتیب، جمعیت این شهر بیش از جمعیت شهر مرکزی بخش [بوئین با ۷'۲۶۸ نفر] شد (*آمارنامه*...، ۵۴). مطابق همین داده‌ها، تراکم نسبی اسفرورین با ۳/۹۹ کم۲ مساحت، به ۲'۹۰۹ نفر در کم۲ می‌رسد (همان، ۶۲).

اسفرورین مانند بسیاری از شهرهای کوچک کشور، چهره‌ای روستایی دارد. فعالیت اصلی ساکنان آن زراعت، باغداری و کارگری است (*فرهنگ اقتصادی*...، ۷۷). مطابق داده‌های موجود، اسفرورین دارای ۱'۲۰۹ خانوار بهره‌بردار کشاورزی (*فرهنگ آبادیها*...، ۹۶) و ۲'۸۳۰ هکتار زمین آبی است که بیش از ۹۷٪ از آن، زیر کشت غلات قرار دارد. محصولات عمدهٔ شهر در کنار غلات، شامل انگور، بادام، پسته، سیب درختی و نیز حبوبات و نباتات علوفه‌ای است (*فرهنگ اقتصادی*، همانجا). بجز رودخانهٔ فصلی خررود، ۳۰ حلقه چاه عمیق آب موردنیاز زراعی خانوارهای بهره‌بردار را تأمین می‌کند (*فرهنگ آبادیها*، همانجا). آب شهر توسط دو حلقه چاه عمیق تأمین می‌شود که در طول ۴۰ کیلومتر شبکه به مصرف شرب اهالی می‌رسد (*آمارنامه*، ۲۹۸).

وجود مؤسسات و برخی واحدهای خدماتی، از جمله شرکت تعاونی روستایی، عرضهٔ مواد سوختی و تعمیرگاه ماشین‌آلات کشاورزی، تسهیل کنندهٔ فعالیتهای تولیدی در این شهر به شمار می‌آید (*فرهنگ آبادیها*، ۱۹۶-۱۹۷). بافتن جاجیم و جوال، به طور سنتی، از صنایع دستی اسفرورین است (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، همانجا).

مردم اسفرورین شیعه هستند و زبان آنان فارسی و ترکی است (همانجا). قزوین در فاصلهٔ ۵۶ کیلومتری اسفرورین قرار دارد و بیشترین رفت و آمد مردم به‌آنجاست (*فرهنگ اجتماعی*...، ۷۷). این شهر نیز مانند بسیاری از آبادیهای ناحیهٔ بوئین‌زهرا در زلزلهٔ ۱۳۴۱ش آسیب دید (*جغرافیا*، همانجا).

تپهٔ باستانی بزرگی در اسفرورین وجود دارد که از آن آثاری از پیش از اسلام و دورهٔ اسلامی به‌دست آمده است؛ قسمتی از این تپه به قبرستان تبدیل شده است و در قسمت دیگر آن، مسجدی ساخته‌اند. تپهٔ باستانی دیگری موسوم به خروزان در جنوب شرقی اسفرورین قرار دارد که احتمالاً به دورهٔ ساسانی مربوط است (ورجاوند، ۳۷۹).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان زنجان* (۱۳۷۱ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۵۵ش)، شهرستان قزوین، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۸ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان زنجان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع*، استان زنجان، جهاد سازندگی، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان زنجان، جهاد سازندگی، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۳۷؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)*، استان مرکزی، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۸ش؛ *گزارش مشروح حوزهٔ سرشماری قزوین*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ش؛ گلریز، محمدعلی، *مینودر یا باب الجنة قزوین*، قزوین، ۱۳۶۸ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ رودهای ایران*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ ورجاوند، پرویز، *سرزمین قزوین*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نیز:
Adamec, L. W., *Tehran and Northwestern Iran*, Graz, 1976.
عباس سعیدی

اَسْفِزار، یا اَسْفُزار، نام قدیم ناحیه و شهری در جنوب هرات. این نام در *حدود العالم* (ص ۹۲) به صورت اَسْبُزار (اسبوزار یا اسپوزار) نیز آمده که به گفتهٔ مارکوارت صورت فارسی آن اَسپزار و برابر فارسی میانهٔ (پهلوی) آن، آسپچار به معنی «اسپ چر» یا «چرا گاه اسب» است (نک: ص 22).

به گفتهٔ امین احمد رازی (د ۱۰۱۰ق)، اسفزار در زمان او به سبزوار شهرت داشت (۱۳۱/۲)، اما در متون تاریخی آن عصر و پس از آن به هر دو گونه (مثلاً نک: اسکندر بیک، ۱۴۰/۱، ۱۰۸۵/۲، جم؛ مرعشی، ۱۹، ۲۰؛ استرابادی، ۱۵۶) و نیز به گونهٔ کوتاه شدهٔ سبزار (نک: مرعشی، ۱۹؛ هدایت، ۶۷۸/۱۰) دیده می‌شود. آن را سبزوار هرات می‌نامیدند تا از شهری به همین نام (بیهق قدیم) در غرب نیشابور متمایز شود (لسترنج، ۴۳۸).

اسفزار که در گذشته تابع هرات بود، اینک به شین دند مشهور است (آدامک، II/277) و در ۳۳° و ۱۸´ عرض شمالی و ۶۲° و ۸´ طول شرقی قرار دارد. این شهر در تقسیمات کشوری افغانستان در ۱۹۶۴م به ایالت فراه منضم شد (*افغانستان*، ۱۹۵؛ *ایرانیکا*).

به گفتهٔ حافظ ابرو (*تاریخ*، ۳۵)، مورخ و جغرافی دان سدهٔ ۹ق/۱۵م، ولایت اسفزار از سوی شرق به بلاد غور، از شمال به توابع

هرات، از جنوب به توابع فراه و سیستان و از جانب غرب به بیابانی که میان قهستان و سبزار (از قریه‌های اسفزار، نک: همو، *زبدة*...، ۲۵۸/۱۱، حاشیهٔ ۱، قس: *جغرافیا*، ۴۰، که مصحح به خطا سبزار را شیراز خوانده است) و فراه واقع است، محدود می‌شود. طول این ولایت از شمال به جنوب در حدود ۳ روز راه و عرض آن یک روز راه بوده است (لسترنج، همانجا).

گفته‌اند که اسفزار را سام نریمان، بنیاد نهاد و آبادان کرد و از روزگاران کهن و حتیٰ در دورهٔ اسلامی در زمرهٔ نواحی سیستان بوده است (*تاریخ سیستان*، ۲۴، ۲۶، ۲۸؛ یاقوت، ۲۴۸/۱). جغرافی‌دانان سدهٔ ۴ق/۱۰م، آن را از نواحی خراسان دانسته‌اند (نک: اصطخری، ۲۶۴؛ ابن خردادبه، ۳۶؛ ابن حوقل، ۴۳۰/۲؛ مقدسی، ۲۹۵). به تصریح اصطخری (همانجا؛ نیز نک: ابوالفدا، ۴۵۷) اسفزار نام «کوره» بوده است نه شهر، و ابن حوقل (همانجا) اسفزار را از لحاظ فراوانی سپاه، شحنه و خراج فروتر از هرات دانسته است و مقدسی (ص ۲۹۵، ۲۹۸) در جایی که خراسان را شامل ۹ کوره و ۸ ناحیه نوشته، از اسفزار به عنوان یکی از نواحی هرات یاد کرده است. اسفزار بجز مرکز آن که اسفزار نام داشته (نک: حافظ ابرو، *تاریخ*، همانجا)، از ۴ شهر دیگر به نامهای ادرسکر (ادرسکن)، کواشان، کواران و کوشک تشکیل می‌شده که از آن میان، کواشان از بقیه بزرگ‌تر بوده است (اصطخری، ۲۶۴، ۲۶۷؛ ابن حوقل، ۴۳۹/۲-۴۴۰؛ مقدسی، ۲۹۸، ۳۰۸؛ قس: *حدود العالم*، همانجا، که شهرهای اسفزار را چنین آورده است: کواژان، ارسکن، کوژد و جراشان).

اصطخری در *مسالک الممالک* (ص ۲۴۹؛ نیز نک: ابن حوقل، ۴۲۱/۲) از یکی دیگر از شهرهای این ولایت به نام خاستان (خاشان، جاشان) ــ سرحد جنوبی آن ــ نیز نام برده است. از میان این شهرها، ادرسکن و کوشک اینک از توابع هرات به شمار می‌آیند (نک: بارتولد، 64؛ با خ، ۱۶۴؛ *افغانستان*، ۱۹۶).

اسفزار در مسیر جادهٔ مهم هرات به سیستان قرار داشته (ابن رسته، ۱۷۳-۱۷۴؛ ابن حوقل، همانجا)، و به فراوانی آبهای روان و باغستانها مشهور بوده است (اصطخری، ۲۶۷؛ مقدسی، همانجا؛ حمدالله، ۱۵۲).

به گفتهٔ حافظ ابرو (همانجا) نواحی اسفزار بسیار آباد بوده، و زمینهای آن از کاریزها و رودی به نام ادرسکن که از کوه غور سرچشمه می‌گرفته، مشروب می‌شده است. این رود، امروزه هارود نام دارد و به سمت جنوب غربی به دریاچهٔ هامون می‌ریزد (بارتولد، 65-64). اسفزار از سالیان دور به داشتن دژهای استوار مشهور بود که مهاجمان را در تسخیر شهر به دشواری می‌افکند. اسفزاری (۱۰۷/۱-۱۰۸) در شرحی از حصار مظفرکوه، استوارترین دژ این ولایت، گوید: از یک سو به رود اسفزار منتهی می‌شد و از سوی دیگر ارگ آن بر قلهٔ کوه بلندی واقع بود و درون آن مسجد جامع و عمارتهای عالی قرار داشت. گفته شده است که این دژ به فرمان الب غازی برادر شهاب الدین غوری و حاکم هرات بنا شده است (برای هویت الب غازی، نک: ابن اثیر، ۱۸۰/۱۲-۱۸۱).

در *هفت اقلیم* (رازی، ۱۳۱/۲) آمده است که دژ مظفرکوه بر پایهٔ سنگی سخت قرار داشت و آبهای زیرزمینی اطراف آن چندان به سطح زمین نزدیک بود که مهاجمان قادر نبودند به درون دژ نقب زنند (نیز نک: اسفزاری، ۱۰۹/۱). از دیگر دژهای اسفزار می‌توان به حصار شارستان، معروف به شهرستان بلقیس، و قلعهٔ بدرآباد و فرمکان که بنای آن را به سلطان مسعود غزنوی نسبت داده‌اند، اشاره کرد (همو، ۱۰۹/۱-۱۱۲).

به سبب وجود همین دژها و کوههای استوار، اسفزار مانند پاره‌ای از شهرهای خراسان و سیستان در قرون اولیهٔ اسلامی، پایگاه خوارج شمرده می‌شد. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق/۸م حصین خارجی، پس از آنکه شهرهای سیستان را عرصهٔ تاخت و تاز خود قرار داد، به اسفزار پناه برد و همانجا در ۱۷۷ق/۷۹۳م به دست والی خراسان کشته شد (گردیزی، ۲۸۶-۲۸۷؛ *تاریخ سیستان*، ۱۵۳-۱۵۴؛ قس: ابن اثیر، ۱۲۴/۶).

همچنین حمزة بن آذرک، خارجی معروف، طی نبرد شدیدی در اسفزار در ۱۸۰ق/۷۹۶م با عبدالله بن عباس نسفی ــ از سرداران علی بن عیسیٰ ماهان، والی خراسان ــ شکست خورد و بسیاری از یارانش کشته شدند (همو، ۱۵۰/۶-۱۵۱؛ نیز نک: بازورث، ۲۰۱). در ۲۵۱ق/ ۸۶۵م وقتی که عتار خارجی به دست یعقوب لیث صفاری به قتل رسید، یارانش به کوههای اسفزار پناه بردند. سپس یکی دیگر از خوارج به نام عبدالرحیم با ۱۰ هزار مرد جنگی بر ضد یعقوب بشورید و بر کوههای اسفزار و هرات و برخی دیگر از نواحی خراسان چیره شد. یعقوب به مقابله رفت، ولی سرکردهٔ خوارج از او امان گرفت و امیرصفاری «عمل اسفزار» بدو داد. اما سالی نپایید که خوارج عبدالرحیم را بکشتند و ابراهیم بن اخضر را بر خود سالار کردند؛ سپس جانشینی او از سوی یعقوب نیز به رسمیت شناخته شد (*تاریخ سیستان*، ۲۰۷، ۲۱۷-۲۱۸).

از گفتهٔ اصطخری (همانجا) و ابن حوقل (۴۴۰/۲) مبنی بر اینکه مردمان اسفزار «اهل جماعت» بودند، پیداست که نفوذ خوارج در این ولایت در سدهٔ ۴ق/۱۰م کاستی پذیرفته، و یا از بین رفته بوده است. حمدالله مستوفی نیز در *نزهة القلوب* (تألیف: ۷۴۰ق) از کتاب *صور الاقالیم* چنین نقل کرده که «اهل آنجا سنی شافعی مذهبند و در دین متعصب» (همانجا). از این رو، روایت *حدود العالم* (تألیف: ۳۷۳ق) مبنی بر اینکه اهالی اسفزار «خوارجند و جنگی» (ص ۹۲)، احتمالاً از مأخذی قدیم‌تر گرفته شده است.

اسفزار پس از تسلط سلجوقیان بر خراسان، از جمله ولایاتی بود که به موسیٰ بیغو (بیغو) تعلق گرفت (ظهیرالدین، ۱۸) و در سدهٔ ۶ ق در قلمرو غوریان قرار داشت. در سدهٔ ۷ق/۱۳م به تصرف مغولان درآمد (منهاج، ۱۴۰/۲-۱۴۱؛ خواندمیر، ۶۰۷/۲). سپس خاندان محلی آل

کرتِ (هـ م) هرات بر آنجا مستولی شدند (همو، ۳۶۸/۳)؛ اما به سبب شورشهای پیاپی والیان اسفزار، شهر دستخوش قتل و تاراج شد. در ۷۰۱ق/۱۳۰۲م که ملک حسام‌الدین و برادرش ملک رکن الدین، حاکمان اسفزار، بر ضد ملک فخرالدین (حک ۶۹۷-۷۰۶ق) شوریدند، فخرالدین طی ۳ لشکرکشی به اسفزار، شهر را فرا چنگ آورد و بسیاری از اهالی را کشت و برخی دیگر را به هرات تبعید کرد. حتی ۲۰۰ تن از خواجگان و بزرگان آنجا را برهنه به هرات برد و به بیگاری واداشت (سیفی، ۳۴۳-۳۶۵؛ فصیح، ۲/۳).

ملک قطب الدین، پسر ملک رکن الدین نیز بر ضد غیاث‌الدین کرت (حک ۷۰۷-۷۲۹ق/۱۳۰۷-۱۳۲۹م) سر به شورش برداشت و با پرداخت مال بسیار به امرای خراسان، بر آن شد تا با توافق آنان، اسفزار را از زیر نگین فرمانروایان آل کرت بیرون کند، اما اقدام او بی‌نتیجه ماند و ناچار با فرمانروای آل کرت از درِ صلح درآمد و در حکومت اسفزار بماند. با اینهمه، چندی بعد که یسور (یساور)، شاهزادهٔ جغتایی ماوراءالنهر، هرات را آتش زد و سپاهی به اسفزار گسیل کرد، قطب الدین با واگذاری مال بسیار به آنان، شهر را از غارت و چپاول برکنار نگه داشت و خود را فرمانبردار یسور خواند و بدو پیام فرستاد که اگر وی را به لشکر مدد رساند، غیاث الدین را از اسفزار می‌راند و خطبه به نام او می‌خواند (سیفی، ۷۱۷-۷۱۸). سپس ملک ینالتکین، حاکم فراه و برخی دیگر از شاهزادگان سیستان را نیز با خود همراه کرد و آشکارا بر ضد غیاث الدین سر به شورش برداشت. غیاث‌الدین به دنبال ناکامی سپاهی که برای فرونشاندن شورش گسیل داشته بود، سرانجام به تن خویش به اسفزار لشکر کشید و قطب الدین را به اسارت گرفت و بسیاری از طرفداران او را کشت (نک: همو، ۷۲۶-۷۴۶؛ فصیح، ۳/۳۰-۳۱).

اسفزار گرچه در یورش خوارزمشاهیان و مغولان آسیب جدی ندید، اما در لشکر کشی امیرتیمور گورکان، دستخوش کشتار و تاراجی هولناک شد؛ چنانکه، اسفزاری، مورخ دورهٔ تیموری (د پس از ۸۹۹ق) در شرحی از موطن خود گوید: ولایتی که در گذشته به «باغچهٔ هرات» شهرت داشت، اینک «در نهایت ویرانی و پریشانی است» (۱۰۷/۱). امیر تیمور وقتی خراسان را گشود، امیرشیخ را به امارت اسفزار، و یکی از امرای خود را به نام تابان بهادر به شحنگی آنجا برگماشت، اما دیری نپایید که امیرشیخ، شحنه را به قتل آورد و به دنبال هجوم دوبارهٔ تیموریان، به دژ بدرآباد سبزار پناه برد. سپس تیمور در ۷۸۵ق آهنگ اسفزار کرد و دژ را بر سر امیر شیخ و دیگر پناهندگان خراب کرد که همگی جان سپردند. نیز فرمان داد تا ۲ هزار اسفزاری را زیر توده‌هایی از گل و خشت نهادند و مناره‌ها برآوردند (نظام‌الدین، ۹۱؛ شرف الدین، ۳۵۷؛ حافظ ابرو، پنج *رساله*...، ۷۰؛ اسفزاری، ۱۱۲/۱). به هر روی اسفزار در نتیجهٔ یورشهای تیموریان، برخلاف هرات که کمتر ویران شد، رونق و اعتبار گذشتهٔ خود را از دست داد (نک: بارتولد، 65). به ویژه آنکه در عهد سلطان ابوسعید گورکان (حک ۸۵۴-۸۷۳ق/۱۴۵۰-۱۴۶۸م) نیز بار دیگر مورد قتل و تاراج قرار گرفت. در ۸۶۴ق امیرخلیل، سردار شورشی سلطان ابوسعید که بر سیستان و قندهار چیرگی یافته بود، در حمله به اسفزار، شهر را آتش زد و تاراج کرد (اسفزاری، ۲۴۳/۲-۲۴۶).

به روزگار صفویان، اسفزار از جمله شهرهای هرات بود که به تصرف ازبکان درآمد. به گزارش مورخان عصر صفوی، این شهر گاه صحنهٔ جنگ صفویان با ازبکان بود و گاه در آنجا امیران ازبک با یکدیگر به کشمکش می‌پرداختند (نک: روملو، ۳۴۵؛ اسکندربیک، ۵۵۹/۱؛ قمی، ۲۴۵/۱).

در عهد شاه طهماسب اول و شاه عباس بزرگ برای اسفزار و ایالت جنوبی آن، فراه، یک حکمران گسیل می‌شد. در سلطنت شاه طهماسب اول، یکان سلطان افشار بر این دو ولایت فرمان می‌راند؛ ولی در ۹۸۸ق/۱۵۸۰م چون به یاری امیر شورشی پوشنگ و غوریان برخاست، از امارت برکنار شد و یکی از امرای شاملو جای او را گرفت (اسکندربیک، ۲۵۴/۱-۲۵۵؛ واله، ۶۰۱-۶۰۲)، تا اینکه در سلطنت شاه عباس بزرگ، اردوغدی خان افشار به امارت اسفزار و فراه دست یافت (اسکندربیک، ۱۰۸۵/۲).

در اواخر فرمانروایی صفویان، در ۱۱۲۹ق/۱۷۱۷م ابدالیها به رهبری عبدالله‌خان سدوزایی، چون هرات را به چنگ آوردند، بر اسفزار نیز چیره شدند و از آن پس اسفزار در قلمرو ابدالیها قرار گرفت (مرعشی، ۱۹-۲۰؛ استرابادی، ۶)؛ اما نادرشاه در حمله به هرات، اسفزار را نیز در حصار گرفت و در ۱۱۴۴ق/۱۷۳۱م اسماعیل خان، یکی از فرماندهان وی شهر را از چنگ ابدالیها بیرون آورد (قدوسی، ۵۴۵؛ استرابادی، ۱۵۵-۱۵۶).

به روزگار قاجاریه و به ویژه در سلطنت محمدشاه (۱۲۵۰-۱۲۶۴ق)، در لشکرکشیهای ایران به هرات، اسفزار ــ که در آن زمان بیشتر به سبزوار و سبزار معروف بود ــ بارها صحنهٔ نبرد ایرانیها و افغانها شد (نک: هدایت، ۶۶۸/۱۰، ۶۷۹-۶۸۰؛ ریاضی، ۳۲).

فریه[1] که در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م به اسفزار سفر کرده، گوید که این شهر در نتیجهٔ جنگهای میان حکمرانان هرات و قندهار ویران شده بود (نک: بارتولد، همانجا). مک گرگور، افسر ارتش بریتانیا طی دیدارش از اسفزار در ۱۸۷۵م گفته است: شهر دارای دژ کوچکی با دیوارهای بلند است و چندین خانه در درون و برون آن قرار دارد (۱۶۸/۱)؛ اما به گفتهٔ چارلز ادوارد بیت، کنسول بریتانیا در مشهد که در اواخر سلطنت ناصرالدین شاه سفری به سبزوار (اسفزار) داشته، شهر چنان پوشیده از سبزه و باغ و درختان بلند بود که خود شهر به دشواری از دور دیده می‌شد (ص ۱۵-۱۶). همو ادامه می‌دهد: با اینکه سبزوار را شهر می‌نامیدند، اما همهٔ مردم در خارج آن زندگی می‌کردند و دژ اصلی شهر تقریباً خالی از سکنه و ویران بود (ص ۱۶). بیت از ویرانه‌های قلعه‌ای به نام قلعهٔ دختر نیز یاد کرده (همانجا) که همان دژ صبا در سفرنامهٔ فریه

1.Ferrier

(نک: بارتولد، همانجا)، و دژ معروف مظفر کوه در گزارش اسفزاری مورخ است.

اسفزار خاستگاه دانشمندان، علما و ادیبان بسیاری بوده است که از میان ایشان به مشهورترین آنان اشاره می‌کنیم: ابوالقاسم منصور بن احمد بن فضل اسفزاری از فقها و صوفیان معروف سده‌های ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م (سمعانی، *الانساب*، ۲۲۸/۱؛ سبکی، ۳۱۲/۴؛ یاقوت، ۲۴۸/۱)؛ ابوالعز محمد بن علی بن محمد اسفزاری؛ ابوحامد احمد بن اسحاق اسفزاری؛ قاضی ابوبکر محمد بن حسن اسفزاری از علمای سدۀ ۶ق/۱۲م (نک: بیهقی، ۷۵-۷۶؛ سمعانی، همانجا، نیز *التحبیر*، ۱۱۵/۲)؛ معین‌الدین محمد زمچی اسفزاری، مورخ مشهور دورۀ تیموری و صاحب *روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات*؛ ابوبکر اسفزاری شاعر عربی‌گوی سدۀ ۵ق/۱۱م (برای شرح احوال و اشعار او، نک: باخرزی، ۸۹۷/۲ - ۹۰۰؛ نیز برای نام برخی دیگر از شاعران منسوب به اسفزار، نک: عوفی، ۱۱۱/۱ - ۱۱۵، ۱۵۸-۱۵۹؛ رازی، ۱۳۱/۲-۱۳۳).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن‌خردادبه، عبیدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ استرابادی، محمد مهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸-۱۳۳۹ش؛ اسکندر بیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ *افغانستان*، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۷۲ش؛ باخ، اروین گروتس، *جغرافیای شهری در افغانستان*، ترجمۀ محسن محسنیان، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ باخرزی، علی، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق؛ بازورث، ادموند کلیفورد، *تاریخ سیستان (از آمدن تازیان تا برآمدن دولت صفاریان)*، ترجمۀ حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بیهقی، علی، *تتمة صوان الحکمة*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۹۳۵م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *تاریخ (بخش جغرافیای خراسان)*، به کوشش درتنا کراورلسکی، ویسبادن، ۱۹۸۲م؛ همو، *جغرافیا (قسمت ربع خراسان، هرات)*، به کوشش مایل هروی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، *پنج رسالۀ تاریخی*، به کوشش فلکس تاور، پراگ، ۱۹۵۸م؛ همو، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ ریاضی هروی، محمدیوسف، *عین الوقایع*، به کوشش محمدآصف فکرت، تهران، ۱۳۶۹ش؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، بیروت، دارالمعرفه؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلمی، حیدرآباد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ همو، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ سیفی هروی، سیف، *تاریخ نامۀ هرات*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوقنامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قدوسی، محمد حسین، *نادرنامه*، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قمی، احمد، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ لسترنج، گ.، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمۀ محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مرعشی، محمد خلیل، *مجمع التواریخ*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مک گرگور، سی. ام.، *شرح سفری به ایالت خراسان و شمال غربی افغانستان*، ترجمۀ مجید مهدی‌زاده، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۲۸ش/۱۹۴۹م؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ واله اصفهانی، محمد یوسف، *خلدبرین*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ هدایت، *عین الوقایع*، به کوشش محمدآصف فکرت، تهران، ۱۳۶۹ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ ییت، چارلز ادوارد، *خراسان و سیستان*، ترجمۀ قدرت‌الله روشنی زعفرانلو و مهرداد رهبری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Adamec, L.W., *Historical and Political Gazetteer of Afghanistan*, Graz, 1973; Barthold, W., *An Historical Geography of Iran*, tr.S. Soucek, Princeton, 1984; *Iranica;* Markwart, J., *Wehrot und Arang*, Leiden, 1938.

ابوالفضل خطیبی

اَسْفِزاری، ابوحاتم مظفر بن اسماعیل (د ۵۱۵ق/۱۱۲۱م)، ریاضی‌دان ایرانی که در مکانیک و هیأت نیز دست داشت.

از زندگی او اطلاع دقیقی در دست نیست؛ در اسفزار (سبزوار افغانستان) زاده‌شد و با حکیم‌عمرخیام (۴۳۲-۵۱۷ق/۱۰۴۱-۱۱۲۳م) معاصر بود (خازنی، ۸؛ نظامی عروضی، ۶۳؛ نک: ابن اثیر، ۹۸/۱۰: ابوالمظفر اسفزاری). وی ترازوی ارشمیدس را که برای تعیین میزان ناخالصی در اشیاءِ ساخته شده از طلا و نقره و نیز تعیین نسبت فلزاتِ به کار رفته در سکه‌ها ساخته شده بود، و طی چند قرن دانشمندانی چون منلائوس، سند بن علی، محمد بن زکریای رازی، ابن سینا، بیرونی و عمر خیام بررسی کرده، یا دربارۀ آن رساله نوشته بودند، مورد مطالعۀ دقیق قرار داد و برای سهولت کار دگرگونیهایی در آن پدید آورد و از جمله، دو کفه بدان افزود و آن‌را «میزان الحکمه» نامید (خازنی، ۷-۸). به روایت خازنی وی پیش از تکمیل میزان الحکمه درگذشت (ص ۸)، اما برخی دیگر برآنند که پس از تسلیم این دستگاه به خزانۀ سلطان سنجر سلجوقی (حک ۵۱۱ -۵۵۲ق/۱۱۱۷-۱۱۵۷م)، خزانه‌دار از بیم آشکار شدن خیانتش در اموال خزانه، ترازو را از بین برد. این حادثه اسفزاری را سخت اندوهگین ساخت. برخی مرگ این دانشمند را بر اثر همین اندوه دانسته‌اند (بیهقی، ۱۱۹-۱۲۰؛ شهرزوری، ۵۴/۲؛ نیز نک: GAL, S, I/856).

از دیگر فعالیتهای علمی اسفزاری، شرکت در رصد اعتدال بهاری و اندازه‌گیریهای لازم برای تعیین دقیق طول سال خورشیدی به منظور اصلاح گاه‌شماری، و تدوین تقویم جلالی و نیز شرکت در کار ساختمان رصدخانه‌ای ــ ظاهراً در اصفهان ــ در دوران پادشاهی ملکشاه سلجوقی و به فرمان وی بوده است. رصدهای یاد شده در ۴۶۷ق/۱۰۷۵م آغاز شد و در نتیجه، روز اول حمل ۴۵۸ خورشیدی، برابر ۹ رمضان ۴۷۱ق/۱۵ مارس ۱۰۷۹م به عنوان آغاز تاریخ جلالی تعیین گردید (نک: ه د، تقویم جلالی). ساختمان رصدخانه نیز که گویا ۸ تن، و

از جمله عمر خیام، محمد بن احمد معموری و میمون بن نجیب واسطی در آن شرکت داشتند، تا اندکی پس از درگذشت ملکشاه در ۴۸۵ق/۱۰۹۲م ادامه داشته، و سپس متوقف گردیده است (خیام، ۷۰؛ بیهقی، ۱۶۲ـ۱۶۳؛ ابن اثیر، همانجا؛ GAL, I/620؛ سارتن، I/760؛ تقی‌زاده، ۱۹۴ـ۲۰۰؛ صاییلی، 164-160؛ میلی، 113).

آثار:

۱. *آثار علوی یا کائنات جو*، به فارسی که در تهران (۱۳۱۹ش) با تصحیح محمدتقی مدرس رضوی انتشار یافته است.

۲. *اختصار لاصول اقلیدس*. فصل ۱۴ این اثر که با مقالهٔ معروف به «کتاب ۱۴ اصول اقلیدس» متناظر است، در کتابخانهٔ ملی پاریس به شمارهٔ ۲۴۵۸/۴ نگهداری می‌شود. این مقاله در حقیقت نوشتهٔ ایسقلاوس[1] و شامل ۸ گزاره دربارهٔ ۱۲ وجهی و ۲۰ وجهی منتظم است، در حالی که فصل ۱۴ اثر اسفزاری ۱۱ گزاره را در برمی‌گیرد. سدیو این ۱۱ گزاره را بدون اثبات آنها به فرانسه ترجمه کرده، و در ۱۸۳۸م منتشر ساخته است (زوتر، 114؛ هیث، I/419-420؛ سارتن، I/181-182؛ GAL,S، همانجا؛ نیز نک: قربانی، ۴۶۸).

۳. *مراکز الاثقال و صنعة القفان*، یا *ارشاد ذوی العرفان الیٰ صناعة القفان*، شامل ۴ باب در مقدمات و چگونگی کار اندازه‌گیری اوزان. نسخهٔ خطی این اثر در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق به شمارهٔ ۴۴۶۰ نگهداری می‌شود (عمر، شه ۱۷۰؛ ظاهریه، ۱۰۲).

۴. *مقدمة فی المساحة*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ لاله‌لی استانبول به شمارهٔ ۲۷۰۸/۳ موجود است (کراوزه، 483؛ GAL,S، همانجا).

۵. رساله‌ای در هیدرولیک و مکانیک، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ منچستر به شمارهٔ O ۳۵۱ نگهداری می‌شود (همانجا؛ مینگانا، 559).

۶. *تلخیص کتاب الحیل بنی موسیٰ*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ منچستر به شمارهٔ B ۳۵۱ نگهداری می‌شود (همو، 554؛ GAL, S, I/383).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ بیهقی، زید، *تتمة صوان الحکمة*، لاهور، ۱۳۵۱ق؛ تقی‌زاده، حسن، *بیست مقاله*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ خازنی، عبدالرحمان، *میزان الحکمة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ خیام، عمر، *نوروزنامه*، به کوشش مجتبیٰ مینوی، تهران، زوار؛ شهرزوری، محمد، *نزهة الارواح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق؛ ظاهریه، خطی (ریاضیات)؛ عمر، محمد عزت، *فهرست المخطوطات المصورة*، حلب، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ قربانی، ابوالقاسم، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نظامی عروضی، *چهار مقاله*، لیدن، ۱۳۲۷ق؛ نیز:

GAL ; GAL,S ; Heath , Th., *A History of Greek Mathematics* , London, 1921; Krause, M., «Stanbuler Handschriften islamischer Mathematiker», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik...*, 1936; Mieli, A., *La science arabe*, Leiden, 1966; Mingana, A., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Rylands Library* , Manchester, 1938; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927; Sayili, A., *The Obser- vatory in Islam*, Ankara, 1988; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

پرویز امین

اَسْفِزاری، معین‌الدین محمد زَمچی (د پس از ۸۹۹ق/۱۴۹۴م)، مورخ، مترسل، شاعر، خوشنویس و مؤلف کتاب *روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات*.

اسفزاری با آنکه از شخصیتهای برجستهٔ سدهٔ ۹ق به شمار می‌رود، اما اطلاع چندانی از زندگی او در دست نیست. امیر علیشیرنوایی که *مجالس النفائس* را دو سال پیش از تألیف *روضات الجنات* نگاشته، و در آن حتیٰ از سرایندگان یک بیت شعر نیز یاد کرده است، از اسفزاری که در آن روزگار در فنون ادبی از استادان مدرسهٔ هرات بوده، و نیز پدر وی که در زمرهٔ شعرای آن دوره محسوب می‌شده، سخنی به میان نیاورده است. شاید بتوان علت این امر را وجود رقابت میان امیرعلیشیر و خواجه قوام‌الدین نظام الملک وزیر سلطان حسین بایقرا و حامی اسفزاری پنداشت (امام، ۱/ز). دولتشاه سمرقندی از دیگر معاصران اسفزاری نیز در *تذکرة الشعرای* خویش از ذکر نام او چشم پوشیده است (همو، ۱/ح). اسماعیل پاشا بغدادی (۲۲۵/۲) و سامی (۴۳۳۶/۶) نیز شرح احوال او را با معین‌الدین هروی و چند تن دیگر درآمیخته‌اند. خواندمیر، فقط به این نکته اشاره کرده که اسفزاری برجسته‌ترین مترسل زمان خود بوده، و شعر نیز می‌گفته، و در خوشنویسی سرآمد بوده است (۳۴۸/۴؛ نیز نک: اوحدی، ۹۹۴/۳).

او از اهالی اسفزار از توابع هرات بوده است و نسبت زمچی یا زامچی وی را می‌توان نسبتی غیر قیاسی دانست به زام یا جام که اسفزار از جملهٔ دهستانهای آن بوده است (نک: امام، ۱/یب-یج).

اسفزاری از نویسندگان نامدار خراسان و از سخندانان و مترسلان برجستهٔ دربار سلطان حسین بایقرا بود. او در دیباچهٔ *رسالهٔ قوانین* خود (نک: *بانکیپور*، XI/123) آورده است که در آغاز جوانی موطن خود را ترک گفته، و در ۸۷۳ق/۱۴۶۸م به هرات رسیده، و در دربار سلطان حسین بایقرا به مقامات مهم منصوب شده است، چنانکه نشان شاهی را که مهر رسمی دربار سلطنت بود، به او سپردند (نیز نک: استوری، I(1)/355). اسفزاری در سدهٔ ۹ ق که شهر هرات مرکز جنبش فرهنگی-ادبی عظیم و دارای بزرگ ترین مدرسهٔ ادب فارسی بود، از جملهٔ استادان نامی در فنون ادبی به شمار می‌رفت و با بزرگانی چون معین‌الدین محمد فراهی، خواندمیر و میرخواند معاصر بود. او در خوشنویسی نیز استاد بود و در ساختن ترانه شهرت داشت. از این رو با شاعران و هنرمندانی چون عبدالرحمان جامی، کمال الدین بهزاد و سلطانعلی مشهدی نشست و برخاست داشت (امام، ۱/ج، د، ه؛ باربیه دومنار، 462).

زمان مرگ اسفزاری روشن نیست؛ تنها می‌دانیم تا ۸۹۹ق که تألیف *روضات الجنات* را به پایان رسانده، زنده بوده است. اما با توجه به تفاوتهای فاحش میان نسخه‌های مختلف این اثر، محمدکاظم امام بر آن است که اسفزاری تا پایان عمر به تدریج مطالبی بر آن می‌افزوده است

1. Hypsicles

(۴۳/۲). با این فرض، می‌توان گفت که اسفزاری سالها پس از ۸۹۹ ق نیز زندگی می‌کرده است.

آثار:

الف ـ چاپی: *روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات*، در تاریخ مفصل شهر هرات که اسفزاری بیشتر شهرت خود را مرهون تألیف آن است. او تألیف کتاب را در محرم ۸۹۷ آغاز کرده، و در اواخر ۸۹۹ق به پایان رسانده است. این اثر مشتمل بر ۲۶ روضه (در یکی از نسخه‌ها ۲۷ روضه) است که هر یک به چندین چمن تقسیم می‌شوند. روضهٔ نخست با مدح سلطان حسین بایقرا که گفته‌اند در زمان حکومت او هرات بسیار رونق یافته بود، آغاز می‌شود و با تمجید وزیرش، خواجه قوام‌الدین نظام‌الملک که مؤلف کتاب خود را به خواست او نگاشته است، پایان می‌یابد (نک: ریو، 207-I/206).

به رغم عنوان کتاب که می‌نماید از آغاز تا انجام در وصف شهر هرات باشد، بخش چشمگیری از آن در ذکر محاسن و فضایل خراسان است، ولی به هرات توجه ویژه‌ای نشان داده شده است. برخی از موضوعات کتاب را می‌توان چنین برشمرد: وضعیت جغرافیایی شهرهای مشهور و نواحی مختلف خراسان؛ شرح حال رجال و مشایخ صوفیه؛ وصف بناهای آن دیار مانند مدرسه، کتابخانه و مسجد، برخی عجایب با شرح وقایع تاریخی و سیاسی خراسان و هرات از ورود اسلام تا سال بیست و پنجم سلطنت ابوالغازی سلطان حسین بایقرا که با سال پایان تألیف این اثر برابر است؛ شرح حکایات تاریخی و ذکر تاریخ گورکانیان و آل کرت، و شرح وقایع سلطنت امیر تیمور گورکانی و اخلاف او تا ۸۸۹ق، عظمت و آبادانی شهر هرات در عهد سلطان حسین‌بایقرا و اجتماع امرا، فضلا، سخندانان، شعرا، نویسندگان و هنرمندان دربار او.

اسفزاری در ذکر منابع خود از ۴ اثر یاد می‌کند: *تاریخ هرات* از شیخ عبدالرحمان فامی (نک: ۲۵۰/۱، ۲۵۲)، *کرت نامهٔ* ربیعی پوشنگی (نک: ۷۳/۲)، *تاریخ هرات* ابواسحاق حداد، و سرانجام *تاریخ نامهٔ هرات* از سیفی هروی (نک: ۱۳۰/۱، ۲۲۹، ۴۴۲؛ نک: امام، ۴۱/۲) که از آن میان ۳ اثر نخست از میان رفته، و تنها *تاریخ نامهٔ هرات* سیفی هروی باقی مانده است. از این رو کتاب اسفزاری به سبب دربرداشتن مطالب ۳ منبع غیرموجود از ارزش و اعتبار ویژه‌ای برخوردار است. مؤلف در شرح نخستین فرمانروایان مسلمان هرات، بخشی طولانی از *تاریخ هرات* فامی را نقل می‌کند و می‌گوید که فامی نیز آن را از کتاب ابواسحاق حداد نقل کرده است. دربارهٔ تاریخ پیش از اسلام نیز اسفزاری همچون سیفی هروی همهٔ مطالب خود را از *تاریخ هرات* فامی برگرفته است و چنانچه این مطالب که تنها فامی آورده است (نک: اسفزاری، ۴۹/۲-۵۵)، در تاریخ هرات سیفی و اسفزاری نقل نمی‌شد، این بخش از تاریخ شهر هرات در ابهام می‌ماند (نک: صدیقی، 8,9). افزون بر این منابع، مؤلف دربارهٔ رخدادهای زمان سلطان حسین بایقرا مطالبی را از *جامع البدایع سلطانی* و *منصور نامه* نقل کرده (نک: ۱۱/۱، ۱۲)، و شرح درگذشت شاهرخ سلطان را نیز از *مطلع السعدین و مجمع البحرین* نوشتهٔ عبدالرزاق سمرقندی برگرفته است (نک: ۹۵/۲). از دیگر منابع او می‌توان به *تاریخ جهانگشای* جوینی (نک: همو، ۱۷۹/۱-۱۸۰، ۲۶۳، ۱۰۵/۲-۱۰۹؛ امام، ۲۶۳/۱، حاشیهٔ ۲)، *اخلاق خاقانی* (اسفزاری، ۱۰۱/۲-۱۰۵)، *جامع التواریخ* (امام، ۳۱۴/۱، حاشیهٔ ۸)، و *طبقات ناصری* منهاج سراج (اسفزاری، ۵۸/۲) اشاره کرد (نیز نک: امام، ۶۲۲/۱-۶۲۳، ۵۰۷/۲-۵۱۲). در کتاب اسفزاری پاره‌ای مطالب نیز وجود دارد که از مشاهدات خود نویسنده است و همین مطالب بر ارزش کتاب او افزوده است (برای نمونه، نک: ۲۱۳/۱، ۷۴/۲).

اسفزاری گرچه خود می‌گوید نثر کتابش به دور از تکلف و تصنع است (۴۹/۱-۵۰)، اما او نیز مانند مترسلان برجستهٔ آن روزگار بنابر کمترین ضرورتی، نثر مصنوع و منشیانه را به نمایش گذارده، و آن را با شعر خود یا شاعران دیگر، امثال و حکم، آیات و احادیث آراسته است (امام، ۱/یط-ک).

باربیه دومنار که به معرفی کتاب اسفزاری پرداخته، بر آن است که مؤلف در تألیف اثر، طرح قانونمندی اختیار نکرده است و پیوستگی و منطق رویدادها در آن چندان استوار نیست، اما اینگونه ضعفها با تازگی و درستی اطلاعات آن جبران شده است. او سکوت معاصران اسفزاری را دربارهٔ تاریخ او و اثرش چنین توجیه می‌کند که اسفزاری *روضات الجنات* را به خواست نظام الملک تألیف، و به او اهدا کرد و پس از آنکه سلطان حسین در ۹۰۲ق/۱۴۹۷م از نظام‌الملک روی برتافت، اسفزاری نه با از بین بردن اهداییهٔ خود، به خواری تن داد و نه با تکثیر نسخه‌های آن خشم سلطان را برانگیخت، بلکه راه تصوف پیش گرفت تا از این راه شهرت ادبی از کف رفتهٔ خود را باز یابد؛ اما چند تن از هموطنان او از این فرصت سود جستند و بی‌آنکه از او نام برند، بخشهایی از کتاب او را در آثارشان گنجاندند. برای نمونه، خواندمیر در خاتمهٔ *خلاصة الاخبار فی احوال الاخیار* فصلی را در وصف هرات از کتاب اسفزاری برگرفته، منتها خود نیز مطالبی بر آن افزوده است. نظام‌الدین عبدالعلی بیرجندی نیز که به عنوان ادیب و منجم شهرت داشت، همهٔ مطالب کتاب اسفزاری را از نو تدوین کرد و آن را *عجایب البلدان* نام نهاد (نک: ص 462-464).

برخی از مورخان و تذکره نویسان پس از اسفزاری، از *روضات الجنات* بهره برده‌اند. مثلاً امین احمد رازی، نویسندهٔ سدهٔ ۱۰ق در *هفت اقلیم* خود مطالب بسیاری را در شرح اوضاع جغرافیایی خواف، نیشابور و سبزوار (۲۲۴/۲، ۲۸۳؛ قس: اسفزاری، ۲۴۵/۱، ۲۷۹) و نیز شرح حال رجال آن دیار را از *روضات الجنات* نقل کرده، ولی همه جا از این کتاب با عنوان *تاریخ مبارک شاهی* نام برده است (نک: ۱۷۴/۲-۱۷۵، ۱۸۸، ۱۸۹؛ قس: اسفزاری، ۱۹۸/۱-۱۹۹، ۲۹۹).

روضات الجنات در دو مجلد به کوشش محمدکاظم امام در تهران (۱۳۳۸-۱۳۳۹ش) و در ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م در علیگره به چاپ رسید. باربیه دومنار بخشهایی از آن را به زبان فرانسه ترجمه کرده، و در «مجلهٔ

آسیایی[1]» به چاپ رسانده است. وی همچنین ترجمهٔ فرانسهٔ دو فصل از آن را نیز در کتابی با عنوان «تاریخ هرات به فارسی[2]» در ۱۸۹۱م در پاریس منتشر کرد (نک: امام، *ایو*). باربیه دومنار در ترجمهٔ خود با استناد به برخی آثار عربی و فارسی، مطالب کتاب را تصحیح کرده است (نک: ص 465).

بخشی از خاتمهٔ *خلاصة الاخبار* خواندمیر نیز که برگرفته از *روضات الجنات* است، به ضمیمهٔ اثر دیگر وی ـــ *مآثر الملوک* ـــ به کوشش هاشم محدث در ۱۳۷۲ش در تهران منتشر شده است.

ب ـ خطی: *قوانین*، یا *ترسل*، نمونهٔ کاملی از فرامین و احکام دربار که در ۸۷۳ق/۱۴۶۸م نوشته شده، و دو نسخه از آن در کتابخانهٔ دیوان هند لندن (اته، I/1131) و کتابخانهٔ بانکیپور (*بانکیپور*، XI/123-124) موجود است.

مآخذ: اسفزاری، محمد، *روضات الجنات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ـ ۱۳۳۹ش؛ امام، محمدکاظم، مقدمه و حاشیه بر *روضات الجنات* (نک: هم، اسفزاری)؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۲۴۳؛ بغدادی، هدیه؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۱۶ق/۱۸۹۸م؛ نیز:

Bankipore; Barbier de Meynard, C., «Extraits de la chronique persane d'Herat», JA, 1860, vol. XVI; Ethé, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of India Office*, Oxford, 1905; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1879; Ṣiddiqi, M. Z., introd. *Ta'rikh Nama-i-Harat* of Sayf al-Harawi, Calcutta, 1944; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1970.

آفاق حامدهاشمی

اِسْفَنْد، نام دوازدهمین ماه از سال و سومین ماه از فصل زمستان در سال شمسی در تقویم کنونی ایرانیان و نیز نام پنجمین روز هر ماه شمسی در تقویم ایرانیان باستان. این نام مخفف اسفندارمد است که در پهلوی به صورت سْپَندارْمَد آمده، و آن خود از صورت اوستایی سْپِنْتاآرْمَتی امشاسپند موکل بر زمین (بارتولمه، 1619 ,335) مشتق شده است. این نام به صورت اسفندارمذ بارها در متنهای عربی (بیرونی، *الآثار*...، ۲۲۹، *قانون*...، ۲۶۶/۱) و فارسی (همو، *التفهیم*، ۲۶۰؛ گردیزی، ۲۴۷؛ شهمردان، ۳۸؛ قزوینی، ۸۴) به کار رفته است.

در دورهٔ ساسانی روز پنجم از ماه اسفند را که روز تقارن نام ماه و نام روز بود، جشن می‌گرفتند و به گفتهٔ بیرونی تا زمان وی این جشن در اصفهان و ری و دیگر شهرهای فَهْله (غرب و مرکز ایران) باقی بود و آن را جشن زنان می‌دانستند که به فارسی مژدگیران (= مزد گیران) نامیده می‌شد، زیرا در این روز مردان به زنان هدیه می‌دادند (*الآثار*، همانجا؛ نیز نک: قزوینی، همانجا). اما همین نویسنده در دو اثر دیگر خود ـــ *قانون* (همانجا) و *التفهیم* (فارسی، همانجا، ترجمهٔ عربی، ۱۸۲؛ نیز قزوینی، همانجا) ـــ نام این جشن را مردگیران ذکر کرده (نیز نک: قزوینی، همانجا) و در توجیه آن گفته است که در این روز زنان از مردان می‌خواستند که آرزوهایشان را برآورند. از سوی دیگر گردیزی نیز آن را مردگیران خوانده، و آورده است که در این روز زنان به میل خود مرد بر می‌گزیدند (همانجا).

ابوریحان بیرونی (*الآثار*، *قانون*، *التفهیم*، همانجاها) و گردیزی (همانجا) آورده‌اند که این روز را در زمان آنان «کتبة الرقاع» (= رقعه نویسی) می‌نامیدند، زیرا در این روز افسونهایی را برای دور کردن حشرات و جانوران گزنده بر کاغذهای چهارگوش می‌نوشته، و در فاصلهٔ زمانی میان سپیده دم و برآمدن آفتاب بر در و دیوار می‌آویخته‌اند. بیرونی (*الآثار*، همانجا؛ نیز نک: شهمردان، قزوینی، همانجاها) این افسون را که اصل پهلوی داشته، و تحت تأثیر فارسی قرار گرفته، نقل کرده است. همچنین این نویسنده آورده است که در این روز معجون خاصی درست می‌کرده، و می‌خورده‌اند تا از گزند کژدم در امان بمانند (بیرونی، همانجا).

مآخذ: بیرونی، ابوریحان، *الآثارالباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، *التفهیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *التفهیم* (ترجمهٔ عربی)، به کوشش رمزی رایت، لندن، ۱۹۳۴م؛ همو، *قانون مسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ شهمردان بن ابی الخیر، *روضة المنجمین*، به کوشش جلیل اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ قزوینی، زکریا، *عجائب المخلوقات*، به کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۹۴۹م؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نیز:

Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961.

احمد تفضلی

اِسْفَنْد، یا اسپند، سِپَنْد، نام گیاهی است خودرو، پایدار و همیشه سبز که در کوه و بیابان و زمینهای کویری می‌روید. نام این گیاه از کلمهٔ «سْپِنْتَه[3]» در *اوستا* گرفته شده، و در زبان پهلوی به معنی «افزونیک»، یعنی برکت دهنده و مقدس آمده است (نیبرگ، II/26؛ رایشلت، 270؛ قس: پورداود، ۷۹ـ۸۰).

گیاه اسفند به سبب داشتن خاصیتهای طبی در درمان برخی از بیماریها به کار می‌رود (زرگری، ۳۱۳/۱). در فرهنگ عامهٔ مردم سرزمینهای اسلامی، اسفند و دانهٔ آن مقدس شمرده می‌شود و آن را برای رماندن بلاها و آفتها و دفع چشم زخم به کار می‌برند (پورداود، ۷۹).

خانواده: اسفند از تیرهٔ سُدابیان[4]، و از گیاهان بومی آسیا و سرزمینهای مدیترانه است («دائرةالمعارف کُلیر[5]»، XX/269؛ گل گلاب، ۲۱۴). اسفند را نوع «سدابِ بَرّی» یا «سداب کوهی» (حسینی، ۲۹۱؛ *بستانی*، ۵۴۳/۹؛ زرگری، همانجا)، و از انواع حَرْمَل (ابومنصور، ۱۱۱؛ بیرونی، *الصیدنة*، ۲۱۱؛ قرطبی، ۱۹) دانسته‌اند. به عربی آن را «حَرْمَل احمر» یا «حرمل عامی» نامند (رازی، ۳۲۵/۲۰؛ غسانی، ۹۲).

ویژگیهای رویش: اسفند ساقه‌ای به بلندی حدود نیم متر، برگهای

1. JA. 2. *La chronique persane d'Herat.* 3. spenta 4. rutaceae 5. *Collier's*...

سبز مایل به آبی با لکه‌های روشن، گلهای سفید و درشت با ۵ کاسبرگ و ۵ گلبرگ موجدار بزرگ دارد (عوض الله، ۸۹؛ بریتانیکا، VIII/711؛ *آمریکانا*، XXIII/754؛ قس: زرگری، همانجا). میوهٔ اسفند پوشینه‌دار و کروی و دارای دانه‌ها یا تخمهای متعدد سیاه رنگ است. این گیاه بیشتر در نواحی خشک و بایر و حاشیه‌های کویر ایران، راه تهران به قم و اصفهان، تهران به قزوین، رستم آباد و رودبار، اطراف کرج، بوشهر، ازنا، جادهٔ تفرش و نواحی دیگر ایران می‌روید (همانجا). این گیاه در «زمینهای حاره و لامزروع» افغانستان (*دائرة المعارف آریانا*، ۲۰۱۲/۳)، زمینهای سنگلاخ و شیب‌دار کریمه (GSE, XXII/512)، سرزمینهای افریقای شمالی و جنوب اروپا و در عربستان، سوریه (لوی، 258) و در بخشهایی از سرزمین هند (*آسیاتیکا*، VIII/451) به فراوانی می‌روید.

خواص طبی: اسفند از خانوادهٔ گیاهان دارویی است. این گیاه به سبب داشتن روغنی فرار، بویی تند و بد، و مزه‌ای گس و تلخ دارد. در دانه‌های اسفند دو نوع آلکالوئید به نام هرملین یا هرمین[1] هست که ماده‌ای بلوری و زرد رنگ است (*آمریکانا*، XIII/711؛ عوض‌الله، همانجا).

از سده‌های پیش از میلاد خاصیتهای درمانی اسفند نزد بسیاری از مردم سرزمینهای مدیترانه و آسیا شناخته شده بوده است. پلینی، طبیعی‌دان رومی در نخستین سدهٔ میلادی، چند صفحه از کتاب بیستم خود را به خواص گوناگون سداب و گیاهان وابسته به این تیره، به‌خصوص اسفند، اختصاص داده است. او کاربرد اسفند و ترکیبهای دارویی برساخته از آن را در درمان انواع بیماریها، دردها، گزیدگیها و پیشگیری از بیماریها و ناخوشیها، و نیز روشهای کاربرد آنها را شرح می‌دهد (VI/77-85). دیوسکوریدس پزشک یونانی سدهٔ ۱ م و مؤلف کتاب «مواد طبی» نیز از کاربرد اسفند در درمان بیماریها و دردهای گوناگون سخن گفته، و آن را در معالجه درمان بسیاری از دردها و ناخوشیها همچون پهلو درد، سینه درد، تنگی نفس، سرفه، ورم ریه، درد مفاصل، بستن زهدان، دفع کرم، گوش درد، خارش و ورم حاد به کار برده است (نک: لوی، 281).

پلینی می‌نویسد: خوردن اسفند همراه با کلم، تبهای شدید و دردهای معده را تسکین می‌دهد. مصرف تخم اسفند همراه با کلم برای آوردن «جُفتِ بچه»، و درمان گزیدگی موش حشره‌خوار مفید است (VI/53-55).

گیاه اسفند به سبب خواص طبی شناخته شده‌اش از داروهایی است که در جهان اسلام نیز کاربرد فراوان داشت. عیسی بن ماسه (پزشک سدهٔ ۲ ق) که در بیمارستان مرو کار می‌کرد، حرمل (اسفند) را در درمان برخی بیماریها همچون صرع به کار می‌برد (ابن بیطار، ۱۵/۱). کندی، اسفند را در درمان بیماریهای مالیخولیا و صرع به کار می‌گرفت و کچلی و بواسیر را با مرهمی برساخته از این گیاه مداوا می‌کرد (لوی، 258). از برگها و تخمها و شیرهٔ اسفند در درمان بیماریهای دیگر استفاده می‌کردند. هوپر می‌گوید: امروزه تخم اسفند را همچون دارویی تقویت کننده و پاک کننده و محرک قوهٔ باه به کار می‌برند (نک: همانجا). به‌هنگام تب شدید جوشاندهٔ حرمل (اسفند) را به بیمار می‌نوشانیدند (بیرونی، *الصیدنة*، ۲۱۱).

طبیعت گیاه اسفند را «گرم و خشک» می‌دانستند و خوردن آن را برای «دفع رطوبت و نفخ و باد معده و امعاء» تجویز می‌کردند (همو، *صیدنه*، ۵۸). ابن بطریق تخم اسفند را برای برطرف کردن رطوبت و حرارت بدن به کار می‌برد (نک: لوی، همانجا). ابو منصور موفق هروی در *الابنیة عن حقایق الادویه* به سودمندی «حرمل که سپند خوانند» در برطرف کردن «تاریکی بصر» و «وجع المفاصل» اشاره می‌کند و می‌نویسد: سپند را «چون بکوبند و به انگبین بسرشند و زهرهٔ ماکیان اندر او کنند و زعفران و عصارات رازیانه، سود کند تاریکی بصر را و وجع المفاصل را نیز» (ص ۱۱۱). هنوز در برخی نقاط افغانستان مردم جوشاندهٔ گیاه اسفند را روی اندامهایی که «دچار وجع مفاصل و یا باد باشد، می‌مالند تا درد دفع گردد» (*دائرة المعارف آریانا*، ۲۰۱۲/۳).

بیرونی دربارهٔ معالجهٔ «گَری» و «خارش پوست» می‌نویسد: شیر حرمل را می‌گیرند و مقداری پشم یا پنبه را ۱۰ روز در آن خیس می‌کنند تا بپوسد، بعد پشم یا پنبهٔ پوسیده در شیر حرمل را روی پوست اندامی که گَرْ یا خارش دارد، می‌مالند تا بهبود یابد (بیرونی، *صیدنه*، ۲۲۶). عوض الله در خواص گیاه اسفند می‌نویسد: اسفند برای کسانی که تشنج دارند، زیان آور است و سبب سقط جنین می‌شود. ادرار می‌آورد و خون قاعدگی را می‌گشاید. اگر بر اندامهای مفصل و سر بمالند، درد آنها را تسکین می‌دهد. نوشیدن و مالیدن داروی بر ساخته از اسفند برای کسی که قولنج دارد، سودمند است. بادها و عِرق النسا و تاسه یا تنگی نفس و دردهای سینه و ریه را دفع می‌کند (ص ۸۹). زرگری نیز دانه‌های اسفند را «خواب آور، معرّق، ضدکرم و قاعده‌آور» می‌داند و می‌نویسد در «طبابتهای قدیم اعراب» به کار می‌رفت و «هنوز هم در طب عوام کم و بیش» به کار می‌رود (۳۱۳/۱).

قداست اسفند: اسفند در نزد عامهٔ مردم بسیاری از سرزمینهای جهان، به ویژه مسلمانان، جایگاه و ارزش خاصی داشته است. از زمانهای بسیار کهن ایرانیان اسفند را گیاهی مقدس می‌پنداشتند و برای آن نیرویی آسمانی و شفابخش و جادویی تصور می‌کردند. پیش از ظهور زرتشت در ایران، اسفند در کیش «دیوپرستی» مقدس شمرده می‌شده است (هنینگ، II/607).

عامهٔ مردم گیاه اسفند را مظهر یکی از نیروهای فوق طبیعی بر روی زمین می‌پنداشتند. در رده‌بندی گیاهان مقدس، اسفند را می‌توان در ردهٔ «رمانندهها» یا «نُفرات» جای داد. این گیاه به سبب خاصیت و نیز نیروی رمانندگی بوی تند و زنندهٔ دود ناشی از سوختن دانه‌های آن، در گندزدایی محیط زیست و در باور عامه، پالودن فضا از ارواح خبیث و

1. harmaline, harmine

جن و شیاطین به کار برده می‌شده است. از حضرت رسول(ص) نقل کرده‌اند: «بر هر یک از برگ و دانهٔ گیاه اسفند مَلَکی موکل است که با آنها هست تا که بپوسد». همچنین گفته‌اند: «ریشه‌اش و شاخه‌اش غم و سحر را برطرف می‌کند و در دانه‌اش شفای هفتاد درد است»، «پس مداوا کنید به اسفند و کندر» (نک: قمی، ۳۱۷، حاشیه). کاشانی در *عرایس الجواهر* به اثر سوختن کندر و حرمل و دانه‌های دیگر و پراکندن دودآن در خانه برای رماندن جنیان و شیاطین اشاره می‌کند و می‌نویسد: «کندر و گوز و قُسط نو فراگیرند و همهٔ سایر اجزا بر نو، و همه را بَرغول کنند و به قدری قسط و قشور مِخْلَب و حرمل سفید ترکیب کنند و از این معجون هر شبی در عرصهٔ خانه دود کنند، دیو و جن و شیاطین از آنجا بگریزند» (ص ۳۰۷). این باور در شعرهای نظامی (ص ۲۹۶) و ناصر خسرو (ص ۱۴۳) نیز به روشنی آمده است. مصریان و برخی از مردم عرب و ترک هر روز صبح با گیاه اسفند شیاطین را از فضای خانه‌های خود دور می‌کردند و هوای فاسد و آلوده را از زیستگاه خود بیرون می‌راندند (*بستانی*، ۵۴۳/۹). درگذشته، ایرانیان هم هر روز صبح برای گشایش کار، اسفند و کندر دود می‌کردند (هدایت، *نیرنگستان*، ۱۱۴).

هیچ گیاهی، به باور الیاده، به خودی خود ارزشمند نیست. ارزش گیاه به پیوندش با یک نمونهٔ مثالی، یا به تکرار مجموعه‌ای از اعمال و کلماتی است که گیاه را با جدا کردن از محیط دنیوی آن، مقدس می‌کند (ص296). دربارهٔ تقدس و ارزش اسفند گفته‌اند:

۱. اسفند گیاهی است که کسی آن را نکاشته، و کسی تخمش را نیفشانده، و به خودی خود و با قدرت خدایی روییده است. در پنداشت بسیاری از مردم جهان چنین گیاهانی جنبهٔ قدسی می‌یابند و از نیرو و خاصیت جادویی ـ درمانی برخوردار می‌شوند. درمیان مسیحیان فرانسه وِردی رایج است که به خصوصیت این چنین گیاهان مقدس اشاره می‌کند و می‌گوید: «ای گیاه مقدس که نه تخمت را افشانده‌اند و نه تو را کاشته‌اند، قدرتی را که خداوند به تو بخشیده است، آشکار کن» (همو، 298). ایرانیان در یکی از وردهای مخصوصی که به هنگام دود کردن اسفند می‌خوانند، پدیداری این گیاه را به خدا نسبت می‌دهند و می‌گویند: «... اسفند را خداوند بنا کرد» (مردانی، ۳۵).

۲. برخی منابع «خبز المشایخ» را همان اسفند دانسته، و آن را با حضرت مریم مربوط کرده، گفته‌اند: حضرت مریم به هنگام درد در زادن عیسیٰ(ع)، بر گیاه «خبز المشایخ» چنگ و پنجه افکند. این گیاه در اثر پنجه‌های مریم به صورت ۵ انگشت درآمد. از این رو، در فارسی آن را پنجهٔ مریم، چنگ مریم، شجرهٔ مریم و بخور مریم نامیده‌اند (نک: *برهان قاطع*، ذیل همین نامها؛ کتیرایی، ۲۶۷؛ شلیمر، 175).

زریاب به نقل از مایرهوف در شرح *اسماء عقار* می‌نویسد: «شجرهٔ مریم را به گیاهان متعدد اطلاق کرده‌اند، از جمله سیکلمه[1] و پارتنیوم[2]»، و می‌افزاید: «پارتنیوم در یونانی، دوشیزگی و عذرا بودن را می‌رساند و با نام مریم متناسب است» (ص ۳۶۸).

برخی از قدما اسفند یا حرمل را همان «بخور مریم» دانسته‌اند، ولی ابوریحان بیرونی اطلاق بخور مریم را به حرمل نادرست دانسته است (*الصیدنة*، ۲۱۱). در شرح بخور مریم، به نقل از حاشیهٔ *منهاج البیان*، حرمل (اسفند)، همان بخور مریم دانسته شده، و چنین آمده است: «و بعضی گویند بخور مریم حرمل را گویند و چنان نماید که حرمل را به بخور مریم نسبت از این روی کرده‌اند که هر دو ادرار حیض بگشایند» (همان، ۱۰۰). مردم اقلید فارس طلسمی را که از اسفندهای به رشته کشیده می‌ساختند، «اسفند مریم» می‌نامیدند (هدایت، «فولکلور...»، ۴۷۵).

در برخی گویشهای فارسی، مانند گویش سروستانی، گیاه اسفند را «نِوَند» خوانند (همایونی، ۳۷۴؛ نک: *برهان قاطع*، ذیل نوند). «نیوند» را صاحب *برهان قاطع* «حرمل عامی» و «نوعی سداب کوهی» دانسته که همان گیاه اسفند است (نک: ذیل همین نام). داعی الاسلام در *فرهنگ نظام* (ذیل نوند) این بیت از سنایی را به عنوان شاهد مثال «نوند» که آن را برای دور کردن چشم زخم در آتش می‌ریختند و می‌سوزاندند، آورده است:

از پی چشم زخم خوش صنمی   خویشتن را بسوز همچو نوند

نوند یا نیوند را هم به حضرت مریم پیوند داده، و «نیوند مریم» خوانده‌اند و آن نوعی از حرمل یا هزار اسفند است و به عربی «حبّ المحلب» خوانند (نک: *برهان قاطع*، ذیل همین نامها). شلیمر (ص 423) آن را پیوند مریم ضبط کرده که نادرست است.

در فرهنگ عامیانهٔ مردم ایران، برای استوار ساختن و تشدید قداست اسفند، آن را به چند تن از پیشوایان و ائمه مانند پیامبر اسلام(ص)، حضرت علی(ع) و حضرت فاطمه(ع) وابسته کرده‌اند که هر یک به نحوی در گزیدن، کاشتن و چیدن گیاه اسفند دست داشته‌اند. در اوراد مخصوص «اسفند دود کردن» آشکارا به این باور عامه اشاره شده است (هدایت، *نیرنگستان*، ۴۴؛ شهری، ۱۷۹/۳).

۳. در فرهنگ ایران رنگ سبز و سبزی، نمادی از حیات و فراوانی و برکت بوده، و به این سبب جنبهٔ قدسی داشته است. همیشه سبز و رویا و بارور بودن گیاه اسفند نیز مانند درخت سرو، انگیزهٔ دیگری بر مقدس و مبارک شمردن اسفند در میان مردم به شمار می‌رفته است. در برخی جامعه‌های سنتی ایران شاخه‌های اسفند را می‌کندند و برای برکت و فزونی بخشیدن به محصولات به کار می‌بردند؛ مثلاً جندقیها پس از اینکه گندم را در خرمنگاهها خرمن می‌کردند، یک دسته شاخهٔ سبز اسفند بر سر خرمن می‌گذاردند و برای برکت گندم دعایی می‌خواندند (حکمت یغمایی، ۱۲۰). همچنین در میان مردم روستای کمره رسم بود که دسته‌ای از شاخه‌های اسفند سبز و تازه را که به آن «گُلْ مشکه» می‌گفتند، می‌چیدند و به هنگام کَره‌زنی، به طناب «مشکه» می‌آویختند (فرهادی، ۳۲۷)، تا به این طریق به کره برکت و فراوانی بخشند. در قدیم مبلغان مسیحی با جاروهایی که از شاخه‌های اسفند ساخته شده بود،

1. cyclamen   2. parthenium

برای تیمن و تبرک، آب به مردم می‌پاشیدند (*آمریکانا*، XXIII/754). بسیاری از مردم جهان، گیاه اسفند را به نشانهٔ «فیض» و «برکت» نیز به کار می‌برده‌اند («دائرة المعارف کلمبیا»[1]، IV/1844؛ «دائرة المعارف کلیر»، XX/269).

شیوه‌های کاربرد اسفند: در سرزمینهاو فرهنگهای مختلف،اسفند را به شیوه‌های گوناگون و با آداب و رفتارهای خاص، به قصد چشم زخم‌زدایی و درمان بیماریها و دردها به کار می‌برند. رایج‌ترین این شیوه‌ها، طریق «اسفند گردانی» و «خال گذاری» است.

اسفند گردانی: مشتی دانهٔ اسفند را برمی‌دارند و دور سر شخص یا حیوان می‌گردانند. بعد دانه‌های اسفند را یکی یکی می‌شکافند، یا همه را درسته در آتش منقل یا آتش گردان می‌ریزند و دود آن را در فضای خانه و پیرامون شخص و حیوان می‌پراکنند.

گاهی با دانه‌های اسفند موادی دیگر همراه می‌کنند و می‌سوزانند. معمول‌ترین چیزهایی که با اسفند می‌آمیزند وِشا، کندر و زاج یا زاگ است. وِشا و کندر از صمغهای خوش بو و معطر است و زاج ماده‌ای است که رنگی کبود دارد و با چشم کبود یا چشم زاغ همرنگ است.

گاهی هم دانه‌های اسفند را با چیزهایی وابسته به انسان یا حیوان، یا چیزهایی که با انسان و حیوان تماس دارد، همراه می‌کنند و می‌سوزانند. مثلاً یک تکه پارچه یا یک تار نخ از لباس یا بند تنبان شخصِ دارندهٔ چشم بد، یا کسی که احتمال زخم چشم از او می‌رود، به دست می‌آورند و با دانه‌های اسفند دور سر شخص نظرخورده می‌گردانند و بعد در آتش می‌ریزند و می‌سوزانند. در صورتی که نتوانند این چیزها را به دست آورند، مقداری از خاک ته کفش دارندهٔ چشم بد را، یا خاک جایی را که او از آنجا عبور کرده، می‌گیرند و با دانه‌های اسفند می‌سوزانند (هدایت، *نیرنگستان*، ۴۳؛ ماسه، ۱/۶۵-۶۶؛ شهری، ۳/۱۷۹).

مردم لرستان سرجارویی را به نام شورچشمانی که می‌شناسند، قیچی می‌کنند، سپس بریده‌های سرجارو را با دانه‌های اسفند مخلوط می‌کنند و در غروب دوشنبه یا چهارشنبه دور سر بیمار چشم‌خورده می‌گردانند و در آتش می‌ریزند و دود می‌کنند (اسدیان، ۱۷۷). همچنین در برخی جامعه‌های سنتی ایران برای باطل کردن سحر و جادو، اسفند و کندر را با مقداری پوست سیر و پیاز، یا خرده‌هایی از استخوان جمجمهٔ سگ مخلوط می‌کردند و در شب چهارشنبه یا چهارشنبه شب آنها را در آتش می‌ریختند و دود می‌کردند و می‌گفتند: «توعاطل کردی،من‌باطل‌کردم»(ماسه،۲/۱۰۰).

خال گذاری: خال گذاشتن با خاکستر اسفند روی تن و صورت نظر خورده به این ترتیب است که با خاکستر دانه‌های سوختهٔ اسفند، خط و خالهایی روی پیشانی، میان ابروان، روی گونه‌ها و چانه و بناگوش، و گاهی تن کودکان یا بزرگسالان می‌گذاشته‌اند. خط و خالهایی را که به شکل چشم می‌کشیدند چشمارو یا چشمارُخ، و خط و خالهایی که به شکل «ل» می‌گذاشتند «لام» یا «لامچه» می‌نامیدند (نک: *برهان قاطع*، *فرهنگ جهانگیری*، ذیل همین کلمات). این خالها چون از سوختهٔ اسفند و به رنگ کبود یا سیاه لاجوردی بود، آنها را «نیل» (*برهان قاطع*، *فرهنگ رشیدی*) یا «کبودی» هم می‌نامیدند. همچنین انگشت شهادت را با آب دهان خیس می‌کردند و با آن مقداری خاکستر از اسپند دور سر گردانده و سوخته، برمی‌داشتند. خاکستر را در گودی کف دست خمیر می‌کردند و خالهایی از آن، میان ابروان کودک یا بیمار می‌گذاشتند (ماسه، ۱/۶۷)؛ یا اینکه از خاکستر اسفند و زاج سوخته، ۷ جای تن بیمار را خال می‌گذاشتند (هدایت، همان، ۵۷).

چشمارو: یا چشمارخ به خالهای کبودی گفته می‌شد که با سوختهٔ اسفند بر تن و روی می‌گذاشتند. به تعویذ وحرزی هم که از دانه‌های اسفند یا چیزهای دیگر درست می‌کردند و برای دفع چشم زخم همراه کودک و حیوان می‌کردند و در خانه و باغ و کشتزار می‌آویختند، اصطلاحاً چشمارو یا چشم پنام می‌گفتند. مؤلف *برهان قاطع* چشم پنام را دعا و تعویذی می‌داند که آن را برای حفاظت از زخم چشم بد می‌نویسند (نک: *برهان قاطع*، ذیل همین کلمه).

در لرستان چشمارو یا چشم پنامی از اسپند و بند بریدهٔ ناف نوزاد می‌ساختند. این چشم پنامها یا طلسمها را از رخت نوزادان یا کودکان می‌آویختند تا آنها را از نظر بد و زخم چشم بد در امان نگهدارند (اسدیان، همانجا).

اوراد اسفند: در مراسم اسفند گردانی و ریختن دانهٔ اسفند در آتش و سوزاندن آن، وردها یا دعاهایی که در هر جامعه یا فرهنگی متفاوت است، خوانده می‌شود. این وردها موزون و شعر گونه‌اند. واژگان وردها در فرهنگهای مختلف با هم فرقهایی دارند، اما ساخت معنایی آنها، یکسان است و تماماً یک عقیده و پنداشت عمومی را با رمز و نشانه می‌رسانند.

وردها عموماً با نام گیاه اسفند و شمار «سی و سه» یا «صد و سی» دانهٔ اسفند، این چنین آغاز می‌گردد: «اسفند، اسفند دونه/ اسفند سی و سه دونه» یا «اسفند اسفند دونه/ اسفند صد و سی دونه». این شماره احتمالاً به کثرت دانه‌های اسفندی که می‌خواهند دود کنند، اشاره دارد. وردها معمولاً با عبارت «بترکه چشم حسود و بخیل و بیگونه!» یا عباراتی شبیه آن، پایان می‌یابد (شهری، همانجا؛ مردانی، ۳۵).

در اوراد مخصوص اسفند به همهٔ افراد و گروهها، از نزدیک‌ترین کسان و آشنایان تا دورترین کسان و بیگانگان و دوست و دشمن و پاک و ناپاک اشاره می‌شود. آدمهای کبود چشم، ازرق چشم، شور چشم و سیاه چشم؛ زنان بزا و نزا؛ آدمهای سرسیاه، سق سیاه و دندان سفید؛ همسایگان دست راست و دست چپ؛ اهل کوچه، محله و حمام؛ زاده شدگان روزهای هفته مثل شنبه‌زا، یکشنبه‌زا ... و جمعه‌زا و زاده شدگان اوقات مختلف شبانه‌روز مانند صبح‌زا، ظهرزا ... و شب‌زا؛ بیرون روندگان از شهر و دروازه و واردشدگان از دروازه به شهر؛ چرندگان و پرندگان؛ انس و جن و پری و پریزاد و ... یکایک در اوراد

---

1. *The Columbia...*

مخصوص اسفند می‌آیند (ماسه، ۶۶/۱؛ شریعتزاده، ۲۶۰/۲؛ کریاسی، ۱۴۷).

اسفندی: در میان برخی از ایرانیان رسم بود که از دانه‌های اسفند طلسمهایی می‌ساختند، به این شکل که نخست دانه‌های اسفند را به چند رشته نخ می‌کشیدند. سپس آنها را به یکدیگر می‌بستند و از آنها شَدّه‌هایی به شکل چهارگوش و سه‌گوش و لوزی و گرد، و با شَرّابهٔ اسفند یا بی‌شرابه درمی‌آوردند. روی اسفندهای بند کشیده را هم با لوله‌های پارچه‌ای و نخهای رنگی نقش و نگار می‌انداختند و اسفندیها را تزیین می‌کردند (ذکایی، ۳۱-۳۲). اسفندی‌را در هر حوزهٔ جغرافیایی-فرهنگی به نام خاص محلی آن حوزه می‌نامیده‌اند (کریاسی، همانجا؛ فرهادی، ۳۲۲؛ ذکایی، ۳۱).

اسفندیها را بر سر درخانه‌ها، در اتاقهای نشیمن، در آغلهای گوسفند و در سرکشتزارها می‌آویختند تا چشم بد و بلا و آفت را از خانه و اعضای‌خانواده و احشام‌وغلات دورکنند و برکت و فراوانی‌وسلامت بیاورند. امروزه اسفندی جنبهٔ تقدس و جادوزدایی وخصوصیت آیینی - جادویی خود را از دست داده، و در میان مردم بیشتر جامعه‌ها جنبهٔ تزیینی یافته است و برای آرایه و زیبایی به کار می‌رود.

خوان و خوانچه آرایی: از دانه‌های اسفند برای تندرستی و سعادت و شگون و شادی در آراستن و تزیین خوان نوروزی و خوانچهٔ سر عقد استفاده می‌کنند. دانه‌های اسفند رنگ شده را در خوان یا خوانچه یا سینی و ظرفی به شکلهای گوناگون می‌آراستند و در روی سفرهٔ هفت‌سین و سفرهٔ عقد می‌گذاشتند. در شیراز رسم بود که از یکی دو هفته به نوروز مانده، اسفند فروشان دوره گرد با طبقهای پر از اسفندِ رنگ شده، در محله‌ها به راه می‌افتادند. هر خانواده مقداری اسفند، یا به اصطلاح شیرازی «بوخوش»، از اسفند فروش می‌خرید و با آن سفرهٔ نوروزی خود را می‌آراست.

در گذشته، همراه جهاز عروس، یک کیسهٔ ترمه یا مخمل، یا یک کیسهٔ پارچه‌ای گلدوزی شده پر از اسفند و یک منقل یا آتشدان کوچک برنجی کنده کاری شده در خوانچه یا طبق می‌گذاشتند و به خانهٔ داماد می‌فرستادند. این رسم هنوز هم در برخی از جامعه‌های سنتی ایران معمول است.

مآخذ: ابن بیطار، عبدالله، *الجامع لمفردات الادویة و الاغذیة*، بولاق، ۱۲۹۱ق؛ ابومنصور موفق هروی، *الابنیة عن حقایق الادویة*، به کوشش حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اسدیان خرم‌آبادی، محمد و دیگران، *باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۷ش؛ بستانی؛ بیرونی، ابوریحان، صیدنه، ترجمهٔ ابوبکر کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، *الصیدنة*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ش؛ پورداود، ابراهیم، «نامهای دوازده ماه»، *فرهنگ ایران باستان*، تهران، ۱۳۲۶ش؛ حسینی، محمد مؤمن، *تحفه*، تهران، ۱۴۰۲ق؛ حکمت یغمایی، عبدالکریم، جندق: *روستایی کهن برکران کویر*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ داعی الاسلام، محمدعلی، *فرهنگ نظام*، حیدر آباددکن، ۱۳۰۵ش؛ *دائرة المعارف آریانا*، کابل، ۱۳۳۵ش؛ ذکایی، سودابه، «طرز درست کردن اسفند»، *فردوسی*، ۱۳۴۷ش، شم ۸۷۹؛ رازی، محمد بن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ زرگری، علی، *گیاهان دارویی*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ زریاب، عباس، حاشیه بر *الصیدنة* (نک‌: هم‌، بیرونی)؛ شریعت زاده، علی‌اصغر، *فرهنگ مردم شاهرود*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شهری، جعفر، *طهران قدیم*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ عوض‌الله، احمد، *العلاج بالاعشاب و النباتات الشافیة*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ غسانی ترکمانی، یوسف، *المعتمد فی الادویة المفردة*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ فرهادی، مرتضی، «گیاهان و درختان مقدس در فرهنگ ایرانی»، *آینده*، ۱۳۷۲ش، شم ۴-۶؛ *فرهنگ جهانگیری*، حسین بن حسن انجوی شیرازی، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ *فرهنگ رشیدی*، عبدالرشید بن عبدالغفور حسینی مدنی تتوی، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ قرطبی، موسی، *شرح اسماء العقار*، به کوشش ماکس مایرهوف، بغداد/ترکیه، ۱۹۴۰م؛ قمی، عباس، *مفاتیح الجنان*، تهران، ۱۳۹۱ق؛ کاشانی، عبدالله، *عرایس الجواهر و نفایس الاطایب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ کتیرایی، محمود، *از خشت تا خشت*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ کریاسی راوری، علی، *فرهنگ مردم راور* (دفتر یکم)، تهران، ۱۳۶۵ش؛ گل گلاب، حسین، *گیاه شناسی*، تهران، ۱۳۲۶ش؛ ماسه، هانری، *معتقدات و آداب ایرانی*، ترجمهٔ مهدی روشن ضمیر، تبریز، ۱۳۵۵ش؛ مردانی، مهری، «خرافات و معتقدات»، *فردوسی*، ۱۳۴۸ش، شم ۹۲۹؛ ناصر خسرو، *دیوان*، به کوشش مهدی سهیلی و دیگران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نظامی گنجوی، *خمسه*، به کوشش م. درویش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ هدایت، صادق، «فولکلور یا فرهنگ توده»، *نوشته‌های پراکنده*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ همو، *نیرنگستان*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ همایونی، صادق، *فرهنگ مردم سروستان*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نیز:

Americana; Asiatica; Britannica; Collier's Encyclopedia, New York, 1985; *The Columbia Encyclopedia*, New York, 1950; Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, tr. R. Sheed, London, 1971; GSE; Henning, W.B., «A Grain of Mustard», *Acta Iranica*, Leiden, 1977, vol. XV; Levey, M., *The Medical Formulary or Aqrābādhīn of Al-Kindī*, London, 1966; Nyberg, H.S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974; Pliny, *Natural History*, tr. W.H.S. Jones, London, 1969; Reichelt, H., *Avesta*, Strassbourg, 1911; Schlimmer, J. L., *Terminologie medico-pharmaceutique*, Tehran, 1970.

علی بلوکباشی

إِسْفَنْدیارْ اُغْلی، یا بنی جاندار، از خاندانهای حاکم آسیای صغیر که ۱۷۴ سال (۶۹۰-۸۶۴ق/۱۲۹۱-۱۴۶۰م) بر ایالتهای قسطمونی و سینوپ ــ پافلاگونیهٔ سابق ــ در ساحل غربی دریای سیاه فرمان راندند.

این خاندان همچنین به جاندار اغوللاری (جاندار به معنی محافظ، از مشاغل دربار سلجوقی) نیز مشهورند، اما مورخان عثمانی آنان را به اسفندیار بیک، هشتمین امیر این سلسله که ۴۷ سال فرمان راند، نسبت داده‌اند و اسفندیار اغوللاری یا اسفندیار زادگان (اوزون چارشیلی، «تاریخ...»[1]، I/81؛ «امیرنشینها...»[2]، 127-128) نامیدند؛ چنانکه به قزل احمدلو، منسوب به قزل احمد یازدهمین فرمانروای این خاندان نیز نامبردارند (منجم‌باشی، ۲۹/۳؛ زامباور، ۲۲۴؛ اوزتونا، I/37).

حکومت آنان از آغاز تا انجام با فراز و نشیبهایی همراه بوده است. در آغاز تابع سلجوقیان روم، آنگاه ایلخانان و سپس عثمانیها بودند و به عنوان نمایندگان و گماشتگان خاندان اخیر، و مدتی نیز به طور مستقل حکومت داشتند. قلمرو آنان شامل قسطمونی، سینوپ، سامسون، جانگیری، زُنگول داغ، و چُروم تا غرب رود قزل ایرماق بوده است (همو، I/38). تبار این خاندان به طور دقیق مشخص نیست. برخی آنان را از اغزها و تیرهٔ کایی (همو، I/39) و یا آلایوند (یوجل، 54) می‌دانند،

---

1. *Osmanlı...* 2. *Anadolu...*

اما آنان نسب خود را به خالد بن ولید می‌رسانند (منجم باشی، همانجا). مسلم است که آنان ترکمانانی هستند (یوجل، 55) که به روزگار سلجوقیان، روم را گشودند (ابوالفدا، ۴۳۱).

زمینهٔ تاریخی: در جریان نزاع داخلی میان اعضای خاندان سلجوقیان روم، رکن الدین قلیج ارسلان در ۶۹۱ق/۱۲۹۲م در رأس ترکمانان قسطمونی، بر برادرش مسعود، سلطان سلجوقی شورید (اوزون چارشیلی، همان، 121، «تاریخ»، همانجا) و مسعود با آنکه از گیخاتو فرمانروای مغول کمک نظامی گرفته بود، شکست خورد و اسیر شد (آق‌سرایی، ۱۷۴)، اما نیروی کمکی که دیگر بار گیخاتو به فرماندهی شمس‌الدین یامان جاندار فرستاد، باعث رهایی مسعود شد (اوزون چارشیلی، همانجا؛ آق‌سرایی، ۱۷۵). پس از آن گیخاتو، ناحیهٔ افلانی، در ایالت قسطمونی را به عنوان پاداش به شمس الدین جاندار داد (منجم باشی، ۲۹/۳-۳۰؛ اوزون چارشیلی، همانجاها) و از این پس بنی جاندار در صحنهٔ تاریخ آناتولی در سده‌های ۷-۹ق/۱۳-۱۵م ظاهر شدند. فرمانروایان این خاندان از این قرارند:

۱. شمس الدین یامان (تمر = تیمور) جاندار، بنیادگذار سلسله. از شجره‌نامهٔ مندرج در مقدمهٔ وقف نامهٔ *حلویات سلطانی* مورخ ۸۷۶ق مربوط به اسماعیل بیک جاندار اغلی بر می‌آید که شمس‌الدین جد اعلای این خاندان بوده است (یوجل، 56). واژهٔ تمر (همانجا) و یا تیمور (منجم باشی، همانجا) احتمالاً همان یامان است که در ناحیهٔ افلانی پافلاگونیه به این صورت خوانده شده است (یوجل، همانجا). دربارهٔ جزئیات زندگی و تاریخ درگذشت او آگاهی دقیق در دست نیست، احتمالاً حدود سال ۷۰۸ق/۱۳۰۸م درگذشته است. وی همواره تابع ایلخانان بود (همو، 57-56؛ اوزون چارشیلی، «امیرنشینها»، همانجا).

۲. سلیمان پاشا (حک ۷۰۸؟-۷۴۰ق؟/۱۳۰۸-۱۳۳۹م)، پسر شمس الدین، ملقب به امیرشجاع‌الدین‌غازی (منجم‌باشی، زامباور، همانجاها) و نیز بدرالدین غازی (اوزتونا، همانجا). نخست قسطمونی، آنگاه زعفرانبولی[1] را تسخیر کرد و مرکز حکومت را از افلانی به قسطمونی منتقل ساخت (اوزون چارشیلی، همان، 122؛ یوجل، 58). سپس سینوپ را که مرکز مهم بازرگانی در کرانهٔ دریای سیاه بود، گرفت و طبق یک سنت کهن قلمرو خویش را میان پسرانش تقسیم کرد و ادارهٔ سینوپ را به ابراهیم (ابن بطوطه، ۳۵۷/۱) و زعفرانبولی را به پسر دیگرش علی بیک سپرد (اوزون چارشیلی، همانجا؛ یوجل، 59). هنگام لشکرکشی ابوسعید بهادرخان به آناتولی، در محل قرانبوک به پیشواز وی رفت تا بر فرمانبرداری خود تأکید کرده باشد (آق‌سرایی، ۳۱۱)؛ پس از آن به نام ابوسعید بهادرخان سکه زد و برای خزانهٔ وی مالیات فرستاد (یوجل، 60؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ»، I/82). اما سلیمان پس از درگذشت ابوسعید و تضعیف قدرت ایلخانان، استقلال خود را اعلام کرد و به نام خود سکه زد (یوجل، همانجا). بدین‌سبب، وی را مؤسس اصلی دولت اسفندیار اغلی می‌توان دانست.

سلیمان با همسایگان خود یعنی بیزانس و عثمانی در غرب، جنواییها در دریای سیاه و امیران ترکمن در آناتولی شمالی (تاج‌الدین اغوللاری) روابط بسیار دوستانه داشت (همو، 61). ابن بطوطه هنگام توقف در قسطمونی با سلیمان ــ که او را سلطان سلیمان نامیده است ــ ملاقات کرد و می‌گوید که وی نزدیک به ۷۰ سال عمر داشت و با فقها و صلحا می‌نشست (۳۵۳/۱). سلیمان را مردی دانشمند و دانش دوست (منجم باشی، ۳۰/۳) دانسته‌اند، چنانکه علامه محمود بن مسعود شیرازی کتاب *انتخاب سلیمانی* را که گزیدهٔ ترجمهٔ فارسی *احیاء علوم* غزالی است، به نام او تدوین کرد (اوزون چارشیلی، همان، I/83). سلیمان همچنین ارادت خاصی به خاندان مولانا داشت. عارف چلبی، نوهٔ مولانا، دوبار او را ملاقات کرد و سلیمان هر بار هدایای بسیاری به او داد (یوجل، 60). تاریخ دقیق درگذشت او مشخص نیست (همو، 61).

۳. ابراهیم (د ۷۴۲ق/۱۳۴۱م). پس از درگذشت سلیمان، پسرش ابراهیم که ملقب به غیاث الدین بود و در زمان پدر نیز امارت داشت، زمام امور امیرنشین اسفندیار اغلی را بر عهده گرفت (همو، 66؛ ابن بطوطه، ۳۵۷/۱). بزرگ‌ترین رویداد زمان او، جنگ دریایی با ونیزیها - جنواییها در ۷۴۲ق بود که در آن شمار بسیاری از کشتیهای ونیزیها نابود شد و اسفندیار اغلی قدرت دریایی خود را نشان داد (یوجل، 67-66). ابراهیم را که امیرالمعظم، «صاحب القلم و السیف» و «محب العلماء» می‌نامیدند، پس از فوت در آرامگاه خانوادگی در سینوپ به خاک سپردند (اوزون چارشیلی، «امیرنشینها»، 124؛ یوجل، 67).

۴. یعقوب. پس از ابراهیم، عمویش یعقوب پسر شمس‌الدین به قدرت رسید. دوران حکومت او بسیار کوتاه و آگاهی ما دربارهٔ او بسیار اندک است (اوزتونا، I/39؛ یوجل، همانجا).

۵. عادل بیک (د پیش از ۷۶۳ق/۱۳۶۲م)، پسر یعقوب و پنجمین حکمران خاندان اسفندیار اغلی که به عدل و احسان شهرت داشت (منجم باشی، همانجا). در سکهٔ بدون تاریخ که در قسطمونی ضرب شده، از او با عنوان «امیر العادل» نام برده شده است (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، همانجا). از رویدادهای زمان او نیز آگاهی دقیق در دست نیست. احتمالاً نخستین مهاجرنشین و نمایندگی بازرگانی جنواییها و ونیزیها در زمان او و در سینوپ تأسیس شده است. در این دوره امیرنشینهای آسیای صغیر هنوز تابع ایلخانان بودند (یوجل، 69-68). تاریخ درگذشت او نیز معلوم نیست. با توجه به کتاب *مقتل حسین* که در ۷۶۳ق به نام پسرش بایزید نوشته شده است، می‌توان گفت که احتمالاً قبل از این تاریخ درگذشته است (اوزون چارشیلی، «امیر نشینها»، 125).

۶. بایزید (حک ۷۶۳-۷۸۷ق/۱۳۶۲-۱۳۸۵م)، معروف به کوتوروم (فلج) و ملقب به جلال‌الدین (منجم باشی، همانجا؛ زامباور، ۲۲۴؛

---

1. Safranbolu

اوزون چارشیلی، «تاریخ»، نیز یوجل، همانجاها). دوران حکومت ۲۵ سالهٔ او با رویدادها و فراز و نشیبهای زیادی توأم بوده است. در دریای سیاه با ونیز و جنوا به ستیزه‌جویی پرداخت. با آنکه از گسترش روز افزون قدرت امرای عثمانی در هراس بود، با آنان مناسبات دوستانه برقرار ساخت، اما برای مقابله با حملات احتمالی آنان با امیران محلی دیگر از جمله امیراحمد فرمانروای آماسیه روابط نزدیک برقرار ساخت و او را در جنگ با قاضی برهان الدین، امیر سیواس، یاری کرد (همو، 71-70). دوران حکومت او صحنهٔ رقابت میان فرزندانش نیز بود. بایزید خواهان واگذاری امور کشور به اسکندر پسر کوچکش بود، اما این امر موجب نارضایی و شورش سلیمان، پسر بزرگ او شد که سرانجام برادرش را کشت (اوزون چارشیلی، «امیرنشینها»، 126) و به مراد عثمانی پناهنده شد (همو، «تاریخ»، همانجا). از این رو، میان عثمانیها و اسفندیار اغلی دشمنی پدید آمد و مراد اول نیز سلیمان را به تصرف قسطمونی فرستاد. بایزید شکست خورد و به سینوپ رفت و امیرنشین اسفندیار اغلی به دو شاخه در قسطمونی و سینوپ تقسیم شد (همو، «امیرنشینها»، همانجا).

با آنکه طی جنگهای میان پدر و پسر، قسطمونی چند بار دست به دست شد، اما سرانجام سلیمان با حمایت مراد عثمانی در آنجا استقرار یافت و با برادرزادهٔ او نیز ازدواج کرد. مداخلهٔ پادشاه عثمانی در امور داخلی دولت اسفندیار اغلی مقدمات تسلط عثمانی بر سرزمین این خاندان را فراهم آورد (یوجل، 74-73). بایزید که در خود یارای برابری با عثمانیان نمی‌دید، امیران افلاق را بر ضد ایلدرم بایزید تحریک می‌کرد و به این ترتیب، حملهٔ او را به تعویق می‌انداخت (منجم باشی، ۳۰/۳).

بایزید در ۷۸۷ق درگذشت و در آرامگاه خاندان خود واقع در مسجد علاءالدین در سینوپ به خاک سپرده شد (اوزون چارشیلی، همان، 127؛ یوجل، 74).

۷. سلیمان دوم (حک ۷۸۷-۷۹۵ق/۱۳۸۵-۱۳۹۳م). پس از بایزید، اسفندیار بیک در سینوپ و سلیمان در قسطمونی به حکومت نشستند. سلیمان که با عثمانیها روابط دوستانه داشت، چون دریافت که ایلدرم بایزید خواهان تصرف سراسر آناتولی است و نیز بدان سبب عثمانیها می‌خواستند مراکزی را که بر سر راه تجارت ابریشم تبریز- بورسه قرار داشت و متعلق به اسفندیار اغلی بود، تحت نظارت خویش درآورند (همو، 78، حاشیهٔ 170)، با امیران سیواس و قرامان بر ضد ایلدرم بایزید متحد شد (همانجا)، اما در جنگ با وی کشته شد و قسطمونی به قلمرو عثمانی ضمیمه شد (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، I/84). سلیمان دوم فردی سیاستمدار بود و برای نجات قلمرو خود به هر اقدامی که لازم بود، دست می‌زد (یوجل، 83).

۸. اسفندیار بیک (حک ۷۹۵-۸۴۳ق/۱۳۹۳-۱۴۳۹م)، معروف‌ترین حکمران این خاندان و ملقب به عزالدین (نک: اوزون چارشیلی، همانجا)، سلطان زاده، افتخارالدین (اوزتونا، I/40) و مبارزالدین (همانجا؛ زامباور، همانجا). از جانب مادر به عثمانیان نسب می‌برد (اوزون چارشیلی، همانجا). مقارن تصرف قسطمونی به دست ایلدرم بایزید، او در سینوپ حکومت داشت. در نخستین سالهای حکومتش با ایلدرم بایزید پیمان صلح منعقد ساخت و ناحیهٔ کورمبل[1] مرز میان قلمرو آن دو قرار داده شد (یوجل، 85؛ اوزون چارشیلی، «امیرنشینها»، 129). هنگامی که تیمور به آناتولی لشکر کشید، اسفندیار او را در ارزنجان ملاقات کرد (یوجل، 87) و بر اطاعتش گردن نهاد و هزار اسب بدو پیشکش کرد. تیمور نیز او را بنواخت (ابن عربشاه، ۱۹۴؛ شرف‌الدین، ۸۶۱؛ نظام‌الدین، ۲۶۴) و تمام قلمرو پدرش را بدو باز گرداند (منجم باشی، همانجا؛ کلاویخو، ۱۲۱) و ادارهٔ نواحی جانکیری و قلعه جیق را نیز به او واگذارد (یوجل، 88). اسفندیار نیز سکه به نام تیمور ضرب کرد و توانست قدرت خاندان خود را حفظ کند (همو، 89). وی دوستی با تیموریان را حتیٰ بعد از درگذشت تیمور ادامه داد. نامه‌ای که وی به تاریخ ۸۳۳ق/۱۴۳۰م دربارهٔ استخلاص آذربایجان از ترکمانان و تشویق شاهرخ تیموری برای آمدن به آناتولی نوشت، حاکی از این معنی است. این نامه در راه به دست کسان مراد دوم افتاد (نک: فریدون‌بک، ۲۲۰/۱-۲۲۱؛ *اسناد...*، ۲۵۵-۲۵۷).

اسفندیار پس از درگذشت ایلدرم بایزید و رقابت و مبارزه میان فرزندان وی، سیاست مدبرانه‌ای پیش گرفت. ابتدا به شاهزادگان ضعیف در برابر دیگران کمک کرد و موسیٰ چلبی را که نزد او آمده بود، با احترام پذیرفت (سعدالدین، ۲۴۷). آنگاه با سلطان محمد چلبی که در رأس خاندان عثمانی قرار گرفته، و به جنگ وی به سینوپ آمده بود، صلح کرد و با ضرب سکه و خواندن خطبه به نام وی موافقت کرد (مقریزی، ۴(۱)/۳۶۹). سپس سلطان را در جنگ با قرامانیان یاری داد (روملو، ۷۸) و پسرش قاسم بیک را به کمک او فرستاد (سعدالدین، ۲۸۴؛ یوجل، 92-91). در ۸۱۹ق/۱۴۱۶م هنگام لشکرکشی به افلاق نیز محمدچلبی را یاری کرد (اوزون چارشیلی، «امیرنشینها»، 130). اما در بازگشت از این جنگ پادشاه عثمانی بخشی از قلمرو اسفندیار اغلی، شامل کانقری (جانکیری)، قلعه جیق و طوسیه را به قاسم بیک داد (سعدالدین، ۲۸۶). پس از درگذشت محمد، اسفندیار بیک با مراد دوم سلطان عثمانی روابط دوستانه برقرار ساخت و نوه‌اش، دختر ابراهیم، را به ازدواج مراد درآورد (یوجل، 96؛ سعدالدین، ۳۲۰) و تابعیت عثمانیان را پذیرفت (منجم باشی، ۳۱/۳). این دوستی مجدداً با پیوند زناشویی استحکام یافت. مراد دوم یکی از خواهرهایش را به ازدواج قاسم بیک (سعدالدین، ۳۲۱) و دیگری را بـه ازدواج ابراهیم ـــ پدر زنش ـــ درآورد (یوجل، همانجا). اسفندیار در ۸۴۳ق درگذشت و در آرامگاه خانوادگی در سینوپ به خاک سپرده شد.

۹. ابراهیم (حک ۸۴۳-۸۴۷ق/۱۴۳۹-۱۴۴۳م). پس از اسفندیار پسرش ابراهیم حکومت یافت. از رویدادهای زمان فرمانروایی او آگاهی بسیاری در دست نیست. همین قدر می‌توان گفت که وی به سبب

---

1. Kıvrımbel

خویشاوندی نزدیک با خاندان عثمانی از احترام فوق العاده‌ای برخوردار بود. از برخی وقف‌نامه‌های منسوب به پسرش اسماعیل دانسته می‌شود که وی تاج الدین لقب داشته است (همو، 99). ابراهیم نیز در سینوپ در آرامگاه خانوادگی به خاک سپرده شد (اوزون چارشیلی، همان، 134-133).

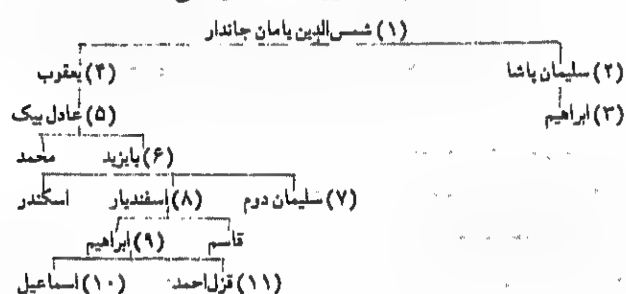
۱۰. **ابوالحسن اسماعیل** (حک ۸۴۷-۸۶۴ق/۱۴۴۳-۱۴۶۰م)، پسر ابراهیم و ملقب به کمال الدین (زامباور، ۲۲۴) که پس از پدر به فرمانروایی رسید. در آغاز، برادرش قزل احمد بر او شورید، اما کاری از پیش نبرد و به عثمانی پناهنده شد و مورد حمایت محمود پاشا صدراعظم عثمانی قرار گرفت (منجم باشی، همانجا؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ»، I/83). سلطان محمد فاتح در لشکرکشی به طرابوزان از اسماعیل یاری خواست و تعمیر کشتیها را در سینوپ به او سپرد (همو، «امیرنشینها»، 135). وی نیز بهترین سربازان خود را به فرماندهی پسرش حسن به کمک سلطان محمد فرستاد، اما چون حسن به آنکارا رسید، عثمانیها او را توقیف کردند و از اسماعیل خواستند که سینوپ را به آنان دهد (تانسل، 257). اسماعیل چون یارای مقاومت در خود نمی‌دید، قلعهٔ شهر سینوپ را تسلیم کرد. سلطان محمد نیز او را با احترام پذیرفت و ادارهٔ نواحی ینی‌شهر، اینه‌گول و یارحصار را به اسماعیل، و بولو را به پسرش حسن داد (سعدالدین، ۴۷۶؛ تانسل، 258). اسماعیل پس از چندی به درخواست خود به روم ایلی رفت و در همانجا درگذشت (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، I/88). مداخلهٔ اسماعیل در اتحاد اروپاییها بر ضد حاکمیت عثمانی، تهدید راه بازرگانی تبریز - توقات - بورسه و اهمیت بندر سینوپ از علل عمدهٔ حملهٔ عثمانیها به قلمرو اسفندیار اغلی است (یوجل، 109).

اسماعیل بیک در میان فرمانروایان خاندان اسفندیار اغلی مردی دانشمند و دانش دوست به شمار می‌فت و کتاب *حلویات شاهی* را در ۷۸ باب در فقه نوشت. دانشمندانی مانند فتح شیروانی و سید علی عجمی در دستگاه او خدمت می‌کردند. همچنین آثار خیریهٔ بسیاری مانند مسجد، مدرسه، کاروانسرا و منبع آب در قسطمونی و سینوپ از او به یادگار مانده است (اوزون چارشیلی، «امیرنشینها»، 139-138).

۱۱. **قزل احمد** (حک: ۸۶۴-۸۶۶ق/۱۴۶۰-۱۴۶۲م)، ملقب به جلال‌الدین و آخرین فرمانروای اسفندیار اغلی. وی که با کمک دولت عثمانی امارت قسطمونی را به دست آورده بود (تانسل، همانجا)، در لشکرکشی سلطان محمد فاتح به طرابوزان در ۸۶۵ق همراه سلطان بود، اما هنگام بازگشت از آنجا قلمروش مصادره شد (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، I/89؛ «امیرنشینها»، 137) و خود به حکومت موره منصوب شد و بدین‌سان، حکومت سلسلهٔ اسفندیار اغلی به پایان رسید. اما افراد این خانواده بعدها در دستگاه عثمانی به مقامهای مهم دولتی رسیدند (منجم باشی، تانسل، همانجاها). احمد که قلمروش از دست رفته بود، از رفتن به جزیرهٔ موره خودداری کرد. ابتدا نزد ابراهیم قرامانی رفت (همو، 259) و سپس در آذربایجان نزد اوزون حسن آق قویونلو پناهنده شد (کمال پاشازاده، ۲۰۶/۷-۲۰۷). پس از درگذشت سلطان محمد فاتح، هنگام فرمانروایی بایزید دوم به آناتولی بازگشت و ایالت بولو به او داده شد (همانجا).

افراد این خاندان به دانش دوستی و ادب پروری معروفند. تدوین کتاب *انتخاب سلیمانی* توسط محمود شیرازی، نوشتن تفسیر *قرآن کریم* به زبان ترکی به نام *جواهر الاصداف* به دستور اسفندیار بیک، همچنین کتابهای مثنوی *مقتل حسین*، *معراج‌نامه*، *خلاصة الطب*، *رسالهٔ منجیه* در قرائت سبعه، *معیار الاخیار و الاشرار* در تصوف تألیف یونس بن خلیل و *مفتاح النور و خزائن السرور* در بیماریهای چشم اثر خلیل بن مؤمن سینوپی از جمله آثاری است که در روزگار حکومت آنان ترجمه و تألیف شد (اوزون چارشیلی، همان، 143-142، «تاریخ»، همانجا).

نسب‌نامهٔ امیران اسفندیار اغلی



مآخذ: آق‌سرایی، محمد، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن بطوطه، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ابن عربشاه، احمد، *زندگانی شگفت آور تیمور*، ترجمهٔ محمدعلی نجاتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ زامباور، *معجم الانساب*، ترجمهٔ زکی محمدحسن و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۹۸۰م؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۰م؛ فریدون بک، احمد، *منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۴ق؛ کلاویخو، روی، *سفرنامه*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ کمال پاشازاده، *تواریخ آل عثمان*، به کوشش شرف‌الدین توران، آنکارا، ۱۹۵۴م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ منجم باشی، احمد، *صحائف الاخبار*، ترجمهٔ احمدندیم، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Öztuna, Y., *Büyük Türkiye tarihi*, Istanbul, 1983; Tansel, S., *Osmanlı kaynaklarına göre Fatih Sultan Mehmed'in siyasî ve askerî faaliyeti*, Ankara, 1985; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1969; id, *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982; Yücel, Y., *Çoban - Ogulları, Candar-Ogulları beylikleri*, Ankara, 1980.

علی‌اکبر دیانت

آسَفی، یا آسْفی، نک: آسفی.

اِسْفیجاب، نک: اسپیجاب.

اِسِک، شهری در سرزمین تاریخی اسلاونیا در شرق جمهوری کرواسی. نام این شهر در زبان صربو-کروات به صورت

اُسی‌یک[1]، در زبان مجاری اسک[2]، در آلمانی اِسیگ و در ترکی اوسک[3] آمده است (EI² ؛ لطفی پاشا، ۴۱۴؛ پچوی، ۱۵۲/۱؛ صولاق زاده، ۴۵۳؛ اولیا چلبی، ۱۷۸/۶؛ راسم، ۲۱۷/۱؛ اوزون چارشیلی، /II, 481-480). این نام را به صورت اِصیک (بستانی، ۷۴۶/۳) نیز نوشته‌اند. در زبان روسی صورت صربو ـ کروات این نام پذیرفته شده است («فرهنگ...[4]»، 942). این شهر که در کنار رود دراوا از شاخه‌های دانوب واقع شده است، تا ۱۹۱۹م تابع مجارستان بود و از آن پس به جمهوری یوگسلاوی پیوست (EI²) و پس از تأسیس جمهوری فدراتیو کرواسی، تابع آن شد («فرهنگ»، همانجا).

جمعیت اسک در ۱۹۵۳م، ۵۷٬۳۰۰ نفر (BSE², XXXI/281)، در ۱۹۶۴م، ۸۰ هزار (بروکهاوس، ذیل اسگ[5])، در ۱۹۷۳م، ۹۶ هزار (BSE³ , XVIII/557) و در ۱۹۸۱م، ۱۰۴ هزار نفر بوده است («فرهنگ»، همانجا).

از این شهر نخستین بار در جریان جنگ دولت عثمانی با مجارها یاد شده است (EI²). در مآخذ عهد عثمانی علاوه بر شهر (نک: اولیا چلبی، همانجا)، از قلعهٔ اوسک نیز در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م یاد شده است (پچوی، صولاق‌زاده، همانجاها؛ اولیاچلبی، ۱۸۰/۶). در عهد فرمانروایی سلطان سلیمان قانونی (۹۲۶-۹۷۴ق/۱۵۲۰-۱۵۶۶م)، ابراهیم پاشا وزیر اعظم و بیگلربیگ روم ایلی در ۹۳۲ق/۱۵۲۶م حملهٔ وسیعی را به مجارستان آغاز کرد. سپاهیان عثمانی نخست به سیرمیوم[6] که مجارها آن را سرمسگ[7] می‌نامیدند، حمله بردند. پائول توموری فرمانده سپاه مجارستان کوشید تا لشکریان عثمانی را کنار رود دراوا متوقف کند، ولی ترکان پس از تصرف قلعهٔ ایلوق در شوال ۹۳۲/ژوئیهٔ ۱۵۲۶م شهر و قلعهٔ اسک را به سهولت تصرف کردند. ابراهیم پاشا پلی بر رود دراوا احداث کرد که سلطان سلیمان در ذیقعدهٔ همان سال از آن گذشت. لشکریان عثمانی با گذر از پل تا مُهاچ[8] پیش رفتند. مجارها گرچه پس از تصرف قلعهٔ اسک در صدد مقابله برآمدند، ولی طرفی نبستند (اوزون چارشیلی، II/323؛ صولاق‌زاده، همانجا؛ EI² ؛ هامر پورگشتال، ۹۸۹/۲).

گذرگاه نزدیک اسک که در بخش بالای رود دراوا قرار داشت، تا یک قرن و نیم از پایگاههای عمدهٔ سپاه عثمانی برای حمله به مجارستان بود. حملات بعدی ترکان به مجارستان در سالهای ۱۵۲۹م، ۱۵۳۲م، ۱۵۴۱م و ۱۵۴۳م روی داد (EI²). در ۹۷۴ق/۱۵۶۶م در جریان لشکرکشی به سیگتوار[9] نیز پلی دائم بر روی رود دراوا احداث شد (همانجا). قلعهٔ اسک میان سپاهیان عثمانی از یک سو و اتریش ـ مجارستان از سوی دیگر گاه دست به دست می‌شد. در شعبان ۱۰۹۵/ ژوئیهٔ ۱۶۸۴ بکری مصطفیٰ پاشا که از برابر نیروهای اتریش گریخته بود، شهرها و قصبه‌های موجود میان دو رود تونا و دراوا را بدون دفاع به‌دشمن باز گذاشت و خود را به‌حوالی اسک رسانید (اوزون چارشیلی، III(1)/461). وی در رمضان همان سال اسک را نیز رها کرد (همو، III(1)/462). نیروهای اتریش در ذیقعدهٔ ۱۰۹۸ با استفاده از شورش در سپاه عثمانی تا حومهٔ اسک پیش تاختند (همو، III(1)/472,473). در اوایل سال ۱۰۹۹ق/۱۶۸۷م اسک به تصرف نیروهای اتریش ـ مجارستان درآمد و از تابعیت دولت عثمانی منتزع شد (EI² ؛ اوزون چارشیلی، III(1)/509). در ۱۱۰۲ق/۱۶۹۰م سپاه تاتار از رود ساوا گذشت و تا حوالی اسک پیش آمد. سپس توپال حسین پاشا بیگلربیگ بوسنی قلعهٔ اسک را محاصره کرد و آسیب فراوان بدان وارد آورد، ولی به تصرف آن توفیق نیافت (همو، III(1)/528).

به نوشتهٔ پچوی در ۹۳۶ق/۱۵۳۰م قلعهٔ اسک در جریان جنگ با خاک یکسان شد، ولی به هنگام سفر سلطان سلیمان قانونی بار دیگر آباد گردید و کاخی برای سلطان عثمانی ساخته شد (۱۵۲/۱-۱۵۳).

اولیا چلبی (۱۷۸/۶) بنای شهر اسک را که با عنوان قصبه از آن یاد کرده است، منتسب به ماتیاش (ماتیاس) پادشاه مجارستان دانسته است. محتمل است که منظور وی ماتیاش هونیادی[10] پادشاه مجارستان (۱۴۵۸-۱۴۹۰م) بوده باشد که در راه وحدت کشورش کوشید و با امپراتوری عثمانی به مبارزه برخاست (نیز نک: BSE³, XV/515).

اولیا چلبی ضمن شرح قلعهٔ اسک، مکان آن را زمینی پهناور و مسطح ذکر کرده است و دژ آن را شامل دو بخش: قلعهٔ داخلی و قلعهٔ میانی نوشته است. بیرون قلعهٔ میانی که برخی آن را قلعهٔ خارجی ترجمه کرده‌اند، شهری به نام واروش وجود داشت (۱۸۰/۶؛ EI²). وی این شهر را دارای ۴۰۰ خانهٔ چوبی و پاکیزه نوشته که در بنای آن سنگ به کار نرفته است (۱۸۲/۶-۱۸۳). همو می‌نویسد که سلطان سلیمان کلیسای قدیم شهر اسک را به مسجد بدل کرد و این مسجد به نام او نامیده شد. وی ضمن اشاره به دیگر مساجد، از مسجد قاسم پاشا نام برده، و تاریخ بنای آن را ۹۶۶ق/۱۵۵۹م نوشته است؛ همچنین به مسجد مصطفیٰ پاشا اشاره نموده، آن را مسجدی روشن در محل پر ازدحام چهارسو تصویر کرده است (۱۸۳/۶). در کویهای شهر جمعاً ۴۰ مسجد و ۴ دارالتدریس وجود داشته که یکی از آنها مدرسهٔ مصطفیٰ پاشا بوده است. وی شمار دکانهای شهر را ۲۰۰ باب نوشته که انواع کالاهای هندی، ایرانی و عرب را به خریداران عرضه می‌کردند (۱۸۴/۶).

پلی که پیش‌تر از آن یاد شد، به فرمان سلیمان قانونی بر روی زورقها احداث شده بود. در دو سوی پل پناهگاههایی ویژهٔ افراد سپاه عثمانی وجود داشت. این پناهگاهها، ویژهٔ پیادگان سپاه عثمانی بود (هامر پورگشتال، ۹۸۹/۲؛ EI²). مأمورانی در این پناهگاهها می‌نشستند و از بازرگانانی که آمد و شد می‌کردند، باج می‌گرفتند. شب هنگام پل با زنجیر بسته می‌شد (اولیا چلبی، ۱۸۷/۶-۱۸۸). در منابع غربی از پل اسک به‌عنوان‌هنری چشمگیر درصنعت پل‌سازی‌یادشده‌است (EI²). اولیا چلبی می‌نویسد که دو ارابه می‌توانستند در کنار یکدیگر از پل

1. Osijek 2. Eszek 3. Ösek 4. *Sovetskiĭ...* 5. Esseg 6. Sirmium 7. Szerémseg 8. Mohács
9. Szigetvár 10. Matyás Hunyadi

بگذرند (۱۸۸/۶). طول پل را ۱۰۰ '۳ قدم نوشته‌اند که یک اسب سوار ظرف یک ساعت و نیم می‌توانسته است از آن بگذرد (هامر پورگشتال، ۲۶۸۸/۴؛ EI^2). در دو سوی رود سنگرهای نظامی به منظور محافظت از پل ساخته شده بود. این پل در ۱۶۶۴م از سوی مجارها به آتش کشیده شد، ولی ترکان آن را از نوساختند. بار دیگر ژنرال لِسلی در ۱۶۸۵م بخشی از پل را که در سمت باتلاقها بود و نیز قسمتی از شهر اسک را به آتش کشید و آن را از سپاهیان عثمانی باز پس گرفت (EI^2؛ هامر پورگشتال، همانجا). در ۱۶۸۷م اسک بار دیگر به تصرف ترکان درآمد، ولی دیری نپایید (EI^2).

به نوشتهٔ اولیا چلبی زبان مردم اسک مجاری بوده است (۱۷۸/۶؛ EI^2). همو می‌افزاید که در شهر کاروانسرایی وجود نداشت، ولی در خانه‌های اکابر و اعیان شهر گشاده بود و مسافران را به میهمانی می‌پذیرفتند. وی همچنین از نهرهای آب زلال یاد کرده، و اسک را شهری بس آباد نوشته است (۱۸۰/۶، ۱۸۴).

شهر اسک مرکز تقاطع راههای آهن، شوسه و آبی رودخانه‌ای است. این شهر یکی از مراکز اقتصادی و فرهنگی اسلاونیا، و دارای صنایع تهیهٔ مواد خوراکی، چرم سازی، پارچه‌بافی، مصالح ساختمانی، تولید دستگاههای بافندگی و کشاورزی، صنایع شیمیایی، چوب بری، مبل سازی، کبریت سازی، کاغذ سازی، تهیهٔ پارچه‌های کتانی، صنایع الکترونیک و جز آنهاست (BSE^2, XXXI/281; BSE^3, XVIII/557).

مآخذ: اولیا چلبی، *سیاحت نامه*، استانبول، ۱۳۱۸ق؛ بستانی، بطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م؛ پچوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ راسم، احمد، *عثمانلی تاریخی*، استانبول، ۱۳۲۶-۱۳۲۸ق؛ صولاق‌زاده، محمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۷ق؛ لطفی پاشا، *تواریخ آل عثمان*، استانبول، ۱۳۴۱ق؛ هامر پورگشتال، ی.، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، تهران، ۱۳۶۷-۱۳۶۸ش؛ نیز:

Brockhaus; BSE^2; BSE^3; EI^2; *Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar*, Moscow, 1987; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.

عنایت‌الله رضا

اِشکاف، ناحیه‌ای در نزدیکی رود نهروان، میان بغداد و واسط. ابن خردادبه اسکاف و نهروان سفلیٰ را یکی از بخشهای (طسوج) پنجگانهٔ استان «بازیجان خسرو» در خاور دجله برمی‌شمارد (ص ۶). قدامة بن جعفر این استان را «آرندین کِرْد» نامیده است (ص ۲۳۵؛ نیز نک: لسترنج، 80).

اسکاف به دو بخش علیا و سفلیٰ تقسیم می‌شده است (ابن فقیه، ۲۱۰؛ مقدسی، ۳۷). در برخی منابع، اسکاف علیا به‌سبب آنکه گروه کثیری از بنی جُنَید در آنجا سکنیٰ داشته‌اند، اسکاف بنی جنید خوانده شده است (ابن خردادبه، ۶-۷؛ مسعودی، ۵۳؛ ابن حوقل، ۲۳۳/۱؛ *حدود العالم*، ۱۵۲؛ یاقوت، *المشترک*، ۲۳). رود نهروان پس از آبیاری زمینهای بغداد از کنار اسکاف عبور می‌کرده، و سپس در ناحیهٔ جَرجَرایا به دجله می‌ریخته است (مسعودی، همانجا؛ اصطخری، ۶۰). به‌گفتهٔ یاقوت، در روزگار سلجوقیان با از میان رفتن نهروان، اسکاف نیز از میان رفته (*بلدان*، ۲۵۲/۱)، ولی ویرانه‌های آن مدتها پابرجا بوده است.

اسکاف خاستگاه دانشمندان بسیار از جمله گروهی از محدثان بوده است (سمعانی، ۲۳۴/۱-۲۳۵). با توجه به اینکه بسیاری از منسوبان به اسکاف در خراسان شهرت داشته‌اند، چنین پیداست که در گذشته‌های دور، گروهی از ساکنان اسکاف به خراسان مهاجرت کرده‌اند. از مشهورترین آنان می‌توان ابوجعفر اسکافی، متکلم معتزلی سدهٔ ۳ق را نام برد که فرقه‌ای از معتزلیان به نام «اسکافیه» به او منسوب شده‌اند (همانجا؛ قاضی عبدالجبار، ۲). همچنین می‌توان به ابوالقاسم علی بن محمد اسکافی نیشابوری دبیر آل سامان (نک: هـ د، اسکافی، ابوالقاسم) و ابوحنیفهٔ اسکافی (هـ م)، شاعر، ادیب و فقیه سدهٔ ۵ق اشاره کرد.

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به‌کوشش محمد جابر عبدالعال حسینی، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ *حدود العالم*، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به‌کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ قاضی عبدالجبار، *فرق و طبقات المعتزلة*، به‌کوشش علی سامی نشار و عصام‌الدین محمدعلی، اسکندریه، ۱۹۷۲م؛ قدامة بن جعفر، «الخراج»، همراه *المسالک و الممالک* ابن خردادبه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به‌کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، به‌کوشش ف. ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶م؛ نیز:

Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

مژگان نظامی

اِشکافی، نک: ابوحنیفهٔ اسکافی.

اِشکافی، ابوجعفر محمدبن عبدالله، متکلم پرآوازه و تشیع‌گرای مکتب معتزلهٔ بغداد (د ۲۴۰ق/۸۵۴م). با اینکه نیاکانش اهل سمرقند بودند (ابن ندیم، ۲۱۳)، او را ظاهراً به واسطهٔ اقامت در اسکاف، اسکافی خوانده‌اند. اسکاف نام ناحیه‌ای از نهروان بود که بین بغداد و واسط قرار داشت (یاقوت، ۲۵۲/۱؛ سمعانی، ۲۳۴/۱).

سال تولد اسکافی همچون دیگر جزئیات زندگیش روشن نیست و دانسته‌های ما از سرگذشت وی به اشاره‌های جسته گریخته‌ای محدود می‌شود که در لابه‌لای روایتهای منابع تاریخی و کلامی به‌چشم می‌خورد. ظاهراً در جوانی به علم کلام علاقه‌مند می‌شود و در حوزهٔ درسی متکلمان به فراگیری این علم می‌پردازد. دیری نمی‌پاید که پدر و مادرش به سبب تنگی معیشت، او را وادار می‌کنند که درس و بحث را کنار گذاشته، به پیشهٔ خیاطی بپردازد. اما جعفر بن حرب (د ۲۳۶ق/۸۵۰م) متکلم نامبردار مکتب بغداد که به استعداد او پی برده بود، محروم ماندن وی را از تحصیل برنتافت و با پرداخت مقداری پول به خانواده‌اش به طور ماهیانه، شرایط ادامهٔ تحصیل را برای اسکافی فراهم کرد (ابن ندیم، همانجا). از جمله‌های ستایش آمیزی که ابن ندیم (همانجا)

دربارهٔ اسکافی به کار برده، چنین بر می‌آید که در دانش اندوزی و کسب کمالات پیشرفت حیرت انگیزی داشته است.

اسکافی از قرار معلوم در دوران خلافت معتصم عباسی (۲۱۸-۲۲۷ق/۸۳۳-۸۴۲م) شهرت و اعتباری یافته بود، چرا که معتصم او را به دربار پذیرفته بود و احترام بسیاری برایش قائل بود، چندانکه وقتی اسکافی در مجلس معتصم سخن می‌گفت، همه خود را موظف می‌دانستند که تا پایان سخنرانی خاموش بمانند (همانجا). معتصم به پسر او ابوالقاسم جعفر نیز عنایت داشت و او را که در فن دبیری دستی داشت، به ریاست یکی از دیوانهای خویش گمارد. ابن ندیم کتابی را با عنوان *المعیار و الموازنة* به ابوالقاسم نسبت داده است (همانجا). برخی روایتها نشان می‌دهند که اسکافی تا واپسین سالهای عمرش همچنان این اعتبار را حفظ کرده بود (ابن مرتضیٰ، *طبقات*...، ۷۸-۷۹).

اسکافی همچون دیگر متکلمان هم روزگارش به بحث و مناظره با سایر متکلمان می‌پرداخت. حسین بن علی کرابیسی، سکاک ــ که یکی از یاران هشام بن حکم بود ــ و ابوعفان فارقی از کسانی بودند که با ویٰ مناظره‌ها داشته‌اند (ابن ندیم، ۲۲۰، حاشیه؛ خیاط، ۱۴۲؛ خطیب، ۴۱۶/۵). ظاهراً مناظره‌های اسکافی با سکاک متکلم شیعی در چندین نوبت انجام شده بود، چرا که متن این گفت‌وگوها در کتابی با عنوان *مجالس* جمع آوری شده بود (نک: خیاط، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، «فضل...»، ۲۸۵؛ نیز نک: ابن ابی الحدید، ۱۳۲/۱۷-۱۳۳). اسکافی را بر اساس طبقه‌بندی اعتزالیان، در طبقهٔ هفتم جای داده‌اند (همانجا؛ ابن مرتضیٰ، *المنیة*...، ۲۸). ناگفته نماند که این طبقه‌بندی ساختگی است، چرا که قاضی عبدالجبار و برخی دیگر از اعتزالیان کوشیده‌اند تا پیشینهٔ فرقهٔ معتزله را به بزرگان دین که پیش از واصل بن عطا می‌زیستند، برسانند؛ چنانکه خود واصل را در طبقهٔ چهارم جای داده‌اند (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۱۴-۲۳۴؛ نیز نک: هد، ابوالهذیل علاف). بدین قرار اسکافی در واقع به طبقهٔ چهارم معتزله تعلق دارد.

آثار: ۱. *ابطال قول من قال بتعذیب الاطفال*؛ ۲. *اثبات خلق القرآن*؛ ۳. *الاشربة*؛ ۴. *البدل*؛ ۵. *بیان المشکل علی برغوث*؛ ۶. *التمویه نقض کتاب الحفص*؛ ۷. *جمل قول اهل الحق*؛ ۸. *الرد علی المشبهة*؛ ۹. *الرد علی من انکر خلق القرآن*؛ ۱۰. *الشرح لاقاویل المجبرة*؛ ۱۱. *العطب*؛ ۱۲. *کتاب علی حسین*، در استطاعت؛ ۱۳. *کتاب علی النظام*، دربارهٔ اینکه یک فعل از دو طبیعت مختلف صادر می‌شود؛ ۱۴. *کتاب علی هشام*؛ ۱۵. *فضائل علی (ع)*؛ ۱۶. *القاضی بین المختلفة*؛ ۱۷. *اللطیف*؛ ۱۸. *ما اختلف فیه المتکلمون*؛ ۱۹. *المخلوق علی المجبرة*؛ ۲۰. *المقامات*، در فضایل علی (ع)؛ ۲۱. *النعیم*؛ ۲۲. *النقض لکتاب الحسین النجار*؛ ۲۳. *نقض کتاب ابن شبیب*، در وعید؛ ۲۴. *نقض العثمانیة* (ابن ندیم، ۲۱۳؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۱۹۵؛ ابن ابی‌الحدید، ۷۳/۴، ۳۵/۷-۳۶).

نقض العثمانیه ردیه‌ای است که اسکافی بر کتاب *عثمانیهٔ* جاحظ نوشته بود. از متن این رساله ظاهراً جز آنچه ابن‌ابی الحدید در جاهای مختلف شرح *نهج البلاغه* از آن نقل کرده، در دست نیست و تنها نسخهٔ شناسایی شدهٔ آن (مرکزی، ۲۱۶۲/۱۱) نیز بر گرفته از همین کتاب است. دو گردآوری از *نقض العثمانیه* بر مبنای منقولات ابن ابی الحدید صورت گرفته، و به چاپ رسیده است: ۱. ضمیمهٔ *العثمانیهٔ* جاحظ که در ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م در قاهره به‌کوشش عبدالسلام‌هارون‌منتشر شده است، ۲. در مجموعهٔ *رسائل* جاحظ که به کوشش حسن سندوبی به سال ۱۳۵۲ق در قاهره چاپ شده است. ردیه‌های دیگری نیز بر کتاب *عثمانیهٔ* جاحظ نوشته‌اند و جالب اینجاست که خود جاحظ نیز ردیه‌ای بر این رساله دارد (ابن ندیم، ۲۱۰؛ غُریفی، ۴۵-۴۶).

گفتنی است که محمدباقر محمودی در ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م در بیروت کتابی با عنوان *المعیار و الموازنة* و به نام اسکافی منتشر کرده است، اما هیچ دلیل موجهی در دست نیست تا انتساب این کتاب را به اسکافی درست بدانیم، چرا که اولاً ابن ندیم این عنوان را از آثار فرزند اسکافی دانسته، و ثانیاً محمودی در مقدمهٔ کتاب نه از مشخصات نسخه سخنی گفته، و نه حتیٰ یک دلیل برای صحت انتساب این کتاب به اسکافی ذکر کرده است.

عقاید : دشواریهای بررسی اندیشه‌های آن دسته از متکلمان سده‌های ۲ و ۳ق که آثارشان برجای نمانده، این است که محقق باید بر اساس بخشهایی پراکنده از عقاید آنان که در منابع باقی مانده، طرحی از جانب خود بیندیشد و اندیشه‌های آنان را در قالب آن طرح بازسازی نماید، همچون کوزهٔ شکسته‌ای که چند تکه از آن برجای مانده است و برای یافتن طرح آن باید تکه‌های دیگر را حدس زد (نک: فان اس، ۱۷۴). در اینجا نیز برای بازسازی عقاید کلامی اسکافی روایتهایی را که از نوشته‌های او برجای مانده، در مجموعهٔ الٰهیات عدل باورانهٔ معتزله طرح و بررسی می‌کنیم:

توحید: اسکافی همچون عموم معتزله در مورد مفهوم و ادراک هستی خداوند بر آن بود که هر انسانی ذاتاً و بالطبع آن را از آغاز تولد با خود دارد. البته این دیدگاه در تاریخ اندیشه، تلقی تازه‌ای نبود و در تعلیمات حکیمان رواقی دربارهٔ خداوند چنین نظری وجود داشت. به هر حال برای معتزلیانی چون اسکافی افزون بر این آگاهی و معرفت فطری به وجود خداوند، وحی نیز باعث تقویت و تأیید مفهوم وجود خدا در انسان می‌گردید (بغدادی، *اصول الدین*، ۲۱۰-۲۱۱، ۲۵۶-۲۵۸؛ فان اس، ۱۷۵-۱۷۷). بدین ترتیب، میان دو معرفت نخستین و دومین فرق وجود داشت. معرفت نخستین در سرشت هر انسان نهفته است و برای دسترسی به آن نیازی به وجود پیامبران نیست. این معرفت را در آن زمان «ضروری» و یا به عبارتی «فطری» می‌نامیدند (همانجاها). معرفت دوم، بر خلاف آن، در نتیجهٔ اعتقادات دینی حاصل می‌شود و به وسیلهٔ وحی به معرفت اول ضمیمه می‌گردد. در مراحل بعدی که انسان استقلال فکری به دست می آورد، پرداختن به تفکر در اختیار خود اوست و در واقع مکلف و موظف است که فکر کند. از طرفی چون این تفکر در اختیار خود انسان است، می‌توان گفت که در برابر رفتارها و

کارهایش مسئول است. ابوالهذیل علاف معتقد بود که انسان به طور طبیعی و در سرشت خود به خدا آگاه است، اما در کنار این خدا آگاهی، وقتی به بلوغ فکری می‌رسد، باید بکوشد که اعتقادات دینی (= معرفت دوم) را به تفصیل بی‌هیچ درنگی به دست بیاورد. به عبارت دیگر باید دربارهٔ آنچه در *قرآن* آمده، به اندیشه بپردازد و در صورت تخلف از این امر گناهکار است (همانجاها). اسکافی همچون دیگر متکلمان مشهور بغداد با اینکه نظر ابوالهذیل را در مورد مکلف بودن به چنین معرفتی پذیرفته بود، اما بر خلاف وی بر آن بود که معرفتهای اکتسابی جز با صرف وقت، دقت و اندیشه به دست نمی‌آید و نمی‌توان بدون دادن مهلت و زمان فکر کردن به مکلف، او را برای به دست آوردن چنین شناختهایی تکلیف کرد (همانجاها).

نکتهٔ دیگر آنکه اساساً تلقی معتزله از ذات خداوند، عدل، صفات و افعال او با تلقی اصحاب حدیث و سپس اشاعره (هم) تفاوتی جوهری دارد. ازنظر اصحاب‌حدیث که‌تعقل در الٰهیات‌را بی‌اعتبار‌دانسته،و‌به چیزی جز نقل اعتمادی نداشته‌اند، خداوند یکسره رنگی انسانی دارد و فی الجمله در اندیشه‌های آنان نسبت به خداوند مسألهٔ انسان‌وارانگاری موج می‌زند. همه چیز و همه کس اسیر پنجهٔ قضا و قدرند، چه خدا همه چیز را از ازل مقدر کرده، و ریز و درشت برنامهٔ زندگی هر انسانی به خامهٔ تقدیر ثبت شده است و هیچ کس نمی‌تواند ذره‌ای از آنچه برایش مقدر گردیده، تخلف بورزد. در اینجا اختیار و مسئولیت انسان رنگی ندارد (ابن ابی یعلی، ۱/۲۴-۳۱، ۲/۲۹۳-۳۰۳). معتزله که عقل مداری را تنها اساس و معیار اندیشه‌های دینی و کلامی می‌دانند، تلقیشان از خداوند در واقع یکسره در مقابل آن باور قرار دارد. توحید معتزله در واقع توحیدی تنزیهی است و با جمله‌های سلبی بیان می‌شود و اختیار انسان را حفظ می‌کند. اسکافی نیز همگام و همسو با دیگر اعتزالیان به چنین نگرشی باور دارد و عنوان ردیه‌ای که برضد تشبیه گرایان نوشته بود، گویای همین معناست (نک: خیاط، ۵ - ۸؛ قاضی عبدالجبار، *شرح...*، جم).

در اندیشه‌های اسکافی در باب توحید، «خدا محوری» بیش از هر عنصر دیگر نقش دارد. به گمان اسکافی، غیر از کارهایی که انسان با توانایی خدادادی به اختیار و انتخاب خویش انجام می‌دهد، همهٔ رویدادهای جهان آفرینش از خداوند نشأت می‌گیرد. از سخنان او در این باره چنین پیداست که قاعدهٔ علیت را منکر است و افعالی را که از طبایع اشیاء سر می‌زند، مستقیماً به آفرینش الٰهی نسبت می‌دهد. او تصریح می‌کند که ممکن است هیزم و آتش مدتها در کنار هم باشند، بدون اینکه خدا افروختن و سوختن را بیافریند؛ یا سنگ در وسط آسمان و زمین ثابت باشد، بدون اینکه «افتادن» از سوی خدا آفریده شود (اشعری، *مقالات...*، ۳۱۳). البته تأثیر اندیشه‌های ابوالهذیل علاف در این مورد بر اسکافی کاملاً آشکار است.

نکته اینجاست که در تاریخ اندیشه‌های کلامی، اندیشه‌هایی از این دست را بدون هیچ اشاره‌ای به اعتزالیان، به اشاعره نسبت می‌دهند (نک: هد، اشاعره). نظر اسکافی همچون سایر متکلمان در باب پیدایش جهان هستی این است که جهان آفرینش آغازِ زمانی دارد و به اصطلاح مناط نیاز شیء را به آفرینش، «حدوث» می‌داند. البته او بر خلاف ابوالهذیل علاف به این قاعدهٔ کهن که هر چه آغاز دارد، باید انجام داشته باشد، پای‌بند نیست. در اینجا ابوالهذیل بحث جنجال برانگیزی به راه انداخته، و گفته بود که چون جهان هستی آغاز دارد، انجام نیز دارد و بدین‌قرار، روزی فرا می‌رسد که بهشتیان و جهنمیان تا ابد دستخوش سکون و خمود خواهند گردید (نک: هد، ابوالهذیل علاف). این عقیده با مخالفت بسیاری از متکلمان از جمله اسکافی رو به رو گردید. در اینجا اسکافی در کتابی که دربارهٔ توحید نوشته بود و بخشی از آن را خیاط در *الانتصار* (ص ۱۳-۱۴) نقل کرده، مسأله را به این صورت حل کرده است که آفرینش الٰهی را آغاز هست، ولی انجام نیست، چرا که خداوندی که آفرینش را آغاز کرده، چون ذاتش دچار دگرگونی و تحول نمی‌شود، پس آفرینش انتهایی ندارد و این کار تا ابد ادامه خواهد یافت و بهشتیان و دوزخیان در معرض هیچ سکونی قرار نخواهند گرفت (همانجا).

یکی از مسائل مهمی که از نظر معتزلیانی چون اسکافی با مسألهٔ توحید پیوندی محکم خورده بود، مسألهٔ مخلوق یا حادث بودن کلام الٰهی بود. اسکافی دو رسالهٔ مستقل در این موضوع نوشته بود (نک: شم ۲ و ۹ آثار در همین مقاله) و این امر عنایت فراوان او را به این موضوع نشان می‌دهد. در واقع اوضاع تاریخی و فرهنگی خاصی معتزله را واداشته بود تا قدیم بودن *قرآن* را نفی کنند و شدیداً بر این مسأله اصرار بورزند. حساسیت مسأله چندان بود که معتزله که از ۱۹۸ تا ۲۳۳ق یعنی دوران حکومت مأمون، معتصم و واثق به دربار راه یافته، و از نفوذ بسیاری برخوردار بودند، این مسأله را از حوزهٔ بحث به حوزهٔ سیاست و اجتماع کشاندند و حکومت را وادار کردند تا دستگاه تفتیش عقاید برپا کند و از دانشوران و برجستگان اعتراف بگیرد که *قرآن* مخلوق است. یکی از پیامدهای ناگوار این کار آن بود که مخالفان این عقیده با آسیبهای گوناگونی مواجه شدند. برخی تازیانه خوردند، پاره‌ای به زندان رفتند و عده‌ای کشته شدند. اسکافی شاهد همهٔ این درگیریها بود (نک: طبری، ۸/۶۳۱ - ۶۴۵؛ نادر، ۵۷ - ۵۹؛ برای مطالعهٔ بیشتر، نک: جدعان، جم). ریشهٔ این مسأله به حملهٔ متکلمان مسیحی به اسلام باز می‌گشت. آنان از آغاز قرن دوم به بعد برای بی‌اعتبار کردن اندیشه‌های اسلامی و تثبیت مواضع کلامی خویش، این اندیشه را رواج داده بودند که از طرفی خود *قرآن* (آل عمران/۳/۴۵؛ نساء/۴/۱۷۱) مسیح را کلمه خوانده است و از طرف دیگر سنت گرایان، کلام یا کلمهٔ خدا را قدیم می‌دانند. مسیحیان مقدمهٔ سومی نیز به این دو مقدمه افزودند و آن این بود که هر امر قدیم و ناآفریده‌ای خداست و از این رو نتیجه می‌گرفتند که «مسیح خداست». این تلقی آشکارا با عقاید اسلامی در تناقض بود، چرا که *قرآن* شدیداً خدا یا فرزند خدا بودن مسیح را رد می‌کرد. از این‌رو، معتزلیانی چون اسکافی مناسب‌ترین دفاع از توحید اسلامی و مبارزه با تثلیث

مسیحی را در این می‌دیدند که به شدت اندیشهٔ قدم *قرآن* را نفی، و عقیده به حدوث کلام الٰهی را تثبیت نمایند (ابن ندیم، ۲۳۰، سطرهای ۷-۱۲؛ طبری، ۶۳۱/۸-۶۳۷؛ ولفسن، ۲۵۹-۲۶۳؛ نادر، همانجا). البته ناگفته نماند که معتزله با طرح این اندیشه، با گروهی از سنت‌گرایان مسلمان همچون اصحاب حدیث نیز سخت درگیر می‌شدند، چرا که اینان از اندیشهٔ قدم *قرآن* دفاع می‌کردند. با اینهمه، اعتزالیان روی هم رفته منکر وجود *قرآن* از پیش موجود نبودند و تنها قدم آن را انکار می‌کردند (ولفسن، ۲۸۵). اما آنان در مورد چگونگی این آفرینش و اینکه چه چیزی مخلوق است، اتفاق نظر نداشتند. اسکافی همچون استادش جعفر بن حرب بر آن بود که کلام خدا عرض است و جسم نیست (اشعری، *مقالات*، ۱۹۳) و از طرف دیگر معتقد بود که خداوند *قرآن* را بر لوح محفوظ خلق کرد (نسفی، ۲۶۰؛ ولفسن، ۵۹۹-۶۰۰). بدین ترتیب، می‌توان استنتاج کرد که محل آفریده‌ای که کلام خدا در آن خلق شده، لوح محفوظ بوده، و چون لوح محفوظ از جملهٔ چیزهایی است که پیش از آفرینش جهان خلق شده بود، بنابراین از نظر اسکافی *قرآن* پیش از آفرینش جهان خلق شده بود و در واقع همین کلام بر حضرت محمد(ص) وحی گردید.

مسألهٔ دیگری که اعتزالیان در مورد آن اختلاف نظر داشتند، این بود که از طرفی قرآنی داریم که پیش از آفرینش عالم بر لوح محفوظ خلق شده است و از سوی دیگر قرآنی زمینی داریم که در تلاوت کردن یا شنیدن یا به خاطر سپردن یا نوشتن شکل می‌گیرد؛ اینک این دو *قرآن* چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟ جعفر بن حرب و بیشتر بغدادیان محال می‌دانستند که کلام خدا در آن واحد در دو جا وجود پیدا کند و شنیدن و به خاطر سپردن و تلاوت یا نوشتن *قرآن* را «حکایت» از *قرآنِ* پیش موجود می‌انگاشتند و اینها را خود *قرآن* نمی‌دانستند. اما اسکافی برخلاف آنان بر آن بود که خود *قرآن* می‌تواند در آن واحد در چند مکان به صورت شنیدن، به خاطر سپردن، تلاوت یا نوشتن وجود داشته باشد. به عقیدهٔ او چنین چیزی در مورد کلام بشر محال است و فقط کلام خداوند چنین خاصیتی دارد (اشعری، همان، ۱۹۳، ۵۹۹-۶۰۰؛ نسفی، همانجا؛ بغدادی، *الفرق*...، ۱۷۰).

عدل: اصل عدل تلقی خاص معتزله را از خداوند و افعالش بیشتر نمایان می‌کند. در این مکتب عدل الٰهی نیز با معیاری صرفاً عقلی توجیه و معنا می‌شود. در اینجا معنای «خدا عادل است» این است که کار «قبیح» انجام نمی‌دهد و در انجام دادن کار «حَسَن» (= بایسته و پسندیده) تعلل و اخلال نمی‌ورزد (قاضی عبدالجبار، شرح، ۳۰۱). اینک این پرسش مطرح می‌شود که حسن و قبح کارها را چگونه می‌توان مشخص کرد؟ پاسخ معتزلیانی چون اسکافی این بود که عقل می‌تواند این کارها را از هم باز شناسد و در مورد کارهای خداوند با همین معیار داوری کند (همو، «فضل»، ۱۳۹). بر همین مبنا بود که معتزله معتقد بودند که انسان مختار است و مسألهٔ اختیار در نظر آنان از شاخه‌های اصل عدل بود، چرا که اعتقاد به جبر مستلزم آن بود که پذیرفته شود خدا کارهای زشت و ناپسند انجام می‌دهد و این معنا با تلقی آنان از اصل عدل متناقض می‌افتاد. تلقی سنت گرایان از عدل الٰهی کاملاً مخالف این دیدگاه بود و آنان معتقد بودند که کارهای خداوند به مرزهای حسن و قبح عقلی محدود نمی‌شود و خداوند برای انجام دادن کارهایش هیچ مانعی بر سر راه ندارد. در اینجا عدل معنای دیگری دارد و آن این است که هر کاری خدا انجام دهد، همان عدل است و کارهای خدا با سنجشهای عقلی قابل داوری نیست و به رغم معتزله که از نسبت دادن کارهای زشت انسان به خداوند ابا دارند، خدا فاعل حقیقی کارها از جمله کارهای زشت انسان است و خوب و بد کارها را شریعت معین می‌کند (نک: اشعری، *اللمع*، ۷۱-۷۳، ۱۱۷).

به هر روی، آراء اسکافی دربارهٔ اصل عدل باید در بستر الٰهیات عدل باورانهٔ اعتزالی دریافته شود. ۶ عنوان از عناوین رساله‌های اسکافی به این موضوع اختصاص دارد (نک: شم ۱، ۶، ۱۰، ۱۲، ۱۹ و ۲۲ آثار در همین مقاله) و این معنا شدت توجه وی را به این اصل می‌رساند. اسکافی تصریح می‌کند که حسن و قبح کارهای انسان سببی بیرون از خود همان کارها ندارد. زشتی یا خوبی یک فعل در درون همان فعل نهفته است و عقل این جنبه‌ها را تشخیص می‌دهد (نک: اشعری، *مقالات*، ۳۵۶). بر این اساس عدل خداوند اقتضا می‌کند که خداوند کارهای قبیح انجام ندهد. مثلاً از آنجا که بیدادگری کاری زشت است، خدا بیدادگر نیست. البته اسکافی بر خلاف متکلمان هم کیش خود، نظّام و اسواری که ستمکار نبودن خدا را اینگونه تعلیل می‌کردند که او توانایی ستمگری ندارد، بر این باور است که خدا بر این کار تواناست، ولی چون عادل است، به چنین کاری دست نمی‌زند (خیاط، ۹۰؛ اشعری، همان، ۲۰۲، ۳۹۵، ۵۵۷-۵۵۸؛ بغدادی، *الملل*...، ۱۰۳). متأسفانه ابن راوندی (ﻫ م) در *فضیحة المعتزلة* رندانه گفته‌های اسکافی را در این زمینه سوء تعبیر کرده، و بر او خرده گرفته است. خیاط در *الانتصار* (همانجا) با نقل عین سخنان اسکافی، از خواننده انصاف طلبیده است. همین سوء تعبیر به منابع ضد اعتزالی راه یافته، و دست‌مایهٔ لعن بر اسکافی گردیده است (اسفراینی، ۴۸؛ بغدادی، همانجا، *الفرق*، ۱۶۹).

اسکافی با توجه به همین اعتقادی که در مورد اصل عدل داشت، ردیه‌ای بر ازارقه (ﻫ م) نوشت (نک: شم ۱ آثار در همین مقاله)، چرا که آنان معتقد بودند که کودکان کافران و مشرکان اگر پیش از بلوغ از دنیا بروند، خداوند آنان را در دوزخ عذاب خواهد کرد (ابن حزم، ۱۲۷/۴). از نظر اسکافی این باور مردود است، چرا که عذاب کردن کودکانِ نامکلف ظلم است و خدا کار قبیح انجام نمی‌دهد. بدین لحاظ، اسکافی معتقد است که همهٔ کارهای خداوند خیر است و هیچ شری در افعال او وجود ندارد؛ حتیٰ عذاب جهنم نیز خیر و رحمت است، زیرا که آفرینش جهنم موجب شده است که بسیاری از مردم از کفر و گناه دوری کنند (اشعری، همان، ۲۴۹، ۵۳۷).

با اینکه اسکافی در مورد مسألهٔ استطاعت (ﻫ م) یا توانایی انسان برای انجام دادن کارها، همچون سایر عدل گرایان و طرفداران اختیار

معتقد بود که این توانایی پیش از وقوع فعل در انسان وجود دارد، ولی زیاده روی ابوالهذیل علاف را در این مورد نمی‌پسندید. ابوالهذیل بر آن بود که انسان در زمان وقوع فعل استطاعت ندارد و ممکن است که از اندام شخص عاجز و یا حتیٰ مرده فعلی سر بزند (نک: ه‍ د، ابوالهذیل علاف؛ اشعری، همان، ۲۳۲). اما اسکافی بر خلاف ابوالهذیل معتقد است که استطاعت در حال انجام دادن فعل مباشر ــ که هر جزئی از آن به تجدید عزم و اراده و قصد نیاز دارد (اشعری، همان، ۴۰۹) ــ در انسان وجود دارد و سر زدن فعل از اندام عاجز و مرده محال است (همان، ۲۳۲، ۳۱۳).

امامت و سیاست: مسألهٔ امامت یکی از کهن‌ترین، جنجالی‌ترین، مهم‌ترین و دشوارترین مسائل کلامی- سیاسی است که از دیرباز در میان متکلمان مطرح بوده، و در عین حال بر سر آن جنگها و خونریزیهای بسیاری روی داده است و نیز فرقه‌های مذهبی بسیاری پدید آمده‌اند. آنچه بیش از همه به این دشواری دامن می‌زد، این بود که اندیشه‌های سیاسی و اندیشه‌های دینی درهم آمیخته بودند و در غالب موارد مکتبهای سیاسی در پی این بودند که برای خود مبانی دینی دست و پا کنند. به هر حال، اسکافی نیز به سبب اهمیت مسأله، در این زمینه ۳ رساله نوشته بوده است (نک: شم ۱۵، ۲۰ و ۲۴ آثار در همین مقاله). برای روشن شدن نظر اسکافی در مورد امامت، پیش از هر چیز باید به اندیشه‌های معتزله در این باب بپردازیم. معتزله به طور کلی دربارهٔ این موضوع دو نظر داشتند: دستهٔ اول بر آن بودند که امامت واجب است و بر امت نیز واجب است که امام تعیین کنند؛ گروه دوم نظرشان این بود که چنین چیزی بر مسلمانان واجب نیست. اما گروه نخست نیز در مورد چگونگی تعیین امام و فلسفهٔ مشروعیت وی با هم همداستان نبودند. اسکافی و غالب اعتزالیان مکتب بغداد، به امامت مفضول قائل بودند و می‌گفتند اشکالی ندارد که مسلمانان با مردی عقد امامت ببندند که می‌دانند در میان امت برتر و بالاتر از او نیز هست. جاحظ و غالب معتزلیان بصره نظری برخلاف این داشتند و بر آن بودند که امامت تنها فاضل را شاید و رتبهٔ ابوبکر، پس از پیامبر(ص) از همه بالاتر بود (اسکافی، جم؛ جاحظ، ۱؛ *مسائل*...، ۵۰-۵۲؛ ملطی، ۳۹). اسکافی و آن دسته از معتزله که قائل به امامت مفضول بودند، سخنشان این بود که علی (ع) پس از پیامبر (ص) رتبه‌اش از همه برتر بود و ابوبکر در رتبهٔ بعد قرار داشت، ولی قریشیان به دلایلی به ابوبکر مایل شدند و با او بیعت کردند (اسکافی، جم؛ *مسائل*، ۵۶). بر این مبنا اسکافی حتیٰ ولایت عثمان را می‌پذیرد و در مورد کسانی چون عایشه، طلحه و زبیر که در زمان خلافت علی (ع) با او جنگیدند، بر آن بود که آنان با اینکه خطاکار بودند، ولی از گناهشان توبه کردند (خیاط، ۹۸).

به هر حال، برای بررسی دقیق‌تر و فراگیرتر آراء اسکافی در زمینهٔ امامت، رسالهٔ بازسازی شدهٔ او *نقض العثمانیه* بهترین و معتبرترین منبع است. این کتاب ردیه‌ای است بر رسالهٔ *عثمانیهٔ* جاحظ. عثمانیه طرفداران عایشه، طلحه، زبیر و اهل شام بودند که از بیعت با علی (ع) سرباز زدند و به معاویه گراییدند (*مسائل*، ۱۶). جاحظ در رسالهٔ *عثمانیه* حقانیت خلافت ابوبکر، عمر و عثمان را مطرح می‌کند و به باورهای شیعه در این زمینه می‌تازد. عجیب است که جاحظ در رسالهٔ دیگرش به نام *فضل هاشم علیٰ عبدالشمس* سخنانی بر خلاف مطالب *عثمانیه* به میان می‌آورد! باری جاحظ در *عثمانیه* می‌کوشد تا نشان دهد که ابوبکر از علی (ع) برتر بوده است. اسکافی در ردیهٔ خود به یک یک دلایلی که جاحظ برای برتر انگاشتن ابوبکر آورده، پاسخ می‌دهد و تصریح می‌کند که منکر فضیلت و پیشینهٔ درخشان هیچ یک از صحابه نیست، اما ترجیح یکی از صحابه را بر علی (ع) بر نمی‌تابد. او می‌گوید (ص ۵۳) که جاحظ با سخنان باطل می‌خواهد برای ابوبکر مناقب بسازد. اسکافی به شرایطی تاریخی و سیاسی اشاره می‌کند که در آن، عقاید عثمانیه بستر مناسبی برای رشد و گسترش داشت و پیروان چنین عقایدی قدر می‌دیدند و بر صدر می‌نشستند (نک: ص ۱۳). در صورتی که در مورد علی (ع)، فرزندانش و پیروانش وضع کاملاً متفاوت بود و در منابر مورد ناسزا قرار می‌گرفتند و محدثان و واعظان سخت تهدید شده بودند که از خوبیها و فضایل آنان هیچ یادی نکنند (همانجا). از نظر اسکافی اینکه جاحظ یکی از دلایل مشروعیت امامت ابوبکر را این می‌داند که وی نخستین مسلمان بوده، پنداری باطل است. وی دلایل مختلفی می‌آورد تا اثبات کند که علی (ع) نخستین مسلمان بوده است (ص ۱۶-۲۱) و برای نشان دادن فضایل علی (ع) به آیه‌ها، روایتها و اشعار استناد می‌نماید (ص ۱۷-۲۱). همچنین زیرکانه تناقض گوییهای جاحظ را در همین رساله متذکر می‌شود (ص ۳۹).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی یعلیٰ، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن حزم، علی، *الفصل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، ریاض، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن مرتضیٰ، احمد، *طبقات المعتزلة*، به کوشش زوزانا دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، *المنیة و الامل*، به کوشش محمدجواد مشکور، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر فی الدین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ اسکافی، محمد، «نقض العثمانیة»، ضمن *رسائل* (نک: هم، جاحظ)؛ اشعری، علی، *اللمع*، به کوشش حموده غرابه، قاهره، ۱۹۵۵م؛ همو، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *اصول الدین*، استانبول، ۱۳۴۶ق/ ۱۹۲۸م؛ همو، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبة محمدعلی صبیح؛ همو، *الملل و النحل*، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۷۰م؛ جاحظ، عمرو، «العثمانیة»، ضمن *رسائل*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ جدعان، فهمی، *المحنة*، عمان، ۱۹۸۹م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به کوشش ه‍. س. نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ غریفی، علی عدنانی، مقدمه بر *بناء المقالة الفاطمیة فی نقض الرسالة العثمانیة* ابن طاووس، قم، مؤسسهٔ آل البیت؛ فان اس، یوزف، «معرفة الله مسأله‌ای دینی در تفکر معتزله»، ترجمهٔ ایرج خلیفه سلطانی، *سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همو، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله*، به کوشش فؤاد سید، تونس/الجزایر، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ *قرآن کریم*؛ مرکزی، خطی؛ *مسائل الامامة*، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ملطی، محمد، *التنبیه و الرد*، به کوشش

محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق/ ۱۹۴۹م؛ نادر، البیر نصری، *اهم الفرق الاسلامیة*، بیروت، المطبعة الکاتولیکیه؛ نسفی، میمون، *تبصرة الادلة*، به‌کوشش کلود سلامه، دمشق، ۱۹۹۰م؛ *نهج البلاغة*؛ ولفسن، هری اوسترین، *فلسفهٔ علم کلام*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۶۸ش؛ یاقوت، *بلدان*.
ناصر گذشته

إسْکافی، ابوالفضل جعفر بن محمود (د محرم ۲۶۸/ اوت ۸۸۱)، وزیر دورهٔ عباسی. از نسبت او پیداست که از اسکاف، ناحیه‌ای میان بغداد و نهروان (نک: یاقوت، ۲۵۲/۱) برخاسته، و ظاهراً بعدها نیز در آنجا ساکن بوده است. از دو بیتی که جاحظ (۵۸/۲) از خالد بن یزید کاتب (د ۲۶۹ق) دربارهٔ اسکافی نقل کرده، چنین بر می‌آید که او پیش از وزارت نیز شغل مهمی داشته است (نک: EI²). همچنین گفته‌اند که وی، پیش از وزارت از نزدیکان معتز، خلیفهٔ عباسی بود و از خواص او به شمار می‌آمد (حصری، ۸۷۳/۲). زمانی که ترکان با معتز بیعت کردند (محرم ۲۵۱)، وی به وزارت رسید (طبری، ۲۸۷/۹؛ مسعودی، ۳۶۵/۷)، ولی گویا حمایت ترکان که دربار عباسی را زیر نفوذ خود داشتند، در وزارت یافتن او بی‌تأثیر نبوده است (نک: صابی، ۲۷۳؛ صفدی، ۱۵۳/۱۱).

اسکافی از علم و ادب دبیری بی بهره بود (ابن طقطقی، ۳۳۳-۳۳۴؛ صفدی، همانجا) و بیشتر، از راه گشاده دستی و اعطای هدایا، دلها را با خویش نرم می‌داشت (ابن طقطقی، ۳۳۴). همین بی مایگی اسکافی، ظاهراً موجب مداخلهٔ آشکار ترکان در امور بود و خلیفه که برای خود نقش بیشتری جست و جو می‌کرد، بی پروایی او را نسبت به خود، بر نمی‌تابید و اگر از بیم ترکان نبود، او را عزل می‌کرد (نک: صابی، همانجا). اما مناسبات دوستانه میان ترکان و اسکافی مخالفت سرسختانهٔ دیگر جناح سپاه معتز، یعنی مغربیان را برانگیخت، چنانکه سرانجام، میان آنان و ترکان که از وزیر حمایت می‌کردند، نزاعهایی به وقوع پیوست و فتنه برخاست. مغربیان شکایت نزد خلیفه بردند و وی موقع را مناسب شمرد و اسکافی را در ربیع الآخر ۲۵۲ عزل کرد و به تکریت فرستاد (ابن طقطقی، صفدی، همانجا). با اینهمه، اسکافی یک‌بار دیگر در پایان خلافت معتز به وزارت رسید، و با آنکه معتز آشکارا می‌گفت که به او نیازی ندارد، گروهی از ترکان به اسکاف رفتند و وی را در جمادی الآخر ۲۵۵ به دارالخلافه آوردند و وزارت دادند (طبری، ۳۸۸/۳؛ ابن طقطقی، ۳۳۵). در این دوره، احتمالاً مانند دورهٔ پیش، اسکافی آشکارا از سوی صالح بن وصیف که احمد بن اسرائیل، وزیر خلیفه و گروهی دیگر را دستگیر کرده بود و سپس معتز را نیز به قتل آورد، حمایت می‌شد (ابن عبدربه، ۱۲۴/۵؛ ابن طقطقی، همانجا؛ ابن اثیر، ۲۱۶/۷؛ سامرایی، ۸۷).

هنگامی که مهتدی به خلافت رسید، اسکافی برای وی بیعت گرفت و همچنان در سمت وزارت باقی ماند (ابن طقطقی، ۳۳۷)، ولی خلیفهٔ جدید پس از مدتی او را از کار برکنار ساخت و به بغداد تبعید، و در آنجا زندانی کرد (ذهبی، ۵۳۷/۱۲؛ صفدی، همانجا). دلیل عزل این بار او، چنانکه در برخی مآخذ ذکر شده، و خاصه در قطعه شعری هجو گونه آمده، ظاهراً تمایلات شیعی او و اتهام وی و یارانش به مکاتبه با علویان خراسان و رساندن اخبار به ایشان بوده است (نک: ابوالفرج، ۶۷/۲۰؛ صفدی، همانجا؛ قس: سامرایی، ۸۶).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، به کوشش هارتویک درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ق؛ جاحظ، عمرو، *رسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ حصری قیروانی، ابراهیم، *زهرالآداب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سامرایی، حسام قوام، *المؤسسات الاداریة فی الدولة العباسیة*، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ صابی، محمد، *الهفوات النادرة*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش شکری فیصل، ویسبادن، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دُمنار، پاریس، ۱۹۷۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI².
محمدمهدی مؤذن جامی

إسْکافی، ابوالقاسم علی بن محمد (د ح ۳۴۳ق/۹۵۴م)، دیوان سالار و ادیب عصر سامانی. به گفتهٔ ثعالبی در *یتیمة الدهر*، اسکافی از مردم نیشابور بود و نخست در همانجا دانش اندوخت، فنون ادب را نزد حسن بن مهرگان، از بزرگ‌ترین استادان ادب آن دیار فرا گرفت و یک چند در یکی از دستگاههای دیوانی به نویسندگی پرداخت (۹۵/۴-۹۶؛ نیز نک: یاقوت، ۱۵۷/۱۳-۱۵۸).

اسکافی در آغاز جوانی به دربار ابوعلی محتاج (نک: ه د، آل محتاج)، فرمانروای چغانیان و از امرای مشهور سامانی راه یافت و چندان زود مراتب ترقی را پیمود که به ریاست دیوان رسائل برگزیده شد. دیری نپایید که آوازهٔ اسکافی در بخارا، تختگاه سامانیان نیز پیچید و نامه‌هایی که به انشای او به بخارا فرستاده می‌شد، چنان شیوا بود که دبیران دستگاه سامانی را به شگفتی و هم چشمی وا می‌داشت. از همین رو، صاحب منصبان نوح بن نصر (حک ۳۳۱-۳۴۳ق/۹۴۳-۹۵۴م)، امیر سامانی، به ابوعلیِ محتاج نامه‌ها نوشتند تا اسکافی را به بخارا روانه کند. اما ابوعلی از سر عناد بدان نامه‌ها پاسخ نگفت و از فرستادن وی خودداری کرد. اما چون ابوعلی بر ضد نوح بن نصر سر به شورش برداشت و در حوالی بخارا از وی شکست خورد و متواری شد (۳۳۶ق)، اسکافی از جملهٔ همراهان او بود که به اسارت امیر سامانی درآمد (ثعالبی، همان، ۹۶/۴؛ قس: نظامی، ۱۰۱-۱۰۲؛ نیز نک: ه د، آل محتاج). نوح با اینکه بدو سخت علاقه و عنایت داشت، در قهندز بخارا به بندش افکند، اما چون بی‌علاقگی اسکافی را در پیوستن به چغانیان آزمود، خشنود شد و او را از زندان رهانید. سپس به نیابت عمید ابوعبدالله، معروف به کُله (پدر ابن عمید، وزیر رکن‌الدوله) رئیس دیوان رسائل، به کار گماشت. از این پس ابوعبدالله جز نامی از ریاست نداشت و در واقع امور دیوان یکسره به دست اسکافی افتاد و پس از درگذشت ابوعبدالله، ریاست دیوان رسائل به او واگذار شد (ثعالبی، همان، ۹۶/۴-۹۷).

اسکافی بعد از مرگ نوح بن نصر و جانشینی پسر عبدالملک (۳۴۳ق)، همچنان در مقام خود باقی ماند، تا اینکه در اوایل حکومت وی، در بخارا درگذشت (همان، ۹۹/۴ ـ ۱۰۰). برخی از شاعران معاصر او چون هرثمی ابیوردی (همانجا) و حسن بن علی مطرانی (نک: همو، *ثمار...*، ۲۷۰) در رثای وی اشعاری سرودند که از مرثیهٔ ابیوردی بیت زیر شهرت بسیار یافت (نیز نک: بیهقی، ۷۹۵):

أَلَم تَرَ دیوان الرسائل عطلت بفقدانـه اقلامـه و دفـاتـره

بجز ثعالبی، نظامی عروضی نیز در *چهار مقاله* (ص ۱۳-۱۶) شرحی از زندگانی اسکافی به دست داده که با خطاهای شگفت‌انگیز تاریخی همراه است. مثلاً او را دبیر نوح بن منصور (حک ۳۶۶-۳۸۷ق/۹۷۷ - ۹۹۷م) و آلبتکین (د ۳۵۲ق/۹۶۳م) پنداشته است که به هیچ روی با قراین تاریخی سازگار نیست. همچنین در برخی منابع (نک: هدایت، ۲۰۸/۱)، میان ابوالقاسم اسکافی و ابوحنیفهٔ اسکافی (ﻫ م) که در سدهٔ ۵ق/۱۱م می‌زیسته، خلط شده است (برای تفصیل، نک: قزوینی، ۱۴۰؛ فروزانفر، ۱۹۹).

ثعالبی، اسکافی را «لسان خراسان» و یگانهٔ آن دیار دانسته، و بر آن است که او گرچه در نثر دستی چیره داشت، ولی در سرودن شعر مانند جاحظ اندک مایه بود. او در فن دبیری چنان مهارت داشت که گفته‌اند یک بار در حضور نوح بن نصر نامه‌ای را که پیش‌تر امیر به نگارش آن فرمان داده، و او کوتاهی کرده بود، بی آنکه نوشته باشد، فی البداهه بخواند، چندانکه امیر سامانی به قصور او پی نبرد و اسکافی بعداً همان مطالب را به رشتهٔ تحریر درآورد. اما مراسلات شخصی و دوستانهٔ (اخوانیات) او هرگز به پایهٔ مراسلات دیوانیش (سلطانیات) نمی‌رسید (*یتیمة*، ۹۵/۴ - ۹۸). ابوحیان توحیدی با اینکه اسکافی را بزرگ‌ترین دبیر خراسان دانسته، اما بر آن است که عراقیان شیوهٔ نگارش او را که اندکی یا تکلف همراه است، خوش نمی‌داشتند (۳(۱)/۲۴۳-۲۴۴).

پاره‌ای از نوشته‌ها و سروده‌های اسکافی در برخی منابع برجای مانده است (نک: همو، ۳(۱)/۲۴۱-۲۴۳؛ ثعالبی، همان، ۹۷/۴ - ۹۹؛ یاقوت، ۱۶۰/۱۳؛ صفدی، ۱۶۲/۲۲).

مآخذ: ابوحیان توحیدی، علی، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴-۱۹۶۶م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همو، *یتیمة الدهر*، بیروت، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۴م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمزی بعلبکی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ فروزانفر، بدیع الزمان، *سخن و سخنوران*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر *چهار مقاله* (نک: هم، نظامی عروضی)؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع الفصحاء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ یاقوت، *ادبا*.

ابوالفضل خطیبی

اِشکافیّه، نک: اسکافی، ابوجعفر.

اَشکَجَموک، نک: آل عراق.

اِشکِچه، یا اسکیجه (به یونانی: کسانثیا[1])، یکی از شهرهای یونان و مرکز بخشی به همین نام در استان تراکیا (سامی، ۹۳۶/۲؛ استرابن، III/365؛ *پاولی*، XVIII/1333).

شهر اسکچه: این شهر که در ۴۸ کیلومتری غرب کوملجنه، در ۲۲ کیلومتری ساحل دریا و در کنار رودخانه‌ای همنام خود قرار دارد، از شمال به دامنه‌های سلسله جبال رُدوپ[2] محدود است و از جنوب تا کنار دریا، دشت وسیعی را در بر می‌گیرد (سامی، ۹۳۷/۲).

اسکچه در ۷۴۶ق/۱۳۴۵م با یاری عمربیک، امیر آیدین، از تصرف مومیچلو راهزن بلغاری که یکه تاز منطقهٔ ردوپ ـ اسکچه تا یونان شمالی بود، خارج گردید و بر متصرفات امپراتور بیزانس ضمیمه شد (اوزون چارشیلی، I/134). در ۷۷۴ق/۱۳۷۲م عثمانیها آنجا را به انضمام مقدونیهٔ شمالی داخل قلمرو خود ساختند (همو، I/171). اوزون چارشیلی دربارهٔ تاریخ این واقعه با اشاره به نوشتهٔ نشری، عاشق پاشازاده، لطفی پاشا و سعدالدین که ۷۸۷ق/۱۳۵۸م دانسته‌اند، نظر آنان را با ذکر دلیل رد کرده است (نک: همانجا، حاشیه).

از زمان بایزید دوم (۸۸۶-۹۱۸ق/۱۴۸۱-۱۵۱۲م) که سراسر خاک یونان جزو امپراتوری عثمانی درآمد، تا اوایل سدهٔ ۱۹م اسکچه نیز جزو مستملکات عثمانی محسوب می‌شد (سامی، ۴۸۲۷/۶). اسکچه مدتی در سنجاق کوملجنه مرکز قضا و تابع ولایت ادرنه و بندر بازرگانی بوده است و اسکله‌ای به نام اسکلهٔ قره آغاج داشته و جمعیتش بالغ بر ۶ هزار نفر می‌شده که بیشتر آن را مسلمانان، و باقی را یونانیان مسیحی تشکیل می‌داده‌اند (همو، ۹۳۷/۲). مدتی نیز جزو شهرستان ینیجهٔ قره‌صو و تابع سنجاق درامه [دراما] بوده است (رفعت، ۱۶۳/۱).

بخش اسکچه: این بخش در انتهای جنوب شرقی ادرنه واقع شده، و از مشرق به کوملجنه، از شمال به شهرستان داریدره، از مغرب به ولایت سلانیک و از جنوب به دریای آدالر (جزایر) محدود است. سابقاً مشتمل بر ۵ ناحیهٔ صقارقیا، یصی اوران، چلبلو، ینیجه و ینی کوی بوده، از این ۵ ناحیه ینیجه که به قره‌صو ینیجه‌سی معروف است، بزرگ‌تر از اسکچه و مرکز داد و ستد بوده است. بخش اسکچه از لحاظ فراوانی و مرغوبیت توتون مشهور است که به دیگر نقاط جهان صادر می‌شود.

زمینهای این بخش از نظر کشاورزی بسیار پرحاصل است و حبوبات و محصولات گوناگون در آنجا به عمل می‌آید. با اینهمه، منبع اصلی ثروت و درآمد مردم محصولات توتون است (سامی، همانجا).

مآخذ: رفعت افندی، احمد، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ نیز:

Pauly; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1967; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982.

ابوالحسن دیانت

اِشکلیپ، شهرستانی از استان چوروم و شهر مرکز آن، در دامنهٔ کوه کاواک، مشرف بر جلگهٔ قزل‌ایرماق در ترکیه. مساحت این

1. Xantheia 2. Rhodope

شهرستان ۱٬۶۷۸ کمـ۲، ارتفاع آن از سطح دریا ۷۵۰ متر و مشتمل بر ۸۷ روستاست («دائرة‌المعارف جدید...[1]»، YA,III/2042; IV/1503). شهر اسکلیپ سر راه چوروم ـ توسیا ـ قسطمونی قرار گرفته، و فاصله‌اش از بزرگراه چوروم ـ چانکری ۵ کمـ است. جمعیت شهرستان طبق آمار ۱۹۹۰م بالغ بر ۵۱٬۸۷۷ نفر است که ۱۹٬۶۲۴ نفر آن در شهر اسکلیپ و ۳۲٬۲۵۳ نفر در روستاها زندگی می‌کنند. متوسط افزایش جمعیت سالانه در فاصلهٔ سالهای ۱۹۸۵ـ۱۹۹۰م، ۸۸ درصد بوده است («آمار...[2]»، 26). نام قدیم شهر، اسکولپه[3] بوده است (YA, III/2099).

کوه کوس[4] با ارتفاع ۲٬۰۸۷ متر در این منطقه قرار دارد. قسمت کوهستانی منطقه، جنگلی، و هوای آن در تابستان اندکی گرم و در زمستان معتدل است («دائرة‌المعارف ترک[5]»، XX/251؛ «دائرة‌المعارف جدید»، همانجا).

اسکلیپ در طول تاریخ دستخوش تحولات مهمی بوده است. آثار به جا مانده از دوران قدیم نشان می‌دهد که حتّیها نخستین ساکنان آن بوده‌اند. شهر بعدها به ترتیب در حاکمیت فریگیها، ایرانیها، اسکندر، امپراتوری روم و بیزانس، و سپس در معرض فتوحات اعراب مسلمان قرار گرفت و پس از فتح ملازگرد (۴۶۳ق/۱۰۷۱م) به دست ترکها افتاد. در فاصلهٔ سالهای ۴۶۶ ـ ۴۶۹ق/۱۰۷۴ـ۱۰۷۷م به دست دانشمندیان گشوده شد. در ۵۷۱ق/۱۱۷۵م قلیج ارسلان دوم آنجا را جزو اراضی سلجوقیان آناتولی (سلاجقهٔ روم) درآورد («دائرة المعارف جدید»، همانجا؛ اولیا چلبی، ۲۴۱/۳). در ۶۴۱ق/۱۲۴۳م ایلخانان آنجا را غارت کردند. در ۷۹۷ق/۱۳۹۵م بایزید آنجا را تصرف کرد. در ۸۰۴ق/۱۴۰۲م به دست تیمور افتاد. در ۸۱۷ق سلطان محمد چلبی آنجا را به تصرف خود درآورد. بعدها به عنوان خاص به شیخ الاسلامهای عثمانی داده شد (همانجاها) و سپس از سوی سلطان مراد دوم به عنوان تیمار [نوعی تیول] به علی بیک که به او روی آورده بود، واگذار شد (عاشق پاشازاده، ۲۴۶ـ۲۴۸؛ ابن کمال، VII/405؛ اوزون چارشیلی، 189، حاشیه).

معادن سنگ مرمر، لینییت و نمک در آنجا وجود دارد. صنایع دستی محلی، مانند بافت گلیم، سجاده، جوراب، کمربند (شال)، و صنایع کوچک همچون صنعت پوست و کفاشی در آنجا رواج دارد. محصولات عمدهٔ شهرستان، گندم، جو، کتیرا، عدس، لوبیا و نخود است. برنج نیز در آنجا کاشته می‌شود. همچنین آفتاب گردان و انواع سبزی و میوه به عمل می‌آید. دامداری، زنبورداری و مرغداری رواج دارد («دائرة المعارف جدید»، «دائرة المعارف ترک»، همانجاها؛ سامی، ۹۲۵/۲).

آثار تاریخی: آثاری از دورهٔ حتّیها، شامل آرامگاهها، مجسمه‌های شیر و انسانهای بالدار و سنگ قبرهای مربوط به سدهٔ ۷ قم در اطراف شهر دیده می‌شود. یکی از آثار تاریخی آن، قلعهٔ اسکلیپ یا قلعهٔ زنگبار است که به شکل ۶ ضلعی، در شمال قلعهٔ چوروم و بر قلهٔ کوه قرار دارد و برج و دندانه‌های آن از سنگ تراشیده بنا شده، و زمانی مرکز علم بوده است (اولیا چلبی، همانجا). شهر دارای ۱۵ محله و چندین مسجد است. جامع شیخ محیی‌الدین یاوسی که در سدهٔ ۹ق بنا شده است، جامع ۳ گنبدی، مسجد دباغ خانه مربوط به سدهٔ ۹ق، جامع کبیر مشهور به «اولوجامعی» مربوط به ۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م، و ینی‌جامع مربوط به سدهٔ ۱۲ق از جمله مساجد آنجاست (YA, III/2099-2100).

آرامگاههای محیی‌الدین اسکلیپی، شیخ مصلح‌الدین عطار (پیشوای طریقه)، شیخ حمزهٔ شامی، شیخ عبدالرحمان مصری، شیخ ابراهیم تنوری در این شهر قرار دارد و از زیارتگاههای مردم است (اولیا چلبی، ۲۴۲/۳).

مآخذ: اولیا چلبی، محمد، سیاحت‌نامه، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ عاشق پاشازاده، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Ibn Kemal, *Tevârih-i âl-i Osman*, Ankara, 1954; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1972; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

ابوالحسن دیانت

اِسْکَنْدَر، یا اسکندر سوم (۳۵۶ـ۳۲۳قم)، فرزند فیلیپ دوم مقدونی، در منابع اسلامی مشهور به اسکندر مقدونی، یا اسکندر رومی، یا اسکندر ذوالقرنین؛ از سرداران و پادشاهان بلند آوازهٔ تاریخ جهان باستان و فاتح گسترهٔ پهناوری از کرانهٔ خاوری مدیترانه تا فراسوی رود سند.

در میان بزرگان تاریخ، زندگی کمتر شخصیتی به اندازهٔ اسکندر با آشفتگیها و گزافه‌ها و افسانه‌ها درآمیخته است. آنچه از تاریخ و افسانه دربارهٔ اسکندر در دست است ــ یا به گونه‌ای با نام او ارتباط دارد ــ مشتمل بر دو دسته است: ۱. منابع اروپایی، ۲. منابع ایرانی‌ـاسلامی. اسکندر در منابع اروپایی ــ قطع نظر از مبالغه‌ها و خیال‌پردازیهای مورخان و گزارشگران که شخصیت او را تا اندازه‌ای در ابهام فرو برده است ــ چهره‌ای روشن و نسبتاً مشخص دارد؛ اما شخصیت تاریخی اسکندر در منابع ایرانی ـ اسلامی دستخوش تحریف و آشفتگی بسیار شده است، به گونه‌ای که در این منابع عنصر افسانه بر حقیقت تاریخی زندگی وی فزونی دارد.

می‌توان گفت: آشفتگی و ابهامی که دربارهٔ شخصیت اسکندر در منابع ایرانی‌ـاسلامی هست، مولود ۳ عامل است: ۱. افسانهٔ خویشاوندی اسکندر با سلسلهٔ کیانیان ایران، ۲. اختلاط شخصیت اسکندر با شخصیت قرآنی ذوالقرنین، ۳. یکی بودن احتمالی ذوالقرنین و کورش بزرگ، بنیان‌گذار خاندان هخامنشی. توضیح آنکه نخست بنابر پاره‌ای روایات کهن، اسکندر فرزند داراب، یا دارای بزرگ از پادشاهان کیانی،

---

1. *Yeni Türk...* 2. *Census...* 3. Eskulepe 4. Kos 5. *Türk...*

و نتیجهٔ وصلت این پادشاه با دختر فیلیپ مقدونی بوده است. دو دیگر آنکه در زمانی نامعلوم پیش از ظهور اسلام، اسکندر مقدونی با شخصیتی موسوم به ذوالقرنین ــ که ظاهراً هم سلطنت دنیایی، هم سلطنت روحانی و دینی داشته است ــ یکی شده بود و بعد از آنکه در *قرآن* کریم آیاتی در شأن ذوالقرنین آمد (کهف/۱۸/۸۳ـ۹۸)، در تواریخ و تفاسیر اسلامی این دو غالباً یکی فرض شدند (برای مثال، نک: ابوالفتوح، ۴۴۹/۳؛ بلعمی، ۷۰۹ـ۷۱۱؛ فخرالدین رازی، ۱۶۳/۲۱؛ ثعلبی، ۳۵۹؛ قرطبی، ۴۵/۱۱ـ۴۷). سه دیگر آنکه به موجب برخی تحقیقات اخیر ذوالقرنین و کورش اول از سلسلهٔ هخامنشی فردی واحد تصور شده‌اند (آزاد، جم).

گفتنی است که احتمال یکی بودن اسکندر مقدونی و ذوالقرنینِ *قرآن* بسیار ضعیف است، مگر آنکه به پیروی از فرض گروهی از مورخان گذشته قائل به وجود دو اسکندر یا دو ذوالقرنین شویم (مثلاً نک: ابن کثیر، ۴۱۸/۴؛ خواندمیر، ۲۰۹/۱). از سوی دیگر، تأثیر تاریخی اسکندرـ ذوالقرنین در ادب و فرهنگ ایرانی ـ اسلامی آنچنان گسترده است که هم در آثار ادبی، عرفانی و اخلاقی، و هم در فرهنگ عامه آمیزه‌ای از هر دو شخصیت (اسکندر پسر فیلیپ و ذوالقرنینِ *قرآن*) به چشم می‌خورد.

معرفی تاریخی اسکندری که از مقدونیه برخاست، بر ایران تاخت و پادشاهیِ ۳۰۰ سالهٔ هخامنشی را برانداخت، بی هیچ اشاره‌ای به قصهٔ قرابت او با کیانیان و یکی شدن وی با ذوالقرنین، و نیز یکی شدن ذوالقرنین با کورش بزرگ، تا حدی ناقص ــ یا حتیٰ گیج کننده ــ خواهد بود. درجهٔ اختلاط اسکندر و ذوالقرنین در تاریخ و ادب ایرانی ـ اسلامی نه بدان پایه است که بتوان آن را نادیده گرفت و مثلاً اسکندر مقدونی را به عنوان پادشاه مقتدر یونانی و فاتح ایران، و ذوالقرنین را تنها به عنوان شخصیتی قرآنی معرفی کرد. به بیان دیگر، گرچه مقایسهٔ انبوه آنچه دربارهٔ این دو شخصیت تاریخی‌ـافسانه‌ای گفته و نوشته شده است، کمابیش ثابت می‌کند که آنان از جهات مختلف دو شخصیت جداگانه بوده‌اند، چنین می‌نماید که در اذهان غیر منتقد و اسطوره ساز یک اسکندر بیشتر وجود ندارد که گاه پادشاهی است خونریز و جهان‌ستان و گاه شاهی پیامبر گونه همراه خضر نبی در طلب آب حیوان.

روایات مربوط به اسکندر در منابع ایرانی یا از اصل پهلوی، یا از مآخذ غیر پهلوی (یونانی و سریانی و احتمالاً مآخذ دیگر) بوده است. پاره‌ای از این روایات در اصل توسط ایرانیان (معمولاً زرتشتیان) عهد ساسانی در کتابهایی مانند *خوتای نامک* نوشته شده، و پس از اسلام به نوشته‌های پهلوی مانند *دینکرت*، *بندهش* و *ارداویرافنامه* انتقال یافته، و سپس مآخذ مورخان ایرانی و عرب قرار گرفته است. مقدار این قبیل اخبار که فراتر از پهلوی ساسانی نمی‌رود، نسبتاً کم است. بخش دیگر از روایات مربوط به اسکندر، داستانها و گزارشهای مجعول، نیمه افسانه ای یا مبالغه‌آمیزی است که پس از اسکندر به یونانی نوشته، و بعدها به زبانهای سریانی، پهلوی، عربی، ارمنی و جز آن ترجمه شده، و چیزهای زیادی بدان افزوده گردیده، و به منابع فارسی و عربی راه یافته است.

در اخبار و اشاراتی که به دست خود ایرانیان (معمولاً زرتشتی آیین) نوشته شده، اسکندر مردی ویرانگر، ستمکار و اهریمنی وصف شده است که دولت هخامنشی را برانداخت، شاهزادگان و بزرگان ایران زمین را کشت، خرابیهای زیادی به بار آورد و کتابهای دینی ایرانیان را سوزاند (*ارداویرافنامه*، فصل ۱: ۳ـ۷؛ دینکرت، 413, 423, 435, 437, 441, 446؛ وست 28). از این‌رو، ایرانیان از اسکندر به عنوان گُجستک سکندر (اسکندر نفرین شده) یاد کرده، و او را همطراز جبارانی ویرانگر و آتش افروز، و «دوش خدا» (= شاهِ بد) چون ضحاک و افراسیاب نهاده‌اند (*کارنامه...*، ۵، ۷۱؛ «شهرستانها...»، بند ۵). همچنین به نظر می‌رسد که مراد از کرسانیِ غاصب در هوم یشت *اوستا* (بند ۲۴) که داعیهٔ سلطنت داشت و مانع تبلیغ احکام دین بود، اسکندر مقدونی بوده باشد.

اما در دسته‌ای دیگر از روایات ایرانی اسکندر به گونه‌ای دیگر تصویر شده است. این روایات مشحون از خیال پردازیها و افسانه‌ها و مبالغه‌ها و ستایشها دربارهٔ اسکندر است. او در این روایات هم پیامبری خداشناس، با ایمان و مبلّغ دین خداست و هم قهرمانی صف شکن و جهانگیر. در یک جا شاهزاده‌ای است نیکو سیرت از نژاد کیانیان که بر مرگ دارا می‌گرید؛ در جایی دیگر مسلمانی موحد، نمازگزار و ایرانی صحیح النسب (نک: بهار، ۱۳۰/۲) که به حرم کعبه می‌رود (فردوسی، ۱۸۴۶/۷)، بر سر کوهی با اسرافیل دیده می‌شود (همو، ۱۸۹۰/۷)، و سرانجام، در جایی دیگر مسیحی معتقدی است که به صلیب و زنار شماس و روح القدس سوگند می‌خورد (همو، ۱۸۶۵/۷).

منشأ اخبار مجعول و سر رشتهٔ بیشتر افسانه‌ها دربارهٔ اسکندر کتابی است که حدود سال ۲۰۰م ــ یعنی ۵ قرن پس از اسکندر ــ به دست مردی ناشناس در مصر نوشته شد و سپس به فیلسوف و مورخ همزمان اسکندر، کالیستنس (خواهرزادهٔ ارسطو) منسوب گردید. این مرد افسانه ساز در تاریخ به نام کالیستنس دروغین شهرت یافته است (باج، 53؛ نیز نک: صفا، *حماسه‌سرایی*، ۸۹ ـ۹۰). البته دست مایهٔ این مجعولات به زمان خود اسکندر باز می‌گردد که سرداران و لشکریانش شرح کارهای او را با مبالغات و خیال پردازیهای فراوان نقل کردند. در رأس این افسانه پردازان اُنِسکریت یکی از فرماندهان سپاه اسکندر و کالیستنس (۳۶۰ـ۳۲۷ق‌م) از مردم اُلِنس بودند که در لشکرکشیهای اسکندر به شرق او را همراهی می‌کردند. این گزارشهای نادرست بعدها موضوع رمان تاریخی کلیتارخ از سرداران اسکندر گردید (پیرنیا، ۸۲/۱).

کالیستنس در سفرهای جنگی اسکندر مشاهدات روزانهٔ خود را به صورت کتاب تاریخی در آورد و قصد داشت با این کتاب مخدوم خود را شهرهٔ آفاق کند. اما وقتی که اسکندر در حوالی سُغد ادعای الوهیت

کرد، او بر ضد این ادعا سخن راند (چمبرز،...، I/245) و نوشتهٔ خود را برتر از کارهای اسکندر شمرد (پیرنیا، ۱۷۴۴/۲). تاریخ کالیستنس چندی بعد مفقود گردید تا آن مصریِ ناشناس از روایات دروغین و گزارشهای مبالغه‌آمیزی که از انسکریت و کالیستنس به دست او رسیده بود، مجموعه‌ای به یونانی پرداخت و سخنان بی پایهٔ دیگر بدان افزود. این داستان سپس خود منشأ انبوه افسانه‌های بی پایهٔ لاتینی، پهلوی، سریانی، ارمنی، عبری، عربی، حبشی و شماری دیگر از زبانها دربارهٔ اسکندر گردید.

در اواخر روزگار ساسانیان، متن یونانی کالیستنس دروغین به پهلوی، و از این زبان به سریانی ترجمه شد. گرچه ترجمهٔ پهلوی آن، پس از مدتی از میان رفت، اما ترجمهٔ سریانی این متن که به گفتهٔ نولدکه ظاهراً به توسط یک سریانی نسطوری صورت گرفته بود (نک: EI^2، ذیل اسکندرنامه؛ افشار، ۱۶۴- ۱۶۵)، باقی ماند. این ترجمهٔ سریانی گویا چند قرن بعد، به گفتهٔ نولدکه مأخذ ترجمه‌های عربی اخبار اسکندر قرار گرفت (همانجاها).

طی قرون متمادی به هر یک از این ترجمه‌ها ــ تحت تأثیر آداب و سنن و اعتقادات محلی ــ شاخ و برگهایی افزوده شد. در ترجمه‌های عربی این افسانه‌ها برخی از رویدادها رنگ و بوی اسلامی پیدا کرد؛ و نیز وقتی که این قصه‌ها پس از اسلام از عربی به فارسی برگردانده شد، بسیار چیزها بدان افزوده گردید و از همهٔ این افسانه‌ها، اسکندرنامه یا به قول صاحب *مجمل التواریخ* (ص ۵۰۶) «اخبار اسکندر» پدید آمد و شاعرانی چون فردوسی و نظامی آن را به رشتهٔ نظم کشیدند (صفا، *حماسه سرایی*، ۹۰؛ نیز نک: هـ د، اسکندرنامه). نیز روایات مورخان عرب و ایرانی پس از اسلام دربارهٔ اسکندر هم بیشتر مأخوذ از همین اخبار و احتمالاً از اسکندرنامه‌هایی به زبانهای دیگر بوده است، چنانکه نظامی در منظومهٔ «اسکندر نامه»اش از مآخذ یهودی، نصرانی و پهلوی نیز بهره گرفته است (ص ۶۹).

بسیاری از منابع فارسی و عربی شجره‌نامه‌هایی مجعول از اسکندر به دست می‌دهند: با اینهمه، در بیشتر آنها نام پدر اسکندر (فیلیپ) را به شکلهای فیلفوس، فیلقوس، فیلاقوس، فیلبس یا بیلبوس آورده‌اند. در این تبارنامه‌ها فراتر از نام فیلیپ به نامهایی همچون مطریوس، مصریم، هرمس، میطون، عیص و... بر می‌خوریم که نشانی از آنها در تاریخهای یونانی و رومیِ اسکندر پیدا نمی‌شود و پیداست که بعدها بر ساخته شده است. روایات منقول در غالب این مآخذ مانند *تاریخ طبری* (۵۷۷/۱)، *مروج الذهب* مسعودی (۳۱۸/۱)، *زین الاخبار* گردیزی (ص ۶۰۲ - ۶۰۳)، *المنتظم* ابن جوزی (۴۲۴/۱-۴۲۵)، *کامل* ابن اثیر (۲۸۴/۱) و به تبع آنها تاریخهای متأخرتر مانند *مجمل فصیحی* (فصیح، ۲۵/۱) نژاد اسکندر را به ابراهیم خلیل یا نوح نبی می‌رسانند.

پیوند خوردن رشتهٔ تبار اسکندر به قوم یهود، یا در آمدن وی به زیّ پادشاهی مسیحی بی‌تردید ناشی از خلق افسانه‌ای مسیحی بر اساس کتابهای خطیِ مرکز بایگانی پادشاهان اسکندریه، و به نظم درآمدن بخشهایی از آن به همت شخصی به نام یعقوب ساروک، شاعر سریانی زبان مسیحی در اوایل سدهٔ ۶م بوده است و اینها همه می‌رساند که این قبیل مترجمان یا گردآورندگان اخبار اسکندر پاره‌ای از روایات و افسانه‌های دینی یهودی و مسیحی را به اصل یونانی افزوده‌اند. قرائن نشان می‌دهد که مترجم *اسکندرنامه* از عربی به سریانی کشیشی مسیحی بوده است (باج، 60,62,77).

صرف نظر از پاره‌ای اختلافات جزئی، در تاریخهای متقدم عربی و فارسی، به ۳ نوع نسب برای اسکندر بر می‌خوریم:

۱. نسب سامی- مسیحی: چنانکه اشاره شد، هنگامی که افسانهٔ اسکندر به دست بعضی اقوام سامیِ یهودی یا مسیحی افتاد، هر کدام آن را به رنگ روایات و اعتقادات محلی و دینی خود درآوردند. وقتی اسکندر به بیت المقدس نزدیک می‌شد، روحانیان یهودی از او استقبال کردند و کتاب دانیال را که از او و فتوحاتش خبر داده بود، به او نشان دادند (همو، 74-73؛ نیز نک: عهد عتیق، سفر دانیال، باب ۷). پس، اسکندر یهودیان و مقدسات آنان را محترم داشت و در مذبحشان به اجرای مراسم قربانی پرداخت (بیرونی، *آثار*...، ۶۰؛ ابوالفدا، ۶۰/۱) و در میان این قوم محبوبیت یافت و یهودیان اسکندر را نجات دهندهٔ خود دانستند و در مقام تجلیل، او و پدرش را از نژاد عیص بن اسحاق بن ابراهیم به شمار آوردند. به علاوه، وجود منقولاتی از کتاب مقدس در متن قصهٔ اسکندر نشان می‌دهد که مترجم سریانیِ این قصه از نسطوریان مسیحی بوده است (افشار، ۱۶۴) و این خود حاکی از تلاشی است که برای متصل کردن اسکندر به نژاد سامی می‌شده است.

۲. نسب مصری: خوش رفتاری اسکندر با کاهنان مصری و ادای احترام نسبت به پرستشگاههایشان موجب شد که آنان وی را پسر خدای آمون بخوانند و متعاقب آن گروهی از مصریان به فکر جعل نژادی مصری برای او بیفتند. طبق نسب‌نامه‌ای که مصریان برای اسکندر ساخته‌اند، وقتی نِکْتانیبو ــ یا به قول بیرونی: نقطینابوس (*تحقیق*...، ۶۸) ــ پادشاه مصر، به دنبال لشکرکشی اردشیر سومِ هخامنشی به مصر، از تخت و تاج محروم شد، به امید گرفتن کمکِ پیش فیلیپ شاه مقدونی رفت. در آنجا در لباس یک منجم و به یاری جادو دلِ اُلمپیاس، زن فیلیپ را ربود و با وی ارتباط یافت و اسکندر ثمرهٔ این پیوند نامشروع بود (همانجا؛ باج، 85؛ پیرنیا، ۱۲۱۴/۲، قس: ۱۱۷۷/۲). صاحب *مجمل التواریخ* نام پادشاه مصر را بختیانوس، و نام زنی را که پادشاه مصر با وی ارتباط یافت، اُلمفید، دختر فیلقوس آورده است (ص ۳۱). تقریباً عین این روایت را ابن عبری نیز نقل کرده است (نک: *تاریخ*...، ۸۹).

۳. نسب ایرانی: جز نسب نامه‌هایی که منابع عربی و فارسی برای اسکندر برشمرده‌اند، از همه برجسته‌تر و جالب‌تر آنهایی است که اسکندر را از تخمهٔ شاهان کیانی دانسته‌اند. گروهی را عقیده بر این است که چون تحمل شکست از اسکندر برای ایرانیان دشوار بود و نمی‌توانستند فروپاشی دولت مقتدر هخامنشی را به دست جوانی بیگانه

برتابند، شایع کردند که اسکندر از تبار شاهان ایرانی بوده است. بر اساس این نسب نامهٔ ایرانی که مورخان آن را با اندک تفاوتهایی نقل کرده‌اند، دارا پادشاه کیانی پس از چیرگی بر فیلفوس شاه رومی دختر او را ــ که نامش به صورتهای گوناگون ذکر شده است (طبری، ۵۷۴/۱؛ یعقوبی، ۱۱۵/۱؛ مجمل، همانجا؛ فردوسی، ۱۷۷۹/۵؛ بیرونی، همانجا) ــ به ازدواج خود درآورد و با او درآمیخت. اما چون دهان او را بویناک یافت و نتوانست آن را با گیاه سندر یا اسکندروس معالجه کند، وی را نزد پدرش باز فرستاد (طبری، ۵۷۴/۱ ـ ۵۷۵؛ دینوری، ۵۳ ـ ۵۴؛ گردیزی، ۶۰۳؛ فصیح، ۲۵/۱؛ نیز نک‍: فردوسی، ۱۷۷۹/۵ـ۱۷۸۱). پادشاه روم با کسی از این ماجرا سخن نگفت و پس از آنکه دخترش بار بنهاد، نام همان گیاه سندر یا اسکندر را بر روی نهاد (همانجاها؛ ثعلبی، ۳۵۹) و اعلام کرد که اسکندر فرزند خود اوست. بدین ترتیب، ایرانیان با منتسب کردن اسکندر به دارای اول، او را پهلوانی از پهلوانان ایرانی دانستند و وی لیاقت محبوب شدن در میان آنان را پیدا کرد. البته این تصویر خلاف تصویری است که از اسکندر در روایات دینی ایرانیان عرضه شده است (کریستن سن، ۲۱۷).

غالب مورخان پیشین روایات دیگری هم دربارهٔ نسب اسکندر نقل کرده‌اند. بناکتی ضمن بازگویی گزارشهای طبری و دینوری، قصه‌ای دیگر دارد حاکی از آنکه پدر اسکندر بازر بن البان پادشاه اسکندریه بود که با افلیسون بن فوقا جنگ کرد. پس از صلح، بازر دختر افلیسون را خواستگاری کرد، ولی بر اثر کیدی که خادمان وی کردند، دختر از نظر او افتاد. بازر به دختر که از او باردار بود، دستور داد به شهر خود برود. دختر در میان راه بار نهاد و نوزاد را در خرقه‌ای پیچیدند و در راه گذاشتند. پیرزنی به هدایت بزی، کودک را یافت و به خانه برد و نام او را اسکندر نهاد. پس از مدتی، مادر اسکندر وی را بر حسب اتفاق پیدا کرد و پیش پدرش فرستاد و پدر ملک خود به او سپرد (ص ۴۱ـ۴۲). خواندمیر نیز همین‌قصه را با مختصر تفاوتهایی‌نقل کرده‌است (۲۰۹/۱ـ ۲۱۰). نظامی در *شرف‌نامه* ضمن رد انتساب اسکندر به دارای اول، چند روایت دیگر در این باب نقل می‌کند و بر این عقیده است که پدر اسکندر همان فیلقوس یونانی بوده است (ص ۸۰ـ۸۲).

در منابع عربی و فارسی چیزی از خردسالی اسکندر نیامده است، جز آنکه پدرش او را به ارسطو سپرد تا ادب و حکمت بیاموزد. اسکندر ۵ سال در خدمت وی بود تا در علم و فلسفه به بالاترین درجه رسید (شهرستانی، ۱۳۷/۲). بنا به نوشتهٔ گردیزی (ص ۶۰۴) و ابن جوزی (۴۲۷/۱) ارسطو مقام وزارت اسکندر را داشت و هر چه شاهزادهٔ مقدونی می‌کرد، به اشارهٔ او بود. آنجا که اسکندر از مسیر عدالت و اعتدال بیرون می‌شد، ارسطو به وی هشدار می‌داد. ارسطو مخصوصاً در مکاتبات خود با اسکندر او را از قتل و غارت برحذر می‌داشت (ابن اثیر، ۲۹۱/۱؛ دینوری، ۶۴؛ حمزه، ۴۰ـ۴۱). در پاره‌ای منابع ارسطو را همدرس اسکندر دانسته‌اند که بعدها در دوران پادشاهی اسکندر وزیر او شده است (نظامی، ۸۶، ۹۳).

آنچه از حوادث زندگی اسکندر تقریباً در تمام تاریخهای قدیم بیشتر بر آن تکیه شده، جنگ او با ایرانیان است. عمده تفاوت گزارش این تاریخها با آنچه در منابع اروپایی در این باب آمده، این است که حریف ایرانی اسکندر که در تاریخهای اروپایی داریوش سوم آخرین پادشاه هخامنشی است، جای خود را معمولاً به دارای دارا، یا دارای دوم یا دارای اصغر، آخرین پادشاه کیانی می‌دهد. به همین دلیل در آثار ادبی فارسی نیز همیشه دارا و اسکندر در کنار یا در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند.

باری پادشاهی اسکندر مقارن بود با دوران دارا بن دارا. با توجه به اینکه طبق روایات یاد شده، اسکندر پسر دارا (ب) یا دارای اکبر بود، پس در واقع او برادر دارای دوم (ابن اثیر، ۲۸۳/۱) از مادری دیگر بود. ابوریحان از این نسب‌سازی به عنوان داستانی که دشمن برای دشمن می‌سازد، یاد کرده است (*آثار*، ۶۰ـ۶۱). اسکندر اندیشه‌ای جز به دست آوردن کشور پدرش، دارای اول، نداشت (دینوری، ۵۴ ـ ۵۵). پیش از اسکندر، شاهان یونانی خراج‌گزار دربار ایران بودند (یعقوبی، ۱۱۵/۱)، اما اسکندر از پرداخت خراج مرسوم شانه خالی می‌کرد و چون مکاتبات و تهدیدهای لفظی میان دارا و او سودی نبخشید، آتش جنگ میان آن دو درگرفت. در اثنای نبرد، دو تن از نگاهبانان دارا، از مردم همدان، او را از پشت خنجر زدند (طبری، ۵۷۴/۱). اسکندر چون بر ایران استیلا یافت، آغاز زشت کاری نهاد و از بزرگان ایران ۷ هزار تن را به اسارت گرفت و هر روز ۲۱ تن از آنان را به قتل می‌رساند (حمزه، ۳۹) و نژاد شاهی و مغان و بزرگان ایرانشهر را بکشت (بندهش، ۱۴۰) و کتابهای دینی را به دریا افکند («شهرستانها»، بند ۵). طبری محل تلاقی این دو پادشاه را به روایتی در سرزمین جزیره (شمال عراق) و به روایتی دیگر در خراسان، فراسوی خزر گزارش کرده است (۵۷۳/۱، ۵۷۶). محل اول کمابیش منطبق است با محل وقوع جنگهای ایسوس و گوگمل، و دومی تقریباً منطبق است با محلی که داریوش سوم به دست سرداران خائنش کشته شد. به گفتهٔ دینوری اسکندر پس از آنکه به سوی عراق حمله برد، در جنگهایی که با دارا کرد، با دو مرد از اهالی همدان توطئه نمود که به داریوش خیانت کنند؛ آنان نیز در کشاکش جنگ از پشت به پادشاه حمله بردند، او را کشتند (ص ۵۷) و به روایت طبری سر او را برای اسکندر فرستادند (۵۷۳/۱).

حوادث در پاره‌ای گزارشها بدین گونه است که اسکندر قصد داشت دارا را زنده به چنگ آورد، ولی هنگامی به او رسید که شاه ایران بر اثر ضربهٔ مهلکی از پای درآمده بود و واپسین دمها را بر می‌آورد. اسکندر غمزده سر او را بر دامان گرفت و دارا زن و فرزندان خود را به وی سپرد و از او خواست که دخترش روشنک را به زنی بگیرد (همو، ۵۷۴/۱؛ دینوری، ۵۷، ۵۸؛ حمدالله، ۹۶). اسکندر، ماهیار و جانوسیار، کشندگان دارا (فردوسی، ۱۸۱۲/۷) را به سزای عمل خیانت آمیزشان رسانید و سپس از مادر خود که در اسکندریه می‌زیست، خواست تا به بابل پیش روشنک برود و او را با بهترین جهاز پیش اسکندر به فارس

روانه کند و او چنین کرد (دینوری، ۵۸).

دربارهٔ عملیات جنگی اسکندر پس از غلبه بر دارا، تاریخهای قدیم فارسی و عربی اخباری بسیار فشرده و گاه بدون ترتیبی خاص، به دست داده‌اند که البته با آنچه در تاریخهای اروپاییC ه تفصیل ذکر شده است، در کلیات مطابقت دارد. گفته‌اند که اسکندر پس از فتح ایران راه هند پیش گرفت و پس از کشتن فور، شاه هندوستان، به سودان، و از آنجا به ساحل عدن، و از عدن به مکه، سپس به مغرب رفت و از آنجا راهی سرزمین روم شد و آنگاه قصد سرزمین مشرق کرد. خاک صقلبیها و خزرها را پشت سر گذاشت و به دیار ترکان تاخت. از آنجا بیابان میان ترکستان و چین را قطع کرد و پادشاه چین را تابع خود نمود. آنگاه نوبت فرغانه، سمرقند، بخارا، آمویه (= آمل) و مرو رسید. اسکندر هنگامی که این نواحی را مطیع خود ساخت، به جبل و حلوان رفت و سرانجام خود را به عراق رساند و در تیسفون اقامت گزید. پس از یک سال، آهنگ شام کرد و سپس به بیت المقدس رفت (دینوری، ۵۸ ـ۶۳؛ یعقوبی، ۱/۱۱۵ـ۱۱۶؛ مسعودی، ۱/۳۱۹ـ۳۲۰؛ ابن جوزی، ۱/۴۲۵).

نوشته‌اند که اسکندر ضمن این لشکرکشیها شهرهایی را ویران کرد و شهرهایی را بر پا ساخت. از جمله ۱۲ شهر به نام اسکندریه در نقاطی مانند اصفهان، خراسان و بابل بنا کرد (طبری، ۱/۵۷۸؛ مسعودی، ۱/۳۱۹؛ ابن اثیر، ۱/۲۸۸؛ حمزه، ۴۰). با اینهمه، به عقیدهٔ حمزهٔ اصفهانی اخبار مربوط به شهرسازیهای اسکندر نادرست است؛ چه وی ویران کننده بود، نه آباد کننده. بابل به فرمان وی به تلی از خاک تبدیل شد (همانجا) و وی شهری را که تهمورث بنا کرده بود، ویران ساخت (همو، ۴۷؛ نیز نک‍: مجمل، ۴۰، ۵۵). او بسیاری از ایرانیان را کشت، جایها و حصارها و آتشکده‌ها را به ویرانی کشانید (گردیزی، ۵۸؛ فصیح، ۱/۱۶) و کتابها را سوزاند (ابن‌جوزی، همانجا؛ ابن اثیر، ۱/۲۸۵). در منابع اسلامی، علاوه بر گزارش خونریزیها و سفاکیهای اسکندر، گزارشهای متعددی نیز از حیله‌گریها، ریاکاریها و نقض عهدهای او به چشم می‌خورد (مثلاً نک‍: دینوری، ۵۷، ۵۸؛ ابن اثیر، ۱/۲۹۰؛ حمدالله، همانجا؛ ابن جوزی، ۱/۴۲۴). در تاریخهایی که به قلم یونانیان و رومیان نوشته شده، نیز نمونه‌هایی از این عهدشکنیها و حیله‌گریهای اسکندر دیده می‌شود.

با اینهمه، گزارشهایی در دست است حاکی از آنکه اسکندر در ایران، به استثنای کتابهای دینی زرتشتیان و مغان، به هر کتابی در فلسفه، طب، نجوم، کشاورزی و رشته‌های علمی دیگر که دست می‌یافت، دستور می‌داد آنها را به یونانی برگردانند و به روم بفرستند. باقی ماندهٔ کتابها هرچه بود، طعمهٔ آتش می‌شد (طبری، ۱/۵۷۷؛ حمزه، ۴۱، ۴۳؛ گردیزی، ۵۹؛ ابن اثیر، ۱/۲۸۴؛ مجمل، ۶۱؛ مستوفی، ۹۷). گردیزی می‌نویسد: در اصطخر فارس جایی به نام دژ نبشت (یعنی کتابخانه)، مملو از کتابهای دینی، فلسفی، حساب و هندسه و علوم دیگر بود. «اسکندر دستور داد تا آن همه را ترجمه کردند و به روم فرستاد و فرمود به مقدونیا بنهادند و آن دژ نبشت را بسوختند با هرچه کتاب بود اندر وی، و اندر میان عجم کتاب نماند، مگر اندک مایه که اندر دست مجهولان مانده بود...» (همانجا).

به نظر می‌رسد شهرت اسکندر به دانش اندوزی و علم دوستی موجب شده است که در بسیاری از کتب تاریخ و اخلاق، محور شماری حکایات پندآموز، نکات حکمی و فلسفی و جملات قصار بشود. انتساب بسیاری از این نکات فلسفی و اخلاقی که از زبان اسکندر بیان شده، به شخص وی سخت محل تردید است. اسکندر در شماری از حکایاتی که در آنها نقشی دارد، به صورت پادشاهی حکیم، خردمند، ژرف بین، و در جاهایی مردی متقی، خداشناس و رازدار ظاهر می‌شود (برای نمونه، نک‍: مسعودی، ۱/۳۲۰، ۳۲۲؛ ابن بابویه، ۳۷۲؛ شهرستانی، ۲/۱۳۸ـ ۱۳۹؛ ابن جوزی، ۱/۴۲۵، ۴۲۶؛ عیاشی، ۲/۳۴۸؛ ابن اثیر، ۱/۲۸۸ـ ۲۸۹؛ حمدالله، همانجا). سازندگان و گویندگان این حکایات و عبارات حکمی و فلسفی احتمالاً خواسته‌اند با قرار دادن اسکندر در کانون سخنان خود برجستگی و دوام بیشتری به آنها ببخشند.

در آثار ادبی فارسی معمولاً همه جا به نام اسکندر، و نه ذوالقرنین، بر می‌خوریم. منتها آنچه از جهانگیری، زیاده طلبی، مصاحبت با خضر و طلب آب حیات و غیره در اخبار آمده، همه به اسکندر نسبت داده شده است. پیداست که شعرا و ادبا این دو نام را از آن یک تن دانسته‌اند، یا اهمیتی به یکی بودن یا نبودن آن دو نداده‌اند. اینکه چرا لفظ ذوالقرنین مخصوصاً در شعر بسیار اندک به کار رفته است، می‌تواند فقط محدودیت شعری این لفظ بوده باشد. باری، تأثیر داستان اسکندر در ادب فارسی به دو گونه بوده است. یکی به صورت پرداختن مجموعه‌های منثور و منظوم که اسکندر قهرمان یا شخصیت اصلی آنهاست و دیگر به صورت خلق مضامین و نکته‌های حکمی، فلسفی یا ادبی و شاعرانه‌ای که اسکندر در آنها نماد پاره‌ای از خصلتها، اصول و دیدگاههای خاص است.

مشهورترین مجموعه‌هایی که بر پایهٔ اخبار اسکندر به نثر فارسی نوشته شده، قصه‌های مفصلی است که عنوان اسکندرنامه دارند، مانند *اسکندرنامه* ای که از سدهٔ ۵ق، و *اسکندرنامهٔ* دیگری که از عهد صفوی باقی مانده است و هر دو نثری فصیح دارند (صفا، ۱۹۸؛ بهار، ۳/۲۶۲، ۲۶۳، حاشیهٔ ۱). در این اسکندرنامه‌ها آن قدر شاخ و برگ بر اصل اخبار اسکندر افزوده شده که تقریباً هرگونه ارزش و نظم و منطق تاریخی از آنها زدوده شده است. اخبار اسکندر درونمایهٔ چند اسکندر نامه به شعر فارسی نیز هست که معروف‌ترین آنها از فردوسی و دیگری زاییدهٔ طبع نظامی گنجوی است (برای توضیحات بیشتر، نک‍: ه‍ د، اسکندرنامه).

علاوه بر مجموعه‌ها و منظومه‌های فارسی که تماماً شامل داستان اسکندر است، آنچه دربارهٔ این پادشاه نیمه تاریخی ـ نیمه افسانه‌ای از قدیم در میان ایرانیان رواج داشته، به طور پراکنده در کتابهای نظم و نثر آمده است. ادبا و شعرای فارسی زبان بی‌آنکه منتظر اثبات یا ابطال اخبار ضد و نقیض و مبالغه آمیز اسکندر شوند، یا اساساً اهمیتی به

صحت و سقم آنها بدهند، مضامین گوناگون بدیعی بر پایهٔ آن اخبار ساخته‌اند. این شعرا و نویسندگان در بند آن نبوده‌اند که در اخبار، اسکندر صحیح را از ناصحیح باز شناسند. از این رو، در آثار آنان اسکندر ذوالقرنین است و ذوالقرنین اسکندر. خضر در مصاحبت اسکندر در جست وجوی آب زندگانی به ظلمات می‌رود، سدّ سکندر به آسانی در چین قرار می‌گیرد، و اسکندرِ خونریز نمونه و نمادی از جوانمردی، بخشندگی، عدالت و رحم می‌شود. شاعر با چشمهٔ آب حیات و آیینهٔ اسکندری همچون واقعیاتِ مسلم معامله می‌کند. شعرای عارف و عارفان شاعر از حد تشبیهات و استعارات مرسوم فراتر رفته، و از آنچه دربارهٔ اسکندر خوانده‌اند، به زبان نمادین عرفان استفاده‌ها برده، و از این رهگذر بر غنای ادب عرفانی فارسی افزوده‌اند. شهرت افسانه‌ای و برجستگی بسیار بارز اسکندر از سویی، و ضرورت أعْرَف و اجلیٰ بودن مشبّهٌ به در تشبیه یا اعرف و اجلیٰ بودن یک طرف معادله در صنعت تمثیل، از سویی دیگر، موجب شده که اسکندر و رویدادها، اشیاء و افراد مرتبط با تاریخ یا اسطورهٔ زندگی او، در صنایع بدیعی ــ تشبیه، مبالغه، ارسال مثل و جز آن ــ به عنوان ارکان اصلی هر یک از این صنایع مورد استفاده قرار گیرند و شعرا در وصف ممدوحان، تنبیه مخاطبان، بیان اندیشه‌های شاعرانه، تجسم و ترسیم بهتر و ملموس‌تر نکات عمیق اخلاقی و فلسفی خود از قصهٔ اسکندر بهره برند (برای نمونه، نک: ناصر خسرو، ۲۴۶، ۳۳۸؛ خاقانی، ۲۳، ۲۳۲، ۲۴۸، ۲۸۰، ۳۰۹؛ حافظ، ۴، ۱۱۷، ۱۴۷؛ صائب، ۱۱۸، ۱۲۱، ۸۲۳).

مآخذ: آزاد، ابوالکلام، *ذوالقرنین یا کورش کبیر*، ترجمهٔ باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بابویه، *کمال الدین و تمام النعمة*، به کوشش حسین اعلمی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ ابن کثیر، اسماعیل، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالفکر؛ ابوالفتوح رازی، حسین، *روح الجنان*، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۷۵ق؛ *ارداویراف‌نامه*، ترجمهٔ ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۲ش؛ افشار، ایرج، «حدیث اسکندر»، *یغما*، تهران، ۱۳۴۳ش، س ۱۷، شم ۴؛ *اوستا*؛ بلعمی، محمد، *تاریخ*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ بناکتی، داود، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ *بندهش*، به کوشش مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک شناسی*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ بیرونی، ابوریحان، *آثار الباقیة*، ترجمهٔ اکبر دانا سرشت، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، *تحقیق ماللهند*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، ۱۳۱۳ش؛ *تاریخ ایران باستان*، به روایت ابن عبری، به کوشش یوسف بنیان و محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۲۶ش؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ حافظ، *دیوان*، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ پیامبران و شاهان*، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ خاقانی، *دیوان*، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ دینوری، احمد، *اخبار الطوال*، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ «شهرستانهای ایران»، ضمن *مجموعهٔ نوشته‌های پراکندهٔ صادق هدایت*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ شهرستانی، محمد، *الملل والنحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، قاهره؛ صائب تبریزی، *کلیات*، تهران، خیام؛ صفا، ذبیح الله، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ طبری، *تاریخ*؛ *عهد عتیق*؛ عیاشی، محمد، *التفسیر*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، مکتبة العلمیة الاسلامی؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۴ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ش؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۵-۱۹۶۶م؛ *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ کریستن سن، آرتور، *کیانیان*، ترجمهٔ ذبیح الله صفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق؛ ناصرخسرو، *دیوان*، به کوشش مجتبیٰ مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نظامی گنجوی، *شرف‌نامه*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، نجف، ۱۳۵۸ق؛ نیز:

Budge, E. A. W., *The History of Alexander the Great*, Cambridge, 1889; *Chambers's Encyclopaedia*, London, 1968; *Dinkard*, tr. E. W. West, Oxford, 1892; EI^2; West, E. W., introd. & tr. *Pahlavi Texts*, Oxford, 1897, vol. V.

مجدالدین کیوانی

اِسْکَنْدَرْ آغا، نک: ذیل، ابکاریوس.

اِسْکَنْدَرِ اَفْرودیسی[1]، فیلسوف مشائی و برجسته‌ترین مفسر و شارح نوشته‌های ارسطو. وی از شهر افْرُدیسیاس[2] در شمال خاوری ناحیهٔ کاریا[3] در آسیای صغیر بوده است که اکنون ویرانه‌های آن در منطقهٔ آیدین[4]، در ترکیه قرار دارد. هرچند تاریخ دقیق زندگی اسکندر شناخته نیست، اما می‌دانیم که وی در میان نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ و آغاز سدهٔ ۳م می‌زیسته، و هم عصر امپراتوران رُم سپتیموس سیوِروس[5] (۱۹۳-۲۱۱م) و پسر وی کاراکالا[6] (۲۱۱-۲۱۷م) بوده است. ایشان در حدود ۱۹۸م، یا اندکی پس از آن، اسکندر را برای تدریس به آتن فراخواندند و وی برای سپاسگزاری، یکی از نوشته‌های خود با عنوان «دربارهٔ سرنوشت[7]» را به آنان تقدیم کرد.

از اسکندر در منابع یونانی، غالباً با عنوان «مفسر» و ارسطوی دوم، نام برده می‌شود. نوشته‌های او از منابع عمده برای شارحان بعدی آثار ارسطو به‌شمار می‌رفته است و هنوز نیز شرحهای او بر نوشته‌های ارسطو، برای پژوهشگران زندگی و آثار آن فیلسوف یونانی بسیار مشکل‌گشاست. وی ظاهراً بسیاری از آثار ارسطو ــ اگر نه همهٔ آنها ــ را شرح کرده که بیشتر آنها از میان رفته، و آنچه از آنها بر جای مانده است، اکنون در مجموعهٔ «تفسیرهای یونانی بر آثار ارسطو[8]»، یافت می‌شود. شرحها و نوشته‌های دیگر وی نیز در مجموعهٔ «ضمیمه‌های ارسطویی[9]» در ۳ جلد (برلین، ۱۸۸۵-۱۹۰۳م) منتشر شده است.

در جلد دوم این مجموعه «نوشته‌های کوچک‌تر»، «دربارهٔ روان» و نیز رسالهٔ «دربارهٔ عقل[10]»، به کوشش ایفو برونز (برلین، ۱۸۸۷م)، و

---

1. Alexandros Aphrodisiéus 2. Aphrodisias 3. Caria 4. Aydin 5. Septimus Severus 6. Caracalla 7. *Peri heimarménè.* 8. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlin, 1891-1899, vols. I, III. 9. *Supplementum Aristotelicum.* 10. *Peri nou.*

همچنین ملحقات و اضافات آن، از جمله «مسائل طبیعی[1]» و «دربارهٔ سرنوشت» به‌کوشش همو (برلین، ۱۸۹۲م) منتشر شـده است. افزون بر اینها، در حدود ۳۵ نوشتهٔ کوچک از اسکندر، در ترجمه‌های عربی به دست آمده که اصل یونانی برخی از آنها از میان رفته است. مهم‌ترین آنها پاره‌هایی است که ابن رشد، در تفسیرهای خود بر آثار ارسطو، به ویژه در تفسیر خود بر متافیزیک (*مابعدالطبیعة*) ارسطو، نقل می‌کند (۱۲/۱۳ـ۱۳).

در میان مفسران آثار ارسطو، اسکندر افرودیسی، وفادارترین و دقیق‌ترین آنان به اصول و عقاید اوست. وی شایستهٔ یک پژوهش و ارزیابی جامع، کامل و همه سویه است که تاکنون انجام نگرفته است و باید در آینده انجام گیرد. او در تفاسیر خود، با دقت بی‌مانندی، نوشته‌های ارسطو و نظریات وی را دنبال می‌کند و حتیٰ به تناقضها و ناهماهنگیهای احتمالی میان اندیشه‌های او در یک متن می‌پردازد و می‌کوشد که آنها را کشف و حل کند. در مواردی که متون خالی از ابهام و دشواری است، وی تنها به چند ملاحظه دربارهٔ آنها بسنده می‌کند، و در جاهایی که در متن احتمال برداشتها یا تفسیرهای مختلفی می‌رود، به‌همهٔ آنها می‌پردازد و می‌کوشد که راه‌حل یا تفسیری را که به‌نظرش درست‌تر می‌نماید، با مقایسهٔ آنها با مطالبی که ارسطو در آثار دیگرش آورده‌است، عرضه کند. گاه نیز وی با یک یا چند نظریهٔ ارسطو، موافق نیست و به‌بحث دربارهٔ آنها نمی‌پردازد (نک: ویلپرت، 369-396، به‌ویژه 371-369).

اسکندر در آنچه از تفسیرهایش بر آثار ارسطو برجای مانده است، به مسائل منطق، متافیزیک و پدیده‌های جوی (متئورولوژی) می‌پردازد و نیز در دو کتـاب «دربـارهٔ روان» و «پژوهشهـایی دربـارهٔ طبیعیـات» (فیزیک)، نظریات روان‌شناسی و انسان شناسی ارسطو را موضوع تحلیل و تفسیر قرار می‌دهد؛ در زمینهٔ مسائل اخلاقی نیز در برابر عقاید و اعتراضهای فیلسوفان رواقی، از نظریات ارسطو، و نیز در برابر افلاطونیان، از نظریهٔ قدم عالم (دیرینگی جهان) دفاع می‌کند. اما در این میان، مهم‌ترین نظریات اسکندر را در زمینهٔ روان‌شناسی، نظریهٔ شناخت، و بیش از همه ــ چنانکه خواهیم دید ــ دربارهٔ عقل و اندیشیدن می‌یابیم. اسکندر همچنین هوادار و مدافع سرسخت آزادی اراده (اختیار) در انسان است و در نوشتهٔ خود «دربارهٔ سرنوشت» از نظریهٔ سرنوشت‌گرایی (فاتالیسم) رواقیان ژرفکاوانه انتقاد، و آن را رد می‌کند.

از سوی دیگر، اسکندر با وجود همهٔ کوششی که در وفاداری به نظریات ارسطو، به کار می‌گیرد، گاه از برخی عقاید وی منحرف می‌شود و نظریهٔ ویژهٔ خود را مطرح می‌کند و در اثبات آن می‌کوشد. مثلاً چنانکه دانسته است، ارسطو «تک چیزها[2]» یا اشیاء جزئی را دارای هستی جوهری و واقعی می‌داند، اما از سوی دیگر، «کلیات» یا مفاهیم کلی را موضوعهای حقیقـی شناخت می‌شمارد و نیز بر پایـهٔ نظریهٔ خود دربـارهٔ «ماده» (هیولیٰ) و صورت، هیچ صورتی را جدا از ماده نمی‌داند و تنها الوهیت و عقل را از این قاعده مستثنیٰ می‌کند. در اینجاست که اسکندر، بر خلاف نظریهٔ ارسطو ــ که تک چیزها را دارای واقعیت بیشتر، و کلیات را برخوردار از حقیقت بیشتر می‌داند ــ تک چیزها را نه تنها برای ما، بلکه در خودشان نیز مقدم بر کلیات می‌شمارد و بر این باور است که اگر تک چیزها، یا به تعبیر وی «جوهرهای برش ناپذیر[3]» وجود نمی‌داشتند، مفاهیم کلی یا کلیات نیز نمی‌توانستند وجود داشته باشند. کلیات مفاهیمی هستند که بسیاری از تک چیزها در آنها مشترکند، و بدین سان مفاهیم کلی، تنها در اندیشه یافت می‌شوند و اندیشه آنها را از تک چیزها انتزاع می‌کند، و هنگامی که ما به آنها می‌نیندیشیم، وجود نخواهند داشت. به دیگر سخن، اندیشیدن ماست که صورتهای آمیخته با ماده را از آن جدا می‌کند و به مفاهیم کلی هستی می‌بخشد.

در میان عقاید اسکندر، نظریات او دربارهٔ روان (نفس) و عقل اهمیتی ویژه دارد. وی در پیروی از نظریهٔ ارسطویی، دربارهٔ همبستگی میان ماده و صورت، روان یا نفس انسان را نیز صورتِ پیکرِ ارگانیک، یعنی تن می‌داند. روان جوهری مستقل از تن نیست؛ اعمال روان نیز مستقیماً وابسته به ساختار تن و حرکات آنند. تن و آمیزه‌های آن، علت وجود روانند (ص 104، سطرهای 29-28). پس، از آنجا که روان، صورت و کمال تن است، با تباه شدن تن، روان نیز تباه می‌شود؛ روان و تن «با هم تباه‌شونده[4]»اند. بدین‌سان، اسکندر نامیرایی روان را انکار می‌کند.

از سوی دیگر، در میان آثار اسکندر، چنانکه اشاره شد، نوشتهٔ کوچکی با عنوان «دربارهٔ عقل» یافت می‌شود که از میان نوشته‌های دیگر او بیشترین و گسترده‌ترین تأثیر را بر فیلسوفان دورانهای بعدی ــ و از آن میان بر فیلسوفان جهان اسلام و همچنین فیلسوفان اروپایی سده‌های میانه ــ داشته است. این نوشته را مترجم نامدار، اسحاق بن حنین (د ۲۹۸ق/۹۱۱م) به عربی برگردانده، و بعدها آن ترجمهٔ عربی در سده‌های میانه، به لاتینی ترجمه شده بود. متن عربی این نوشته، برای نخستین بار با عنوان «متن عربی دربارهٔ عقل از اسکندر افرودیسی» به کوشش ژ. فینگان، همراه مقدمه‌ای در «مجموعه مقالات دانشگاه سن ژزف[5]»، بیروت، منتشر شده بود. عبدالرحمان بدوی، پس از آن، همان متن را بر پایهٔ دست نوشته‌های دیگری در *شروح علیٰ ارسطو مفقودة فی الیونانیة*... (بیروت، ۱۹۷۱م، ص ۳۱ـ۴۲) منتشر کرده، و متن یونانی آن را نیز در پایان کتاب افزوده است. اصل متن یونانی آن در صفحات ۱۰۳ـ۱۰۶ جلد دوم «ضمیمه‌های ارسطویی»، یافت می‌شود.

در اینجا گفتنی است که نام «ارسطو» که در متن «دربارهٔ عقل» اسکندر آمده، انگیزهٔ اختلاف نظر در میان پژوهشگران شده است، زیرا در برخی از دست نوشته‌ها به جای «اریستوتلس» نام «اریستوکلس» اهل مسینا[6] (شهری در جزیرهٔ سیسیل) آمده است و گفته می‌شود که

1. *Quaestiones naturales.* 2. ta kath' hekasta 3. tas atomous ousias 4. sumftheiroito 5. «Texte arabe du peri nou d'Alexandre d'Aphrodise», ed. J. Finnegan, *Mélanges de l'université Saint Joseph*, 1956, vol. XXXIII.
6. Aristoklès Messènios

اسکندر شاگرد او بوده است. این نظر از سدۀ ۱۰ق/۱۶م به بعد رواج یافته بود؛ در حالی که در دست نوشته‌های دیگر، از جمله در متن ترجمۀ عربی آن از اسحاق بن حنین ــ که بی شک از کهن‌ترین دست‌نوشته‌ها رونویسی شده بوده است ــ نام «ارسطو» آمده است.

در این میان، ارسطو شناس برجستۀ معاصر پل مرو پس از پژوهشی ژرف و همه سویه، به این نتیجه رسیده است که ارسطویی که در رسالۀ اسکندر از وی نام برده، و به نظریات او پرداخته می‌شود، فیلسوف مشایی دیگری به نام ارسطو اهل موتیلنه (شهر اصلی جزیرۀ لِسبُس در دریای اژه) بوده است. پژوهش مرو نشان می‌دهد که این ارسطو ــ که در منابع «ارسطوی جوان‌تر[1]» نامیده می‌شود ــ در ثلث پایانی سدۀ ۲م درگذشته بوده، و اسکندر می‌توانسته است میان سالهای ۱۷۵-۱۸۰م شاگرد وی بوده باشد. پزشک مشهور یونانی جالینوس[2] (۱۲۹-۱۹۹م) در یکی از نوشته‌هایش کـه دربـارۀ بیماری و مـرگ این ارسطو گزارش می‌دهد، وی را مردی که «در پژوهش مشائی مرتبۀ نخستین داشته است»، وصف می‌کند (نک‍: مرو، 401-399).

نظریه و مسألۀ عقل، یا به تعبیر متداول میان ارسطو شناسان معاصر، «مبحث مربوط به عقل[3]» همواره یکی از انگیزه‌های اختلاف نظر و تفسیر در میان شارحان آثار ارسطو ــ به ویژه روان‌شناسی وی ــ بوده است. علت آن را نیز باید در خود گفته‌ها و تعابیر ارسطو دربارۀ عقل جست و جو کرد، زیرا بیشتر گفته‌های وی در این باره، چنان موجز و حتیٰ مبهم است که امکان برداشتها و تفسیرهای گوناگون و حتیٰ متضاد را در خود دارد. در این میان، آنچه به ویژه انگیزۀ اختلاف نظر شده، فصلهای ۴ و ۵ از کتاب سوم «دربارۀ روان» ارسطوست (نک‍: هـ د، ۵۸۸/۷-۵۹۰).

چنین پیداست که مبحث عقل و دشواریهای آن نزد ارسطو، حتیٰ معاصران و شاگردان وی را نیز به خود مشغول می‌داشته است. در میان ایشان، شاگرد و جانشین او در مدرسۀ مشاء تئوفراستس[4] بوده است که برای نخستین بار به آن مبحث پرداخته، و اکنون پاره‌هایی از نوشتۀ او در این باره، منقول در منابع بعدی، در دست است (نک‍: باربوتن[5]، جم‍). سخن وی بیشتر دربارۀ خاستگاه و چگونگی پیدایش عقل است. خود ارسطو در این باره تنها به گفتاری کوتاه و گذرا بسنده می‌کند و می‌گوید: «تنها عقل باقی می‌ماند که از بیرون[6] داخل می‌شود و تنها او الٰهی[7] است، زیرا هیچ گونه فعالیت جسمانی پیوندی با فعالیت عقل ندارد» (کتاب II، فصل 3، بند 736b، سطرهای 29-28). این اشارۀ کوتاه تفسیرهای گوناگونی را در میان ارسطوشناسان برانگیخته بوده است. قید «از بیرون» در این گفتـۀ ارسطو موجب پیدایش این تفسیر شده بـود که از دیدگـاه وی، عقل محصول گسترش ارگانیک و روانـی انسان نیسـت، بلکه خاستگـاه آن الٰهی و آسمانـی است و از «بیرون» بـه روان انسان داخل می‌شود. بدین سان، مبحث عقل در میان مشائیان و افلاطونیان سده‌های بعدی، یکی از زمینه‌های عمدۀ پژوهش و همچنین اختلاف نظر شده بوده است.

هنگامی که ارسطوی دوم (جوان‌تر) و شاگردش اسکندر در نیمۀ دوم سدۀ ۲م به مسألۀ عقل نزد ارسطو پرداخته بودند، پیشینۀ آن مبحث را پیش رو داشته‌اند. گزارش اسکندر دربارۀ عقل نشانگر آن است که استاد وی، یعنی ارسطوی دوم، نظریۀ ویژه‌ای دربارۀ عقل عرضه می‌کند تا دشواریهای ناشی از تعبیر ارسطویی را دربارۀ «عقل از بیرون یا بیرونی» از میان بردارد. از سوی دیگر، باید به این نکته اشاره شود که ارسطوی جوان‌تر، در آن دوران، زیر تأثیر نظریات فیلسوفان رواقی قرار گرفته، و نظریات ارسطویی و رواقی را درهم آمیخته بوده است. اسکندر در گزارش خود، به عناصر غیر ارسطویی در تفسیر ارسطوی جوان‌تر اشاره می‌کند و می‌کوشد که آنها را از نظریات سنتی ارسطویی جدا کند. در میان این نظریات غیر ارسطویی، یعنی رواقی می‌توان به این عناصر اشاره کرد: حضور همه جایی و در جهان باشندۀ عقل الٰهی؛ برداشت مادی گرایانه از سرشت عقلی انسان؛ تعبیر از اندیشیدن انسان همچون گونه‌ای از فعالیت همه جا حاضر خدا و اعتقاد به تأثیر خدا بر موجودات جزئی، در زیر سپهر ماه و نیز عنایت الٰهی.

گزارش اسکندر دو بخش را دربر دارد: در بخش نخست، ابتدا تفسیری از نظریۀ ارسطوی بزرگ دربارۀ عقلِ «از بیرون»، و سپس توضیحاتی دربارۀ چگونگی تأثیر آن عقل بر عقل انسانی و اندیشیدن او عرضه می‌شود. آنچه را اسکندر در این بخش گزارش می‌دهد، نمی‌توان نظریات ویژۀ ارسطوی جوان‌تر به شمار آورد، بلکه این بخش در واقع بازتابی از عقیدۀ همگانی مشائیان دربارۀ عقل در نیمۀ دوم سدۀ ۲م است؛ و بدین سان، می‌توان آنها را همچنین نظریات خود اسکندر در مبحث عقل محسوب داشت. اما بخش دوم یا پایانی آن گزارش، نظریات ویژۀ ارسطوی جوان‌تر را دربر دارد، به ویژه آنچه وی، در زیر تأثیر عقاید رواقیان، دربارۀ نامیرایی عقلِ «از بیرون» و الٰهی بودن آن به میان می‌آورد و می‌کوشد که دشواریها و شکوکی را که این نظریه دربر دارد، از میان بردارد. اسکندر با این بخش از نظریات ارسطوی جوان‌تر مؤکداً مخالفت می‌کند و می‌کوشد نشان دهد که چنان دشواریهایی اصلاً وجود ندارند.

در نوشتۀ اسکندر، عقل بر ۳ گونه تقسیم می‌شود: ۱. عقل مادی، یا هیولانی[8]؛ ۲. عقل خصلتی، یا بالملکه[9]؛ ۳. عقل کنشمند، یا فعال[10]، که اسکندر آن را همچنین «عقل از بیرون یا بیرونی» می‌نامد و در ترجمۀ عربی و لاتینی «عقل مستفاد یا مکتسب[11]» نامیده می‌شود.

عقل مادی یا هیولانی، یعنی گونه‌ای آمادگی و استعداد محض در روان انسان که دارای هیچ صورتی نیست و موجودیت واقعی ندارد، اما

1. Neōtéros Aristotélès 2. Galènos 3. noétique 4. Théophrastos 5. Edmond Barbotin 6. thurathen
7. théion 8. nous hūlikos / intellectus materialis 9. nous kath hexin / intellectus qui habet habitum
10. nous poiètikos / intellectus agens 11. intellectus adeptus

امکان آن را دارد که همه چیز شود، یعنی می‌تواند به همه چیز بیندیشد، و به دیگر سخن، بالقوه همه چیز را «معقول» می‌سازد. پس عقل هیولانی، عقل بالقوه است، هیچ گونه فعلیتی ندارد، یا به تعبیر اسکندر «هیچ یک از موجودات بالفعل یا این چیز در اینجا» نیست، بلکه نیرویی محض است که در جریان کمال یافتن روان (یا نفس) می‌تواند صورتها و معقولات را پذیرا شود (ص 107، سطرهای 18-16).

عقلِ خصلتی یا بالملکه، گونه‌ای توانایی برای ادراک صورتهای معقولات است، به حسب نیرویی که در خودش است، مانند خصلت یا ملکه‌ای که صنعتگران یا هنرمندان دارند و به‌وسیلهٔ‌آن‌می‌توانند کارهایشان‌را به‌حسب‌آن هنر انجام‌دهند و صنعتگر یا هنرمند شوند. عقل هیولانی به‌شکل عقل بالملکه در می‌آید و می‌تواند بیندیشد و کسانی که کمال یافته‌اند (یعنی انسانها)، دارای آنند (ص 107، سطرهای 28-25).

گونهٔ سوم عقل که غیر از دو عقل پیش گفته است، عقل فعال یا کنشمند است و عقل هیولانی به وسیلهٔ آن عقل بالملکه می‌شود. مثال آن ــ چنانکه ارسطو می‌گوید ــ روشنایی یا نور است؛ همانگونه که نور سبب دیدن بالفعل رنگهای بالقوه دیدنی می‌شود، عقل فعال نیز عقل بالقوه یا هیولانی را به شکل عقل بالفعل در می‌آورد. این عقل فعال بنابر طبیعت خود، معقول است و بالفعل چنین است؛ زیرا فاعل اندیشیدن است و عقل هیولانی را به سوی فعلیت رهنمون می‌شود. عقل بالفعل همان معقول بالفعل، و همان صورت معقول است. و معقول بالفعل نیز همان عقل بالفعل است، زیرا هنگامی که عقل، صورت معقول را می‌گیرد و آن را از ماده جدا می‌کند، آن را به شکل معقول بالفعل در می‌آورد و خودش نیز عقل بالفعل می‌شود. چنین عقل فعالی «عقل از بیرون» نامیده می‌شود که جزئی یا نیرویی از روان ما نیست، بلکه از بیرون در ما روی می‌دهد (ص 108، سطرهای 23-22).

در اینجا گفتنی است که آنچه اسکندر «عقل از بیرون» می‌نامد، در ترجمهٔ عربی اسحاق بن حنین «عقل مستفاد» یا «المستفاد من خارج» نامیده می‌شود و از آن زمان ــ یا شاید هم پیش از آن ــ این اصطلاح در فلسفهٔ اسلامی نیز راه یافته است (نک: شروح...، ۳۶-۳۷). این گونهٔ سومِ عقل، یعنی فعال و بیرونی را اسکندر یا ارسطوی جوان‌تر، «عقل الٰهی[1]» نیز می‌نامند. این عقل همیشه فاعل است، چون خودش بالفعل است؛ و هنگامی فعالیت دارد که افزار ویژه‌ای در نتیجهٔ آمیزه‌هایی درست از اجسام پدید آید؛ آنگاه فعالیتی مادی بر عقل انجام می‌دهد. این چنین عقلی ــ بنابر عقیدهٔ ارسطو ــ الٰهی و مرگ ناپذیر است (ص 112، سطر 27- ص 113، سطر 3).

اما دربارهٔ چگونگی تأثیر عقل فعال بر عقل انسانی، گفته می‌شود که عقل فعال «یک گونه طبیعت[2]» یا «یک گونه جوهر» (اوسیا[3]) است که بنابر سرشت خود از معقولیت بالفعل برخوردار است و دیگر نیازی ندارد که از سوی عقل یا اندیشهٔ انسانی، تجرید شود تا به شکل معقول بالفعل درآید و از سوی عقل ما ادراک شود. هیچ چیز دیگری، جز عقل، معقول بالفعل و به خودی خود نیست و عقل بالفعل، به چیزهای دیگری که معقول می‌شوند، معقولیت می‌بخشد. پس اگر عقلی نمی‌بود، هیچ چیزی معقول نمی‌بود، زیرا هیچ چیزِ طبعاً معقولی جز عقل یافت نمی‌شود. از سوی دیگر، عقل در ماده (هیولیٰ)، مانند جوهری در جوهری است که در کنش و کارهای خود همواره بالفعل است. در سرشت انسان ــ که خود آمیزه‌ای از اجسام است ــ استعدادی وجود دارد که در طی زمان و گسترش آن همچون افزاری در دست عقل می‌شود و خود در آن آمیزه جای دارد. آن افزار نیز خود یک جسم است که عقل بالقوه نامیده می‌شود و زاییدهٔ آمیزه‌ای از اجسام است که برای پذیرش عقل بالفعل آمادگی دارند. بدین سان، می‌توان گفت که انسان از هنگام تولد دارای استعداد تعقل یا اندیشیدن است که با گذشت زمان به شکل توانایی اندیشیدن در می‌آید و می‌تواند هر معقولی را در خود بپذیرد و به آن بیندیشد؛ و چون به آن می‌اندیشد، آن معقولِ بالفعل که طبعاً عقلِ بالفعل است، در ذهن آدمی جای می‌گیرد و به شکل خصلتی در می‌آید که می‌تواند معقولهای بالقوه را انتزاع کند.

در این میان، عقل فعال، عقل مادی (هیولانی) را کمال می‌بخشد. به دیگر سخن عقل فعال سازنده یا پدید آورندهٔ عقل بالقوه نیست، بلکه تنها آن را به کمال می‌رساند و توانا می‌کند که خودش جریان تجرید و انتزاع را انجام دهد، یا به تعبیر اسکندر «هم کنشِ[4]» عقل انسانی می‌شود. چنانکه گفته شد، این همان عقل است که «از بیرون» داخل انسان می‌شود و انسان پس از رسیدن به مرحله‌ای از کمال، و به یاری این «عقل از بیرون» دارای خلاقیت می‌شود و می‌تواند معقولهای بالقوه را از پوستهٔ مادی آنها جدا کند. از سوی دیگر، عقل بالقوه که فرآوردهٔ آمیزه‌هایی از اجسام در پیکر انسانی است، با فروپاشی و تباهی تن، از میان می‌رود؛ اما آن عقل فعال یا «عقل از بیرون» که «عقل الٰهی» است، و هیچ گونه آمیزشی با ماده ندارد، همچنان برجای می‌ماند و از عقل آدمی فرا می‌زید.

چنانکه گفته شد، اسکندر در بخش پایانی گزارش خود نظریات تازه‌ای دربارهٔ فعالیت عقل الٰهی و تدبیر آن در ادارهٔ جهان زیر سپهر ماه عرضه می‌کند (قس: ص 113، سطرهای 12-6). چنانکه می‌دانیم، ارسطو از یک سو، عقل الٰهی را علت برترین هرگونه حرکتی می‌دانست و از سوی دیگر، جریان هرگونه پیدایش و تباهی را در فضای زیر سپهر ماه، ناشی از حرکات اجرام آسمانی، و به ویژه خورشید به شمار می‌آورد و سرانجام، بر این عقیده بود که طبیعت در پهنهٔ خود، اصل هرگونه حرکتی است. اما ارسطوی جوان‌تر و اسکندر می‌کوشند که این نظریات بنیادی را به گونه‌ای با هم سازش دهند. بدین‌سان، گفته می‌شود که یا آن عقل الٰهی به تنهایی مدبر چیزهای این جهانی است ــ و آنها را به هم پیوند می‌دهد یا از هم جدا می‌کند، و در این میان از الٰهی آسمانی[5]

1. ho theios nous 2. fusis ti 3. ousia 4. sunergos 5. ta theia

یاری می‌گیرد ــ و بنابراین، سازندهٔ عقل بالقوه در انسان نیز هست؛ یا آن عقل الٰهی در پیوند با حرکات منظم اجرام آسمانی ــ و در نتیجهٔ آن حرکتها ــ جهان زیر سپهر ماه را اداره می‌کند و چیزهای این جهانی در پی نزدیکی یا دوری آنها از خورشید پدید می‌آیند. به دیگر سخن پیدایش چیزها، یا نتیجهٔ همکاری خورشید و عقل موجود در اینجاست، یا خود طبیعت در پی آن جریانها و حرکات اجرام آسمانی، پدید می‌آید و نیز همین طبیعت است که همراه عقل، اداره کننده و مدبر چیزها در این جهان است. ما این نظریه را دربارهٔ طبیعت در نوشتهٔ دیگری از خود اسکندر نیز می‌یابیم. بنابراین نظریه طبیعتِ چیزهای زیر سپهر ماه، یعنی مبدأ حرکت آنها، در اثر حرکت اجرام آسمانی پدید می‌آید. اجرام الٰهی آسمانی به چیزهای اینجایی یک نیروی الٰهی[1] می‌بخشند که یا همان نیروی زیستی موجودات جاندار است، یا با صورت اجسام آغازین یکی است (در این باره، نک: مقالهٔ پل مرو در مجلهٔ هرمس[2]). سرانجام اسکندر از این نظریه ــ که آن را به فیلسوفان رواقی نسبت می‌دهد ــ انتقاد می‌کند، به ویژه که طبق این نظریه، عقل الٰهی در پست‌ترین چیزها نیز یافت می‌شود و نیز اینکه به طور کلی، در چیزهای این جایی، عقلی و عنایتی پیشین وجود دارد و عنایت در اینجا، به آن اجرام الٰهی باز می‌گردد و بدین سان، اندیشیدن یا تعقل برای ما وجود ندارد و کار خود ما نیست، بلکه مستقیماً با پیدایش ما طبعاً ساختار عقل بالقوهٔ افزار گونه پدید می‌آید و به وسیلهٔ عقل از بیرون، فعالیت می‌یابد. گفته می‌شود که عقل از بیرون جدا از ماده (یا مفارق) است و از ما نیز جدا می‌شود، اما نه آنگونه که منتقل شود، یا تغییر مکان دهد، بلکه همچون به خودی خود و جدا و بدون ماده است. جدایی آن از ما در این است که دیگر اندیشیده نمی‌شود و جست و جو ناپذیر است (ص 113، سطرهای 24-12).

در آغاز اشاره شد که اسکندر نوشته‌ای مستقل با عنوان کامل «دربارهٔ سرنوشت و توانایی ارادهٔ ما، برای فرمانروایان» داشته که آن را به امپراتور آن زمان رم و فرزند وی تقدیم کرده بوده است. در اینجا گفتنی است که در دوران اسکندر، جهان بینی فلسفی رواقیان، رواج فراوان داشته است و چنانکه گفته شد، حتیٰ ارسطوی جوان‌تر، استادِ اسکندر نیز از تأثیر عقاید و نظریات رواقیان برکنار نمانده بود. یکی از ویژگیهای فلسفهٔ رواقیان «جبرگرایی» یا به تعبیر بهتر «سرنوشت گرایی[3]» ایشان است. در میان چهره‌های برجستهٔ رواقی، خروسیپُس[4] (ح ۲۸۲-۲۰۶ ق‌م) هوادار سرسخت آن گرایش بوده است. اسکندر، در این نوشتهٔ خود، سرسختانه با عقاید آن فیلسوف رواقی معارضه می‌کند. هدف اصلی اسکندر دفاع از آزادی اراده یا اختیار در انسان است. در آدمی این توانایی وجود دارد که مستقلاً و آزادانه کردار و رفتار خود را برگزیند. او در گزینشهای خود، کاملاً آزاد است. انسان می‌تواند از میان دو «ممکن[5]» یکی را برگزیند، یعنی آنچه در چیزی پدید می‌آید، به همان سان می‌تواند پدید نیاید. اگر این نمی‌بود، هرگونه اندیشیدن و پیش‌نگری که مقدم بر اعمال ماست، بیهوده می‌بود. اسکندر در آن نوشته، به ویژه در فصلهای ۱۶ تا ۲۰ شدیداً بر جبرگرایی خروسیپس حمله می‌کند و نشان می‌دهد که چنان جبرگرایی مطلقی هر گونه مسئولیت انسان، معیارها و هنجارهای اخلاقی، آداب و رسوم، و سرانجام، اعتقادات دینی را در جامعهٔ بشری ویران می‌کند. در اینجا تنها به چکیده‌ای از نکات اساسی استدلالهای اسکندر در آن نوشته اشاره می‌شود. وی می‌گوید: یکی از نتایج اعتقاد بر جبرگرایی نفی ارزش هرگونه فضیلت و ارزش اخلاقی، بی بندو باری و روی گردان نشدن از هرگونه رذیلت و بدکاری است. در پی چنان اعتقادی هرگونه امر و نهی، کیفر یا پاداش دادن، و هرگونه ترغیب و تحذیر بی معنا می‌شود و نیز هرگونه گزینش آزادانه از میان نیکیها و بدیها از میان می‌رود؛ عنایت الٰهی، تقویٰ و رعایتِ معیارهای دینی، نابود می‌شود. سرانجام، می‌افزاید که یک چنان جبرگرایی، حتیٰ از سوی هواداران آن، در زندگی عملی نفی می‌شود، زیرا حتیٰ ایشان (اشاره به رواقیان) نیز تبهکارانی را که گویا سرنوشت ویژه و جبر شرایط پیرامونی، ایشان را به نابکاری برانگیخته است، سزاوار مجازات می‌دانند و عملاً به کیفر می‌رسانند (نک: «ضمیمه‌های ارسطویی[6]»).

اسکندر و فیلسوفان اسلامی: پیش از هر چیز باید یادآوری شود که اکثر فیلسوفان اسلامی ــ بی واسطه یا با واسطه، دانسته یا ندانسته ــ از نظریات اسکندر دربارهٔ روان شناسی و به ویژه مبحث عقل تأثیر پذیرفته، و در برابر آنها واکنش مثبت یا منفی نشان داده‌اند. در اینجا باید اشاره شود که بسیاری از نوشته‌های کوچک‌تر اسکندر افزون بر برخی از تفسیرهای او بر آثار ارسطو به عربی ترجمه شده بوده است، چنانکه اصل یونانی پاره‌ای از آنها از میان رفته، و تنها ترجمهٔ عربی آنها برجای مانده است و تاکنون در حدود ۳۵ دست نوشته از آنها پراکنده در کتابخانه‌های مشرق و اروپا یافت، یا ردیابی شده است. برخی از آنها نیز تاکنون منتشر شده است. ما عنوانهای بیشتر این ترجمه‌ها را در منابع عربی می‌یابیم. ابن ندیم از ۱۵ رساله نام می‌برد (ص ۳۱۳)، در حالی که ابن ابی اصیبعه ۴۰ رساله افزون بر ۹ شرح بر آثار ارسطو را به اسکندر نسبت می‌دهد (۱/۷۰-۷۱؛ برای عناوین و دست‌نوشته‌های عربی آثار اسکندر، نک: بدوی، 99-94؛ فان اس، 168-148؛ گتیه، 278-255).

از آنجا که بررسی تفصیلی دربارهٔ تأثیر پذیری فیلسوفان اسلامی از نوشته‌های اسکندر، از مرزهای این مقاله تجاوز می‌کند، در اینجا تنها به نکاتی گذرا در برخورد فیلسوفان اسلامی با اسکندر بسنده می‌کنیم و خواننده را به پژوهشهای دیگران ارجاع می‌دهیم.

تقریباً همهٔ فیلسوفان اسلامی از کندی به بعد به «مبحث عقل» پرداخته بوده‌اند. مهم‌ترین انگیزهٔ آن را باید در تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی بر ایشان جست و جو کرد. اما در این میان تأثیر نیرومند روان‌شناسی و به ویژه نظریات ارسطو دربارهٔ عقل را نیز نباید از نظر

1. theia dunamis 2. *Hermes*, 1967, XCV/159-169. 3. fatalisme 4. Chrusippos 5. endekhomenon
6. II(2)/169-212.

دور داشت. مبحث عقل نزد فیلسوفان اسلامی آمیزه‌ای از نظریات ارسطویی و نوافلاطونی است. اکنون در اینکه نوشته‌های اسکندر و به ویژه رسالهٔ «دربارهٔ عقل» او چگونه و تا چه اندازه بر نظریات فیلسوفان اسلامی تأثیر نهاده است، در میان پژوهشگران اختلاف نظر هست. اصطلاحاتی مانند «عقل هیولانی» یا «عقل بالقوه»، «عقل بالملکه»، «عقل مستفاد» و «عقل فعال» تقریباً نزد همهٔ فیلسوفان اسلامی یافت می‌شود. اینها همه در شمار اصطلاحاتی است که اسکندر آنها را در نوشتهٔ خود به کار برده است. اما سخن بر سر این است که هر یک از فیلسوفان اسلامی چه برداشت و تفسیری از آن اصطلاحات داشته‌اند. در این میان به ویژه دربارهٔ مفهوم «عقل مستفاد» و تفسیر آن اختلاف نظرها چشمگیر است، اما ما برای رعایت اختصار به آنها نمی‌پردازیم (برای تفصیل این نظریات، نک: فینگان، 178-159؛ تری، 67-34؛ ژیلسن، 5-107).

در پایان گفتنی است که در میان فیلسوفان اسلامی، ابن رشد بیش از همه با نوشته‌های اسکندر آشنا بوده، و به ویژه ترجمهٔ عربی «دربارهٔ عقل» را پیش چشم داشته است و در تفسیر بزرگ خود بر «دربارهٔ روان» ارسطو که تنها ترجمهٔ لاتینی آن در دست است، ۴۰ بار از وی نام می‌برد و به نظریات او دربارهٔ روان و به ویژه مبحث عقل می‌پردازد و ضمن ستایش از او، جا به جا از نظریات وی انتقاد می‌کند (نک: کرافورد، 576-575). در میان فیلسوفان اسلامی، پس از ابن‌رشد، صدرالدین شیرازی تنها فیلسوفی است که در کتاب بزرگ خود *اسفار* برای تأکید بر اتحاد نفس با عقل فعال، بخشهای مهمی از متن ترجمهٔ عربی «دربارهٔ عقل» اسکندر را، نقل می‌کند (نک: ۱(۳)/۴۲۸-۴۳۳).

برای تحقیق بیشتر دربارهٔ اسکندر، افزون بر منابعی که در بخش مآخذ آمده است، به این منابع نیز می‌توان مراجعه کرد: بدوی، عبدالرحمان، *ارسطو عندالعرب*، قاهره، ۱۹۴۷م، ص ۲۵۱-۲۸۳، ۲۸۹-۲۹۳؛ نیز:

Hamlin, O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, 1953, pp. 29-37; Moraux, P., *Alexendre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, Liège, 1951; id, *Autour d'Aristote*, Louvain, 1955, pp. 55-295; Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen*, Hildesheim, 1963, III(1)/ 817-831.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن رشد، *تفسیر مابعدالطبیعة*، به کوشش م. بویژ، بیروت، ۱۹۴۸م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ *شروح علی ارسطو مفقودة فی الیونانیة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعة*، تهران، ۱۳۸۳ق؛ نیز:

Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora, De Anima libri cum mantissa, ed. Ivo Bruns, Berlin, 1887, vol. II; Aristotle, *De generatione animalium;* Badawi, 'A., *La transmission de la philosphie grecque au monde arabe*, Paris, 1968; Barbotin, E., *La théorie aristotelicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Paris, 1954; Crawford, S., *Arerrois Cordubensis, commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*, Massachusets, 1953; Finnegan, J., «Texte arabe du peri nou d'Alexandre d'Aphrodise», *Mélanges de l'université Saint Joseph*, Beirut, 1956, vol. XXXIII; Gätje, H., «Zur arabischen Überlieferung des Alexander von Aphrodisias», ZDMG, 1967, vol. CXVI; Gilson, E., «Les sources greco - arabes de l'augustinisme avicennisants», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1929-1930, vol. IV; Moraux, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Berlin, 1984, vol. II; Théry, G., *Autour de décret de 1910, II, Alexandre d'Aphrodisie*, Belgique, 1926; Van Ess, J., «Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias...», *Der Islam*, 1966, vol. XLII; Wilpert, P., «Reste verlorener Aristoteles Schriften», Hermes, 1940, vol. LXXL.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

اِسْکَنْدَرِ بُتْ‌شِکَن، سنکار، سکار یا سیکار (د ۸۱۹ یا ۸۲۰ق/ ۱۴۱۶ یا ۱۴۱۷م)، پادشاه کشمیر. او پس از درگذشت پدرش سلطان قطب الدین، در ۷۹۶ق بر تخت سلطنت نشست. در آغاز حکومت، مادرش حورا گردانندهٔ اصلی امور مملکت بود و در دفاع از فرمانروایی پسرش اسکندر، حتیٰ از کشتن دختر و داماد خود شاه محمد ابا نکرد (فرشته، ۳۴۰/۲). اسکندر در اوایل حکومت، به سبب قتل برادرش به دست یکی از امرای متنفذ خود به نام «رای مادری» (روی نادری) در اندیشهٔ دفع او برآمد. رای مادری که این معنی را دریافته بود، برای رهایی از خشم فرمانروای جدید، از او اجازه خواست که به تبت کوچک لشکرکشی کند و اسکندر هم به این امید که شاید رای مادری در آن جنگ کشته شود، درخواست او را پذیرفت؛ اما رای مادری پس از تسخیر آن ناحیه آشکارا سر به شورش برداشت. اسکندر وی را سرکوب کرد و او را به بند کشید. سرانجام، وی در زندان خودکشی کرد (همانجا؛ نظام‌الدین احمد، ۴۱۸/۳).

از رویدادهای مهم دوران پادشاهی اسکندر، یورش امیرتیمور گورکان به هندوستان است. امیرتیمور چون به تاراج هند دست گشود، ایلچیانی پیش اسکندر فرستاد. ایلچی اسکندر نیز برای اظهار فرمانبرداری در محرم ۸۰۱/سپتامبر ۱۳۹۸ در کنار رود سند با تیمور دیدار کرد و نواخت یافت. سپس تیمور برای اسکندر پیغام فرستاد که با لشکر خود، در شهر دیپال پور به او ملحق شود (نظام الدین شامی، ۱۷۷؛ شرف‌الدین، ۶۲۹-۶۳۰؛ فرشته، همانجا). از سوی دیگر، برخی از امرای امیر تیمور خودسرانه، مال و هدایایی گزاف از اسکندر طلب کردند؛ اما چون امیر تیمور از این خبر آگاهی یافت، بر امرای خود برآشفت و در ۱۸ جمادی الآخر ۸۰۱ق/۲۵ فوریهٔ ۱۳۹۹م دوباره ایلچیان خود را نزد اسکندر روانه کرد و به او پیغام فرستاد که برای فراهم آوردن آن مال و هدایا در کشمیر نماند و به شتاب خود را به کنار آب سند رساند (نظام‌الدین شامی، ۲۰۳-۲۰۴؛ شرف‌الدین، ۶۹۵-۶۹۶)، ولی چون اسکندر برای دیدار با تیمور به بارموله رسید و دریافت که امیر تیمور از آب سند گذشته، و به سمرقند متوجه شده است، ایلچیان خود را با هدایا پیش وی فرستاد و خود به کشمیر بازگشت و بدین سان قلمرو او از تاخت و تاز تیمور در امان ماند (فرشته، ۳۴۱/۲).

اسکندر نزدیک به ۲۳ سال پادشاهی کرد و سرانجام، در کشمیر درگذشت و پسر بزرگ او میرخان با لقب علی شاه به جای پدر نشست

(ابوالفضل، 387 ,374؛ حیدر ملک، گ ۹۷ الف؛ فرشته، همانجا؛ عاجز، گ ۱۰۲ب؛نظام الدین احمد، ۴۲۱/۳؛ صوفی، 70).

سخاوت، دانش پروری و پای بندی اسکندر به شریعت اسلام موجب شد تا برخی از دانشمندان و هنرمندان از عراق و خراسان و ماوراءالنهر به کشمیر روند و مورد حمایت و سرپرستی او قرار گیرند که از آن میان می‌توان به کسانی چون میر سید محمد اصفهانی، قاضی حسین شیرازی و خواجه صدرالدین معمار خراسانی اشاره کرد (نظام الدین احمد، ۴۲۰/۳؛ حیدر ملک، گ ۹۵ب؛ عاجز، گ ۱۰۰ب).

میرسید محمد پسر میر سید علی همدانی در ۷۹۶ق/۱۳۹۴م با جماعتی از سادات و علما نزد اسکندر به کشمیر رفت و از سوی او مورد استقبال قرار گرفت (نظام الدین احمد، فرشته، همانجاها؛ دوغلات، ۶۴). میرسید محمد رساله‌ای عرفانی برای اسکندر تألیف کرد و او در نزدیکی شهر سری‌نگر در محلهٔ علاءالدین پور، برای وی خانقاهی ساخت (عاجز، گ ۱۰۰ب ـ ۱۰۱ الف). این خانقاه که امروزه به خانقاه معلیٰ یا مسجد شاه همدان معروف است، از اماکن مقدس کشمیر به شمار می‌آید (ریاض، ۶۰ـ۶۱). مولانا افضل بخارایی نیز از بخارا به کشمیر نزد اسکندر رفت و به ریاست مدرسه‌ای که در کنار مسجد جامع قرار داشت، گماشته شد (صوفی، 68).

اسکندر در کشمیر چندین مسجد و خانقاه بنا کرد، از آن جمله مسجد جامع سری‌نگر در محلهٔ نوهته که ۳۷۰ ستون چوبی داشت (حیدر ملک، گ ۹۶ الف) و به گفتهٔ جهانگیر پادشاه (حک ۱۰۱۴ـ۱۰۳۷ق)، از حکام کشمیر اثری بهتر از این برجای نمانده است (ص ۳۳۸ـ۳۳۹).

گفته‌اند اسکندر به سبب پای‌بندی شدید به اسلام فرمان داد تا همهٔ هندوان مسلمان شوند و یا از کشمیر بیرون روند، نیز فرمان داد بتخانه‌ها را ویران کنند و بتهای زرین و سیمین را در دارالضرب گداخته، زرمسکوک سازند. در پی این فرمان، بسیاری از برهمنان جلای وطن، و حتیٰ برخی خودکشی کردند. عده‌ای نیز از بیم سلطان و وزیرش سیف الدین با تظاهر به مسلمانی در کشمیر ماندند (نظام الدین احمد، فرشته، همانجاها؛ دوغلات، ۶۴۰؛ حیدرملک، گ ۹۵ الف؛ عاجز، گ ۱۰۲ ب). همچنین اسکندر به سفارش میرسید محمد همدانی «ادوات مناهی و آلات لعب و لهو را بالکلیه در کشمیر مندفع ساخت و کسی را مجال نبود که‌ارتکاب امور نامشروع تواند کرد» (حیدرملک، گ ۹۴ب ـ ۹۵ الف). با اینهمه، نظر برخی از مورخان هندو که اسکندر تمام بتخانه‌های کشمیر را ویران کرد وهمهٔ برهمنان را کشت، مبالغه آمیز می‌نماید؛ چه، اقدامات او بر ضد هندوان بیشتر به سفارش وزیر و سپه‌سالار خود سیه بت که از مذهب هندو به اسلام گرویده، و به سیف الدین موسوم شده بود، انجام می‌گرفت (فرشته، ۳۴۱/۲؛ نظام الدین احمد، ۴۲۱/۳). از سوی دیگر، تاریخ نویس معتبری چون میرزا حیدر دوغلات (ص 425) که در ۹۳۷ق/۱۵۳۱م به کشمیر سفر کرده، از بتخانه‌های کهن پا برجا در کشمیر یاد کرده است. جهانگیر پادشاه نیز که در ۱۰۲۹ق/۱۶۲۰م به کشمیر سفر کرده، از برهمنان و بتخانه‌های عالی که سابقهٔ آنها به پیش از ظهور اسلام می‌رسد، سخن گفته است (ص ۳۴۲ـ۳۴۳). ممکن است اسکندر از برخی حدود تجاوز کرده باشد، اما همهٔ خرابیها را نمی‌توان به او نسبت داد (صوفی، 43).

مآخذ: جهانگیر گورکانی، محمد، *جهانگیر نامه (توزک جهانگیری)*، به کوشش محمد هاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ حیدر ملک، *تاریخ کشمیر*، میکرو فیلم شم ۳۸۶۶ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ دوغلات، محمد حیدر، *تاریخ رشیدی*، نسخهٔ خطی شم 49APEL9 دانشگاه پنجاب لاهور؛ ریاض، محمد، *احوال و آثار و اشعار میرسید علی همدانی*، اسلام آباد، ۱۳۶۴ش؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عاجز، نراین کول، *تاریخ کشمیر*، نسخهٔ خطی شم ۵۳۲۷ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ فرشته، محمد قاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ نظام الدین احمد، *طبقات اکبری*، ترجمهٔ محمد ایوب قادری، لاهور، ۱۹۹۱م؛ نظام الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:
Abu l-Fazl Allami, *The A'in-i-Akbari*, tr. H. S. Jarrett, ed. Jadu-Nath Sarkar, New Delhi, 1988; Dughlat, M. H., *The Tarikh-i-Rashidi*, tr., E. D. Ross, Patna, 1973; Sufi, G. M. D., *Islamic Culture in Kashmir*, New Delhi, 1979.

عارف نوشاهی

اِسْکَنْدَربِیک (۸۰۸ ـ ۲۴ جمادی‌الآخر ۸۷۲ق/۱۴۰۵ـ۲۰ ژانویهٔ ۱۴۶۸م)، سردار و قهرمان ملی آلبانی در جنگ بر ضد دولت عثمانی و یکی از شخصیتهای معروف در تاریخ اروپا. نام اصلی او ژرژ یا گیُورک (برای ضبطهای مختلف، نکـ: هامرپورگشتال، ۴۴۲/۱؛ V/138 , EI²؛ سامی، ۹۲۷/۲؛ رضانور، ۱۷۵/۳) و نام خانوادگیش کاستریوتا[1] بود. تاریخ تولد او را مآخذ به اختلاف از ۸۰۶ تا ۸۱۷ق ذکر کرده‌اند (اوزون چارشیلی، I/209؛ IA,V(2)/1079؛ EI² ، نیز سامی، همانجاها)، اما باتوجه به اینکه هنگام درگذشت ۶۳ سال داشته است (هامر پورگشتال، ۵۸۷/۱؛ مراد، ۶۶/۲)، می‌باید در ۸۰۸ق زاده شده باشد.

خاندان کاستریوتا که نخست مازرکو نام داشتند، از معروف‌ترین امیران یا سنیورهای آلبانی بودند (اوزون چارشیلی، I/207) و زمینهای وسیعی واقع میان اشقودره (اسکوتاری) و شهر لِش در اختیار داشتند و در ناحیهٔ بزرگی شامل تیران، ماتیا، دِبرهٔ علیا و سفلیٰ، و میردیتا تا نزدیک مرز صربستان (همو، I/208) که در مآخذ عثمانی یوان ایلی (ایالت یوان) نامیده می‌شود (لطفی پاشا، ۱۵۴ـ ۱۵۵؛ IA، همانجا)، فرمان می‌راندند. یوان (ژان) کاستریوتا، پدر اسکندربیک در ۸۱۳ق/۱۴۱۰م حاکمیت عثمانیها را بر سرزمین خود پذیرفت و پسر بزرگ و سپس دیگر پسران خود را به عنوان گروگان به دربار عثمانی فرستاد.

ژرژ کاستریوتا کوچک‌ترین پسر یوان، ۱۹ ساله بود که به دربار مراد دوم عثمانی وارد شد و مطابق سنت عثمانیان در زمرهٔ غلامان خاص تربیت مخصوص یافت (اوزون چارشیلی، همانجا؛ ابن کمال، ۲۷۹/۷؛ اینالجیک، I/162؛ صولاق زاده، ۱۶۸؛ قس: آرنولد، ۱۲۷) و به سبب سلحشوری و لیاقتی که داشت، مورد توجه سلطان واقع شد و به توصیهٔ او اسلام پذیرفت و اسکندر نامیده شد (ابن کمال، هامر پورگشتال،

---

1. Castriota

اوزون چارشیلی، همانجاها). به تدریج کار اسکندر روی به ترقی نهاد تا در سپاه عثمانی به مقام «سنجق بیکی» رسید، ولی به عنوان یک امیرزاده با سرزمین پدری خود ارتباط داشت. بعد از درگذشت پدرش حکومت قلمرو او به حسن بیک، امیر شهر کرویا (آقجه حصار) واگذار شد. این امر اسکندر را آزرده خاطر کرد و در جنگ عثمانیها با ژان هونیاد، پادشاه مجارستان، در موروا[1] فرصت را غنیمت شمرده، به دبره گریخت (اوزون چارشیلی، I/204؛ رفیق، ۴۰۰/۶) و با استفاده از یک فرمان جعلی که پیش از آن تهیه کرده بود، شهر کرویا مرکز آلبانی را گرفت و قیام خود را آشکار کرد (اوزون چارشیلی، همانجا؛ هامر پورگشتال، ۴۴۳/۱). سپس با همداستانی رؤسا و بزرگان آلبانی نیرویی نظامی تشکیل داد و فرمانده عثمانی را که به سرکوب او آمده بود، در هم شکست و بنابر تصمیم مجمع بزرگ امیران آلبانی در ۸۴۷ق/۱۴۴۳م رهبری را در دست گرفت (اوزون چارشیلی، II/59-60؛ هامر پورگشتال، ۴۴۴/۱ـ۴۴۵؛ «تاریخ مصور...[2]»، III/332). پس از آن به حملاتی بر ضد عثمانیان دست زد (۸۴۸ق/۱۴۴۴م) و در همان حال به نزاع و جنگ با ونیزیها پرداخت. در این میان حمزه بیک برادرزادهٔ اسکندر بیک گریخت و به سلطان مراد عثمانی پناهنده شد و به تشویق همو، سلطان لشکر به کرویا برد (اوزون چارشیلی، هامر پورگشتال، همانجاها؛ نشری، ۶۵۶/۲ ـ ۶۵۸؛ سعدالدین، ۳۹۱/۱؛ عاشق پاشازاده، ۱۳۳ـ۱۳۴)؛ اما مدتی بعد خود بازگشت و فرماندهان عثمانی را در آنجا گماشت و اسکندر بیک عثمانیان را شکست داد (۱۴۴۸م) و مصطفی پاشا فرمانده آنان را اسیر کرد (هامر پورگشتال، ۴۴۵/۱ـ۴۴۶؛ IA, V(2)/1079؛ لاموش، ۷۷). سلطان عثمانی این بار نیز خود به مقابله آمد و بخش مهمی از قلمرو اسکندر بیک را تصرف کرد و اسکندر به ناچار در کوهستانهای اطراف کرویا موضع گرفت (لطفی پاشا، همانجا؛ اوزون چارشیلی، II/63) و سپاه سلطان نتوانست کاری از پیش ببرد و سلطان خود به ادرنه بازگشت (هامر پورگشتال، ۴۴۷/۱ـ ۴۴۸؛ رفیق، ۴۰۱/۶؛ اوزون چارشیلی II/63-64). این امر موجب افزایش اعتبار اسکندربیک نزد دول اروپایی شد که از ناحیهٔ عثمانیان سخت احساس خطر می‌کردند. از این‌رو، به حمایت مادی و معنوی او برخاستند (تانسل، 134-133؛ اوزون چارشیلی، II/65).

اسکندربیک نیز در ۸۵۵ق/۱۴۵۱م خود را تابع آلفونس پنجم پادشاه ناپل خواند که متعهد شده بود به او کمک کند (تانسل، اوزون چارشیلی، نیز IA، همانجاها). از آن سوی با فتح قسطنطنیه توسط عثمانیها، دولت ونیز احساس خطر کرد و به اسکندر بیک نزدیک شد و هونیاد پادشاه مجارستان نیز او را به یورش بر ضد عثمانیان تشویق می‌کرد (تانسل، همانجا؛ شاو، ۱۰۱/۱). در ۸۵۹ق/۱۴۵۵م اسکندربیک از لشکرکشی سلطان محمد دوم به صربستان سود برده، به پشتیبانی ناپل، بر برات (بلگراد) که در تصرف عثمانیان بود، حمله کرد، ولی به سختی شکست خورد (اوزون چارشیلی، همانجا؛ هامر پورگشتال، ۵۴۸/۱ ـ ۵۴۹؛ تانسل، 135). این شکست دولتهای اروپایی را تشجیع کرد و در ۸۶۰ق/۱۴۵۶م نیروی کمکی متحد صرب، آلمان، فرانسه، انگلستان و ناپل گرد آمدند و با اسکندر به جنگ عثمانیان رفتند (تانسل، همانجا؛ هامر پورگشتال، ۵۵۰/۱؛ IA؛ اوزون چارشیلی، II/66). سلطان محمد پس از شکست از این سپاه کسانی را برای مذاکرات صلح به نزد اسکندر فرستاد و سرانجام، اسکندر پذیرفت که خراج فرستد و در لشکرکشیهای سلطان به نفع او وارد کار شود (تانسل، همانجا؛ اوزون چارشیلی، II/66-67؛ مراد، ۶۵/۲). اما در ۸۶۷ق/۱۴۶۲م به تحریک ونیزیها و شخص پاپ دوباره با عثمانیان به ستیز برخاست و در جنگی آنان را شکست داد و توسط ونیزیها وارد اتحادیهٔ ونیز ـ مجارستان شد و بار دیگر با عثمانی به جنگ پرداخت (اوزون چارشیلی، II/67-68؛ تانسل، 137-136؛ IA). عثمانیان باز به مقابله آمدند، ولی این بار هم شکست خوردند (هامر پورگشتال، ۵۸۵/۱ ـ۵۸۶؛ تانسل، همانجا). سرانجام، سلطان محمد دوم به تن خویش روی به اسکندر نهاد و سپاهی به محاصرهٔ کرویا مأمور کرد و خود به فتح دژها و شهرهای آن منطقه پرداخت (تورسون، 143؛ نشری، ۷۷۶/۲؛ تانسل، 139-137؛ اوزون چارشیلی، II/69؛ هامر پورگشتال، ۵۸۷/۱). اسکندر برای چاره اندیشی امیران آلبانی را به تشکیل انجمنی فرا خواند، ولی در این اثنا بیمار شد و درگذشت (اوزون چارشیلی، II/70؛ IA).

اسکندر بیک در میان کسانی که به مقابله و جنگ با عثمانیان برخاستند، پایگاه خاصی دارد. او به عنوان سردار و قهرمان ملی و مظهر استقلال آلبانی شناخته شده است و افسانه‌ها و داستانهای بسیار در باره‌اش ساخته‌اند که از آن میان باید به منظومهٔ حماسی *اسکندر بیک* اثر نعیم فراشری معروف‌ترین شاعر بکتاشی فارسی‌دان در دورهٔ تجدید حیات فرهنگی آلبانی در سدهٔ ۱۹م اشاره کرد (گلشنی، ۴۵ـ۴۶). خصوصیات نظامی و سیاسی او چنان بود که پس از مرگش سلطان محمد دوم گفت: مسیحیان شمشیر و سپر خود را از دست دادند (اوزون چارشیلی، هامر پورگشتال، همانجاها). مدتی پس از مرگش، دوست او مارینوس بارلِتیوس زندگی‌نامهٔ او را به لاتینی به رشتهٔ تحریر درآورد که در ۱۵۱۰م در رم به چاپ رسید و مدتی بعد به فرانسه ترجمه، و در ۱۵۹۵م در پاریس منتشر شد. چنانکه گفته‌اند، وقایع مندرج در آن افسانه‌آمیز و عاری از حقیقت است (همو، ۴۴۲/۱).

مآخذ: آرنولد، توماس، *تاریخ گسترش اسلام*، ترجمهٔ ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ ابن کمال (ملـ)؛ رضانور، *تورک تاریخی*، استانبول، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۴م؛ رفیق، احمد، بیوک *تاریخ عمومی*، استانبول، ۱۳۲۸ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شاو، استانفورد، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ صولاق زاده، محمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۷ق؛ عاشق پاشازاده، *تاریخ*، به کوشش عالی بک، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ گلشنی، عبدالکریم، *فرهنگ ایران در قلمرو ترکان*، شیراز، ۱۳۵۴ش؛ لاموش، لئون، *تاریخ ترکیه*، ترجمهٔ سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ لطفی پاشا، *تواریخ آل عثمان*، استانبول، ۱۳۴۱ق؛ مراد، محمد، *تاریخ ابوالفاروق*، به کوشش طه‌زاده عمر فاروق، استانبول، ۱۳۲۵ق؛ نشری (ملـ)؛ هامر

1. Morova 2. *The Cambridge...*

پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمۀ زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

The Cambridge Illustrated History of The Middle Ages, ed. R. Fossier, tr. S. H.Tenison, Cambridge, University Press; EI[2]; IA; Ibn Kemal, *Tevârih - i Âl - i Osman*, ed. S. Turan, Ankara, 1954; İnalcik, H., *Fatih devri üzerinde tetkikler ve vesikalar*, Ankara, 1954; Neşrî, *Cihan-Nümâ*, ed. F. R. Unat & M. A. Köymen, Ankara, 1987; Tansel, S., *Osmanlı kaynaklarina göre Fatih Sultan Mehmed' in siyasî ve askerî faaliyeti*, Ankara, 1985; Tursun Bey, *Tārhī-iEbū'l-Feth*, ed. M. Tulum, Istanbul, 1977; Uzunçarşılı İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982-1983.

علی‌اکبر دیانت

اِسْکَنْدَربیکِ مُنْشی (۹۶۸ - پس از ۱۰۴۳ق/۱۵۶۱-۱۶۳۳م)، منشی و مورخ نامدار روزگار صفویه و صاحب تاریخ *عالم آرای عباسی*.

به رغم شهرت اسکندربیک، آگاهی ما از زندگانی وی اندک، و منحصر است به اشارات کوتاه خود او در *عالم‌آرای عباسی* و ذیل آن و نیز آنچه قاضی احمد قمی، مورخ و تذکره نویس معاصر اسکندربیک در *گلستان هنر* دربارۀ او آورده است. خاستگاه او به درستی دانسته نیست، اما برخی از محققان (نک: پیگولوسکایا، ۵۳۱/۲؛ IA، به نقل از روماسکویچ)، وی را از ایل ترکمان آذربایجان دانسته‌اند (نیز نک: افشار، مقدمه بر *عالم‌آرا*، ... یک). از آنجا که اسکندربیک خود تصریح کرده که در ۱۰۳۸ق/۱۶۲۹م (پس از مرگ شاه عباس و آغاز جلوس شاه صفی)، در ۷۰ سالگی تألیف *عالم‌آرا* را به پایان رسانیده است (نک: *ذیل*، ...، ۵؛ سهیلی، مقدمه بر *ذیل*، «ج»)، تولد وی می‌بایست در ۹۶۸ق/۱۵۶۱م باشد. ابوالحسن قزوینی نیز در *فواید الصفویه* (تألیف: ۱۲۱۱ق) همین تاریخ را آورده است (نک: استوری، I/309؛ این مطلب در چاپ ۱۳۶۷ش *فواید الصفویه* موجود نیست).

اسکندربیک چنانکه خود می‌نویسد پس از فراگیری علوم متداول آن زمان و نیز «علم سیاق» به کار دولتی پرداخت، اما به زودی از این شغل که او را «از دریافت فضل و کمال به صد مرحله دور انداخته» بود، دست کشید و به فراگیری «علم انشاء» روی آورد (*عالم‌آرا*، ۱). به گفتۀ قاضی احمد قمی (ص ۵۴ - ۵۵)، اسکندربیک چندی در «دفتر شرعیات» به نویسندگی اشتغال داشت و آنگاه که در ۹۸۸ق به روزگار سلطان محمد خدابنده استیفای این دفتر به قاضی احمد قمی واگذار شد، اسکندر بیک زیر دست او به کار پرداخت (نیز نک: سهیلی، مقدمه بر *گلستان هنر*، پنجاه و هشت).

در ۹۹۴ق/۱۵۸۶م که حمزه میرزای ولیعهد برای سرکوب شورشیان تکلو به عراق عجم لشکر کشید، اسکندربیک در سمت منشی دیوان، ملازم او بود و خود نیز با شورشیان به نبرد پرداخت (نک: اسکندربیک، همان، ۳۳۶، ۳۳۹-۳۴۰؛ نیز نک: اردمن، 464). او در ۱۰۰۱ق/۱۵۹۳م، نزد شاه عباس به اصفهان رفت و در زمرۀ «منشیان عظام» درآمد و در «دیوان انشاء» به کار پرداخت (اسکندربیک، همان، ۴۵۵). اسکندربیک همچنانکه خود گفته است و نیز از کتابهای بسیاری که در تألیف *عالم آرای عباسی* از آنها بهره برده، بر می‌آید که وی ضمن پرداختن به امور دیوانی، مطالعات گسترده‌ای نیز در زمینه‌های تاریخ، ادب، جغرافیا و علوم دیگر داشته است (نک: همان، ۲، ۱۰۹۵، جم). حاتم بیک اعتمادالدوله، وزیر شاه عباس، یکی از بزرگ‌ترین حامیان اسکندربیک به شمار می‌رفت. او در مأموریتهای متعدد، وزیر را همراهی می‌کرد و پس از مرگ حاتم بیک (۱۰۱۹ق/۱۶۱۰م) تا پایان عمر از پشتیبانی پسر او، ابوطالب میرزا که برجای پدر به وزارت نشسته بود، برخوردار شد (همان، ۹۲۴-۹۲۵). اسکندربیک پس از مرگ شاه عباس (۱۰۳۷ق/۱۶۲۸م) ثبت رویدادهای سلطنت شاه صفی، جانشین او را تا ۱۰۴۳ق/۱۶۳۳م ادامه داد (نک: همو، *ذیل*، ۱۴۶). از این رو، مرگ او باید پس از این تاریخ رخ داده باشد. روایت استوری از *مرآة العالم* مبنی بر اینکه اسکندربیک در ۱۰۳۸ق درگذشته (I/310)، بی‌تردید نادرست است.

آثار:

۱. *عالم آرای عباسی*. اسکندربیک این کتاب را به یک مقدمه، دو صحیفه و یک خاتمه در ۳ مجلد تقسیم کرده است. مقدمه دربارۀ نسب و احوال پادشاهان صفوی و ظهور شاه اسماعیل و رویدادهای حکومت اوست. صحیفۀ اول که در ۱۰۲۵ق/۱۶۱۶م به پایان رسیده است، ۱۲ مقاله را شامل می‌شود: مقالۀ اول به سلطنت جانشینان شاه اسماعیل (شاه طهماسب اول، شاه اسماعیل ثانی و سلطان محمد خدابنده) و جلوس شاه عباس اول بر تخت سلطنت، و ۱۱ مقالۀ دیگر به روحیات، ویژگیهای اخلاقی و اجتماعی و عادات او اختصاص یافته است (ص ۵ -۶، قس: *ذیل*، ۲-۳؛ نیز نک: استوری، همانجا؛ ریو، I/185). صحیفۀ دوم که بخش اعظم *عالم آرای عباسی* است، به سلطنت شاه عباس مربوط می‌شود. مؤلف آن را به دو «مقصد» و یک «خاتمه» تقسیم کرده است: مقصد اول (یا جلد دوم) از جلوس شاه عباس تا پایان سال سی‌ام سلطنتش در ۱۰۲۵ق، و مقصد دوم (یا جلد سوم) ۱۲ سال (شاید مبنای این تقسیم بندی مانند ۱۲ مقالۀ صحیفۀ اول، تقدس این عدد ــ ۱۲ امام ــ باشد، نک: اردمن، 496) آخر سلطنت شاه عباس از ۱۰۲۶ق/۱۶۱۷م تا مرگ وی در ۱۰۳۷ق/۱۶۲۸م را دربر می‌گیرد. از «خاتمۀ» کتاب که مؤلف آن را «حکایات غریبه و روایات عجیبه» نامیده، اکنون نشانی در دست نیست و یا نویسنده خود به تألیف آن نپرداخته بوده است (نک: ص ۳۷۹، ۹۱۹؛ افشار، همان، چهار-پنج).

عالم‌آرای عباسی را از نظر اهمیت مطالب آن می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: بخش نخست از آغاز کتاب تا حدود وقایع اواخر روزگار سلطان محمد خدابنده که مؤلف از منابع گوناگون و روایات شفاهی بهره برده است؛ بخش دوم که اسکندربیک خود در مقام منشی دیوان ناظر بسیاری از رویدادها بوده، از اهمیت بیشتری برخوردار است. اسکندربیک چنانکه خود گفته (نک: ص ۷- ۹)، دربارۀ نسب پادشاهان صفوی و احوال نیاکان این دودمان ــ مانند بیشتر منابع آن دوره ــ بر *صفوةالصفای* ابن بزاز (نک: ص ۱۱ به بعد) تکیه داشته، و از «اتفاق جمهور علمای انساب» یاد کرده است که نسب شیخ صفی‌الدین اردبیلی را به امام موسیٰ کاظم (ع) رسانده‌اند (نک: کسروی، ۳۵۸، ۳۶۰،

۴۹۳-۴۹۴، که به اسکندربیک سخت تاخته، و او را به گزافه‌گویی متهم کرده است). مؤلف جز آن به روایات شفاهی نیز استناد جسته، و گاه دربارهٔ آن داوری کرده است (مثلاً نک: ص ۱۶، نظر او دربارهٔ دو روایت مختلف دیدارهای سلطان صدرالدین موسیٰ یا سلطان خواجه علی با امیر تیمور گورکان).

از مهم‌ترین مآخذ اسکندربیک دربارهٔ شاه اسماعیل صفوی، *حبیب السیر* خواندمیر و *احسن التواریخ* روملوست. اگرچه وی اطلاعات این منابع را خلاصه و اندکی ساده‌تر کرده است (ص ۲۵؛ قس: خواندمیر، ۴/۴۴۰-۴۴۲). اسکندربیک اگر اختلافی میان این مورخان می‌دیده، ترجیح می‌داده است که تنها به نقل روایات آنان بپردازد. مثلاً دربارهٔ نبرد شاه اسماعیل اول با علاءالدولهٔ ذوالقدر، شرح رویداد را از *حبیب السیر* (همو، ۴/۴۸۵ به بعد)، و نیز انتقاد روملو (۱۲/۱۲۳-۱۲۵) از خواندمیر را مبنی بر اینکه اصلاً بین آن دو نبردی رخ نداده بود، بی‌آنکه خود داوری کند، گزارش کرده است (ص ۳۱-۳۲)؛ در حالی که برخی دیگر از مآخذ آن دوره (مثلاً نک: *جهانگشای*...، ۲۴۵ به بعد؛ *عالم آرای صفوی*، ۱۰۸ به بعد) به درستی اخبار *حبیب السیر* گواهی داده‌اند. از دیگر منابعی که اسکندر بیک دربارهٔ سلطنت شاه اسماعیل اول و شاه طهماسب از آن سود برده است، می‌توان به *تاریخ جهان آرا* و *لب التواریخ* اشاره کرد (ص ۲۷، ۵۴، ۹۹).

سبک گزارش اسکندربیک از رویدادهای سلطنت شاه اسماعیل دوم به تدریج دگرگون شده، و بیشتر از روایات شفاهی بهره برده، و آن را با مآخذ کتبی که در دست داشته، درآمیخته است. اسکندربیک گاه اطلاعات منحصری از این دوره به دست داده است که در مآخذ دیگر کمتر می‌توان یافت. از همین رو هینتس (ص ۱۱۵-۱۱۶) بر آن است که از میان منابع عصر صفوی، روشن‌ترین و مفصل‌ترین گزارش دربارهٔ طرز تفکر مذهبی شاه اسماعیل دوم را اسکندربیک در *عالم آرای عباسی* (ص ۱۵۴-۱۵۵) به دست داده است.

مهم‌ترین بخش تاریخ *عالم آرای عباسی* بخش دوم آن است که حاوی شرح وقایعی است که اسکندربیک به اقتضای شغل خود ناظر بسیاری از آنها بوده است. افزون بر این، استفادهٔ او از اسناد دولتی و تماس با دولتمردان حکومت و ایلچیان دولتهای بیگانه، به این بخش از اثر وی اعتبار بیشتری بخشیده است. *عالم آرای عباسی* از آغاز تا زمان جلوس شاه عباس کبیر به طور موضوعی فصل بندی شده، و از این پس دقیقاً بر اساس سنوات نگارش یافته است. هر فصل با ذکر سال ترکی و معادل هجری قمری آن آغاز شده، و همین گونه به ترتیب سالهای سلطنت شاه عباس پیش رفته است؛ هر چند در تطبیق آنها گاه خطاهایی رخ داده، که نتیجهٔ تصحیف، یا لغزش خود مؤلف بوده است (نک: حصوری، ۱۶ به بعد).

اسکندربیک در بسیاری مواضع به ناچار ذکر واقعه‌ای را قطع کرده، و دنبالهٔ آن را در بیان وقایع سال بعد پی گرفته است. این روش و نیز نقل جزئیات رویدادها در *عالم آرای عباسی* سبب شده است تا ادوارد براون سخت بر مؤلف خرده بگیرد. براون (IV/107) بر آن است که در طرح کلی *عالم آرای عباسی* و آثار مشابه آن، نظم و ترتیب وجود ندارد و نقل جزئیات ماجراها برای خواننده ملال آور است و چگونگی اوضاع مذهبی و اجتماعی آن روزگار تنها به صورت ضمنی و تصادفی از میان شرح رویدادها یافت می‌شود. اما باید گفت اسکندربیک برای رعایت اسلوب تاریخ‌نگاری سال شمارانهٔ خود ــ همچون بسیاری از مورخان اسلامی ــ چاره‌ای نداشته، جز آنکه رویدادها را ذیل سنوات ذکر کند؛ گرچه گاه موجب گسیختگی نظم مطلب شده است، با این حال مؤلف ماهرانه با شرح مختصری که از وقایع پیشین به دست می‌دهد، خواننده را به پی‌گیری و ادامهٔ ماجراها فرا می‌خواند. از سوی دیگر همانطور که در *ایرانیکا* (I/796) آمده است، جزئیات وقایعی که اسکندربیک به نقل آنها پرداخته، چندان مهم نیست، اما همین جزئیات با توجه به فقر منابع تاریخی آن عصر، مورخ امروزی را قادر می‌سازد تا به تاریخ واقعی آن دوره دست یابد، چنانکه از خلال همین جزئیات می‌توان از ساختار اداری دولت صفویه و اوضاع اجتماعی ـ سیاسی آن دوره آگاه شد. والش این کتاب را یکی از بزرگ‌ترین آثار دورهٔ اسلامی که در سده تاریخ ایران را دربر دارد، به شمار آورده است (ص 200، حاشیهٔ 8).

یکی از ویژگیهای برجستهٔ *عالم آرای عباسی* شرح احوال دولتمردان، دیوان‌سالاران، علما، شاعران و هنرمندان است که در دو بخش: یکی در پایان شرح وقایع سلطنت شاه طهماسب (ص ۱۳۸-۱۹۱) و دیگری در پایان شرح وقایع سلطنت شاه عباس (ص ۱۰۸۴-۱۰۹۳) تنظیم شده، و نیز شرح حال درگذشتگان در پایان هر سال آمده است. این بخشها سخت مورد توجه لمتون (ص 148-147) قرار گرفته، و بر آن است که تراجم احوال در *عالم آرای عباسی* بازتاب واقعی جامعهٔ عهد صفوی است که نوعی توازن بین طبقات نظامی، مذهبی و دیوان‌سالاری در آن دیده می‌شود. اسکندربیک در این بخشها بیشتر به بیان پایگاه و نقش سیاسی کسانی پرداخته است که در دولت اهمیتی داشته‌اند. از همین رو وی را می‌توان آغازگر شیوه‌ای نو در تاریخ نگاری دوران متأخرتر ایران به شمار آورد که بعدها مورخانی چون محمد یوسف واله اصفهانی (نک: «خلدبرین»، ۲۵۷) از او پیروی کرده‌اند. اسکندربیک همچنین در پایان شرح وقایع سلطنت شاه طهماسب و شاه عباس آگاهیهای گرانبهایی از طوایف مختلف قزلباش و شرح حال ــ هر چند کوتاه ــ و مشاغل امرای آنان در دستگاه صفویان به دست داده است که از این طریق به آسانی می‌توان به جایگاه هر یک از آن طوایف در دولت صفوی پی برد. مینورسکی احتمال داده است که اسکندربیک، در مقام منشی دیوان، شاید فهرست امرای مذکور در کتاب خود را از «لشکر نویس»، وزیر دستگاه «ایشیک آقاسی باشی» (برای آگاهی از وظایف هر یک، نک: *تذکرة الملوک*، ۸-۹، ۴۰-۴۱) که ارقام مناصب همهٔ اعضای دولت را می‌نوشت، برگرفته باشد. از سوی دیگر فهرست امرا و شرح مقامهای آنان در *عالم آرای عباسی*، در کنار *تذکرة الملوک*، معتبرترین اثر دربارهٔ سازمان دیوانی و

شرح وظایف نهادهای دولت صفوی به شمار می‌رود.

دقت در عباراتی که اسکندربیک با آنها منابع اخبار خود را بازگفته، سخت شایان توجه است. بیشتر منابع گزارش او با مکان و فضای رویدادها همسانی دارد. مثلاً آنگاه که او از رقابت پری خان خانم، خواهر سلطان محمد خدابنده و مهد علیا، همسر او، دو زن جاه طلب دربار پرده بر می‌دارد، به گفته‌های «بعضی خواجه سرایان» استناد جسته است.

اسکندربیک آنگاه که از منابع شفاهی استفاده کرده است، برای آنکه خواننده را به صحت آن و کثرت راویانش یا حضور آنها در وقایع مطمئن سازد، از عباراتی چون «صحیح القول» (ص ۲۵۰، ۷۴۸) و برای تأکید بیشتر «صحیح القول راست گفتار» (ص ۹۸۲) یا «حضار آن معرکه» (ص ۲۳۰) یا «منهیان راست گفتار» (ص ۱۰۳۸) استفاده کرده، گرچه گاه راوی خود را به نام هم یاد کرده است (مثلاً نک: ص ۲۷۸)؛ اما با شرحی که از یکی از نبردهای شاه عباس با ازبکها به دست داده، خود باور دارد که سربازان صفوی برای نشان دادن دلاوریهای خود، گاه اخبار جنگ را به گونه‌ای مبالغه‌آمیز و تناقض آلود شرح داده‌اند (ص ۵۷۲-۵۷۴). اسکندربیک در گزارشهای مربوط به نواحی دور دست مثل قندهار و زمین‌داور به نقل قول تجار، مسافران و اهالی همان نواحی استناد جسته است و با اینکه در مواضعی راویان خود را ثقه دانسته، آوردن عباراتی چون «العهدة علی الرواة» (ص ۴۸۷)، از دقت و وسواس او در نقل اخبار نشان دارد. مورخ گاه برای ترجیح روایتی به روایات دیگر در یک موضوع به استدلال پرداخته است (مثلاً نک: ص ۳۳۰، دربارهٔ شورش امرای تکلو و ترکمان و ربودن شاهزاده طهماسب میرزا).

اسکندربیک بجز نقل رویدادها، خواننده را با کاردانی یا سستی دولتمردان و توطئه‌ها و دسیسه‌های آنان به خوبی آشنا می‌سازد؛ حتیٰ به خواننده اجازه می‌دهد تا نیم نگاهی به حرم دربار داشته باشد. از سوی دیگر علل رویدادها و تأثیر آنها را بر اوضاع سیاسی و اجتماعی عهد صفوی به نیکی تبیین می‌کند. مثلاً دست اندازی ازبکها به نواحی شرقی و عثمانیها به ولایات غربی قلمرو صفویان به روزگار سلطان محمد خداینده را در نتیجهٔ کشمکش میان دولتمردان قزلباش و زنان حرم دانسته است (ص ۲۲۸). رویدادها در *عالم‌آرای عباسی* بسیار جذاب و دل انگیز وصف شده است. شرح هیجان انگیز ماجرای قتل ملکه مهدعلیا در ۹۸۷ق/۱۵۷۹م از جملهٔ این رویدادهاست (ص ۲۴۵-۲۵۲؛ سیوری، I/25).

اسکندربیک مورخی است واقع بین، مثلاً آنگاه که شاه عباس، ابوطالب میرزا، ممدوح و حامی بزرگ او را از وزارت برانداخت، مورخ می‌توانست به شیوهٔ بسیاری از مورخان برای خشنودی سرور خود او را محسود حاسدان و رقیبان بداند، اما با صراحت سقوط وی را در نتیجهٔ جهالت و غرور نفس و نشای شراب جوانی او دانست (نک: *ذیل*، ۱۴۳؛ نیز نک: سیوری، I/26). اسکندربیک در *عالم‌آرای عباسی* با فروتنی اعتراف کرده که در نبرد حمزه میرزا با امرای شورشی تکلو در عراق عجم ـــ که خود نیز شرکت داشت ـــ از نبرد هراسیده است (ص ۳۳۷-۳۳۹).

از جمله ویژگیهای برجستهٔ *عالم‌آرای عباسی* ذکر پیشینهٔ سیاسی دولتهای همسایه مثل عثمانیها، ازبکان و گورکانیان هند است. مورخ پیش از آنکه به مناسبات دولت صفوی با این دولتها بپردازد، نخست با اتکا به پاره‌ای از مآخذ معتبر مربوط به آنها و اخباری که خود شنیده، شرح مختصری از اوضاع سیاسی آن دولتها را به دست می‌دهد. مثلاً به مناسبت گسیل شدن سفیر از سوی شاه عباس به هندوستان در ۹۹۹ق/۱۵۹۱م، اسکندربیک (نک: ص ۴۲۹-۴۳۰) با استفاده از *تاریخ اکبری*، خلاصه‌ای از تاریخ سلسلهٔ گورکانیان را از آغاز تا زمان خود آورده است؛ یا به مناسبت حملهٔ ازبکها به خراسان در ۱۰۰۲ق/۱۵۹۴م، شرحی که مورخ از تیره‌های مختلف ازبکها و کشمکشهای داخلی آنان به دست می‌دهد، ارزشمند و شایان توجه است (ص ۴۶۳-۴۶۴). کتاب او همچنین حاوی اطلاعات گرانبهایی دربارهٔ جغرافیا و جغرافیای تاریخی شهرها و ولایاتی است که با رویدادها ارتباط دارند؛ از جمله می‌توان به گزارش او از جزیرهٔ هرمز و پیشینهٔ حضور پرتغالیها در آنجا (ص ۹۷۹-۹۸۲)، لرستان و اتابکان لر کوچک (ص ۴۶۹)، بحرین (ص ۶۱۴)، ارزروم (ص ۷۴۲) و دربند یا باب‌الابواب (ص ۷۳۶) اشاره کرد.

اسکندربیک گاه به خود اجازه می‌دهد که اهالی برخی ولایات مثل گیلان و داغستان را نکوهش کند. این امر شاید با شورشهای متوالی آنان بر ضد دولت صفوی بی ارتباط نباشد (نک: ص ۴۹۲-۴۹۳، ۷۳۸، ۹۵۲). گاه شرح رویدادها را با طنز درآمیخته است؛ مثلاً آنگاه که دبیران و مستوفیان دربار شاه عباس یکدیگر را به دخل و تصرف اموال دیوانی متهم کردند و به کشمکش پرداختند، مورخ این کار را به «تأثیرات افلاک انجم و احتراق عطارد [سمبل دبیری و نویسندگی] و رجعت مشتری» نسبت داده است (ص ۹۵۳؛ برای نمونهٔ دیگری از کاربرد طنز در این کتاب، نک: ص ۷۵۰؛ نیز نک: سیوری، I/26، نمونه‌هایی که به دست داده است).

نثر *عالم‌آرا* ساده و روان است و در آن عبارت پردازی و تکلف منشیانه که در کتابهای آن عصر به فراوانی یافت می‌شود، کمتر راه دارد؛ اما با آنکه کوشیده از «مقتبسات و عبارات مغلق غیر مأنوس که ملال انگیز طبایع است» اجتناب کند، «گاه گاه عندلیب سرابستان طبیعت بر شاخسار نغمه پردازی برآمده، و نوای سخن سرایی آغاز کرده است» (ص ۴). اسکندربیک در سرودن شعر نیز دست داشت. در بسیاری جایها مانند متقدمان، در مطاوی کلام، شعر خود و یا شاعران دیگر را ذکر کرده است (نک: ص ۲۶، ۵۰، نیز *ذیل*، ۹، ۱۲، ۹۲، جم).

عالم آرای عباسی افزون بر جنبهٔ تاریخی، دانشنامه‌ای است که خواننده را با جغرافیای شهرها، جشنها، اعیاد ملی و مذهبی، آداب و رسوم ایرانیها و غیر ایرانیها، ضیافتها و عزاداریها و جز آن آشنا

می‌سازد. این کتاب به سرعت چنان شهرتی یافت که بیشتر مورخان پس از اسکندربیک، اخبار صفویان را از آن کتاب برگرفتند که از آن میان می‌توان به محمد یوسف واله (نک: *خلد برین*، ۴۰۰ به بعد؛ قس: اسکندربیک، *عالم آرا*، ۱۲۵ به بعد) و رضاقلی هدایت در *روضة الصفای ناصری* اشاره کرد. این مورخ گاه مطالب *عالم آرای عباسی* (نک: ص ۸۶۳؛ قس: هدایت، ۴۱۳/۸) را تحریف کرده است.

عالم آرای عباسی حدود ۱۰۰ سال پس از تألیف در ۱۱۴۲ق/ ۱۷۲۹م به فرمان ابراهیم پاشا نوشهرلی (ﻫ م)، صدراعظم عثمانی و به وسیلهٔ محمد نبی به ترکی ترجمه شد (نک: IA, V(2)/1082). نخستین بار درن[1] گزیده‌ای از *عالم آرای عباسی* را که به رویدادهای مازندران مربوط می‌شد، در کتابی با نام «منابع اسلامی دربارهٔ تاریخ سرزمینهای جنوبی دریای خزر[2]» در پترزبورگ (۱۸۵۰م) به چاپ رساند (نک: افشار، مقدمه بر *عالم آرا*، شش). متن کامل *عالم آرای عباسی* در ۱۳۱۳ـ۱۳۱۴ق/۱۸۹۵ـ۱۸۹۶م در تهران چاپ سنگی شد. سپس ایرج افشار بر اساس همین چاپ، آن را در دو مجلد در ۱۳۳۴ـ ۱۳۳۵ش با فهرستهای کاملی در تهران منتشر کرد و ۱۱ مقاله از صحیفهٔ اول را که چاپ سنگی فاقد آن بود، از روی دو نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورا بدان افزود (نک: اسکندربیک، همان، ۱۰۹۹ به بعد؛ افشار، همان، ۱۰۹۷). همانطور که افشار (همان، دوازده) یادآور شده، این متن را تصحیح انتقادی نکرده، و حتیٰ غلطهای چاپ سنگی همچنان در چاپ جدید نیز باقی مانده، و تنها در فهرستها تصحیح شده است. سیوری تمام کتاب را به انگلیسی ترجمه کرد و با نام «تاریخ شاه عباس کبیر» در دو مجلد در ۱۹۷۸ـ ۱۹۷۹م در بولدر کلرادو به چاپ رسانید. اساس ترجمهٔ سیوری چنانکه خود می‌نویسد (I/28) همان چاپ افشار بوده، ولی مترجم با مراجعه به نسخهٔ کاملی از *عالم آرای عباسی* در دانشگاه کمبریج (شم H13, H14)، نواقص آن را بر طرف کرده، و نیز بخش اعظم مدیحهٔ ابوطالب میرزا را که در بسیاری از نسخه‌ها و چاپ افشار نبود، از روی نسخهٔ شمارهٔ ۱۷۹۲۷ موزهٔ بریتانیا به ترجمهٔ کتاب افزوده است (همو، I/27). همچنین بخشهایی از این کتاب که با تاریخ گرجستان مرتبط است، با عنوان *اطلاعاتی دربارهٔ گرجستان از کتاب عالم آرای عباسی*، همراه با ترجمهٔ گرجی و مقدمهٔ ولادیمیر پوتوریدزه، در ۱۹۶۹م در تفلیس منتشر شده است.

۲. *ذیل عالم آرای عباسی*. اسکندربیک پس از مرگ شاه عباس و مقارن آغاز سلطنت شاه صفی در ۱۰۳۸ق، پس از آنکه تألیف *عالم آرای عباسی* را به پایان رساند، به تشویق برخی از دوستانش به نگاشتن رویدادهای سلطنت این پادشاه پرداخت و آن را تا بخشی از سال ۱۰۴۳ق/۱۶۳۳م ادامه داد (نک: *ذیل*، ۵، ۱۴۶).

استوری بر این باور بود که *تاریخ شاه صفی* نوشتهٔ محمد معصوم بن خواجگی با کتاب *خلاصة السیر* که درن به شرح آن پرداخته، و آن را *ذیل عالم آرای عباسی* پنداشته بود، یکی است (I/313-314). سپس مینورسکی ملاحظات روماسکویچ مبنی بر اینکه رویدادهای ۴ سال نخست سلطنت شاه صفی (۱۰۳۸ـ۱۰۵۲ق/۱۶۲۹ـ۱۶۴۲م) در این اثر را اسکندربیک به‌رشتهٔ تحریر درآورده است، تأیید کرد (ص 541-540)؛ اما افشار (مقدمه بر *خلاصة السیر*، ۱۶ـ۱۸) با مقایسهٔ اخبار ۴ سالهٔ [۵ سال و اندی درست است] *ذیل عالم آرای عباسی* و نسخه‌های *خلاصة السیر*، به درستی دریافت که تمامی این کتاب به دست محمد معصوم بن خواجگی نوشته شده، و آنچه با عنوان *ذیل عالم آرای عباسی* موسوم است، کتاب مستقل دیگری است.

ذیل عالم آرای عباسی توسط احمد سهیلی خوانساری در ۱۳۱۷ش در تهران به چاپ رسید. در این کتاب تنها شرح رویدادهای ۵ سال و اندی از نخستین سالهای پادشاهی شاه صفی از آن اسکندربیک است (نک: ص ۱ـ۱۴۶) و مصحح برای تکمیل تاریخ سلطنت این پادشاه، بقیهٔ وقایع روزگار او را از کتاب *خلد برین* محمد یوسف واله اصفهانی، به *ذیل عالم آرا* افزوده است.

۳. *منشآت*، مجموعهٔ مکاتیب و نامه‌هایی است که اسکندربیک در مقام منشی دیوان به پادشاهان ممالک مجاور و والیان ولایات نوشته است. مجموعه‌ای از این نامه‌ها با عنوان «کتاب ترسل من منشآت خواجه اسکندربیک منشی» در کتابخانهٔ لیدن موجود است (نک: استوری، I/309، حاشیه). همچنین در ضمن مجموعهٔ منشآتی که توسط محمد صالح برادرزادهٔ اسکندربیک فراهم آمده، و در کتابخانهٔ مجلس شورا (شم ۲۹۰۱) موجود است، برخی از نامه‌های او (مثلاً شم ۲۳، ۲۵، ۴۷، ۹۱) دیده می‌شود (نک: مرکزی، ۲۳۳ـ۲۴۰). محسن امین در *اعیان الشیعه* آثار دیگری به اسکندربیک منشی نسبت داده (۳۰۲/۳) که همگی متعلق به یکی از علمای شیعهٔ هند به نام نجم الدین اسکندر است (قس: آقابزرگ، ۲۶۲/۲۰، ۲۶۷، ۲۸۴ـ۲۸۵، ۲۲۴/۲۵).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن بزاز، *صفوة الصفا*، بمبئی، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ اسکندربیک منشی، *ذیل عالم آرای عباسی*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۱۷ش؛ همو، *عالم آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ افشار، ایرج، مقدمه و حاشیه بر *عالم آرای عباسی* (نک: هم، اسکندربیک منشی)؛ همو، مقدمه بر *خلاصة السیر* محمد معصوم اصفهانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ پیگولوسکایا و دیگران، *تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سدهٔ هیجدهم*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۶ش؛ *تذکرة الملوک*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ *جهانگشای خاقان*، به کوشش الله دتامضطر، اسلام آباد، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ حصوری، علی، «سالهای عالم آرا»، *نامهٔ مؤسسهٔ آسیایی*، شیراز، ۱۳۵۳ش، شم ۱؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سهیلی خوانساری، احمد، مقدمه بر *گلستان هنر* (نک: هم، قاضی احمد قمی)؛ همو، مقدمه و حاشیه بر *ذیل عالم آرای عباسی* (نک: اسکندربیک منشی)؛ *عالم آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری، تهران، ۱۳۵۰ش؛ قاضی احمد قمی، *گلستان هنر*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۲ش؛ کسروی، احمد، «نژاد و تبار صفویه»، *آینده*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مرکزی، میکروفیلمها؛

1. B. Dorn   2. *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer der kaspischen Meeres.*

واله، محمد یوسف، خلد برین، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، «خلدبرین»، همراه ذیل عالم آرای عباسی (نک: هم، اسکندربیک منشی)؛ هدایت، رضاقلی، روضة الصفای ناصری، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هینتس، والتر، شاه اسماعیل دوم صفوی، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز:

Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1969; Erdmann, F., «Iskender Munschi und sein Werk», ZDMG, 1861, vol. XV; IA; *Iranica;* Lambton, A.K.S., «Persian Biographical Literature», *Historians of the Middle East*, eds. B. Lewis et al., London, 1962; Minorsky, V., «Reviews of Books», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1939-1942, vol. X; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Oxford, 1879; Savory, R. M., introd. *History of Shah ʿAbbas the Great*, Boulder, 1978; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1970; Walsh, J. R., «The Historiography of Ottoman- Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», *Historians of the Middle East*, eds. B. Lewis et al., London, 1962.

ابوالفضل خطیبی

اِسْکَنْدَرِ لودی، یا سکندر لودی، نظام‌الدین بن بهلول (حک ۸۹۴-۹۲۳ق/۱۴۸۹-۱۵۱۷م)، دومین فرمانروای سلسلهٔ لودی از سلاطین دهلی که حدود ۳ دهه بر منطقهٔ بزرگی در هندوستان فرمان می‌راند.

اسکندر به روزگار پدر و پس از توفیق در سرکوب شورش تاتارخان، به جانشینی برگزیده شد و از سوی وی حکومت دهلی یافت. دیگر فرزندان و امرای دولت بهلول نیز هر یک از قلمرو وی نصیبی بردند (فرشته، ۱۷۸؛ یادگار، ۳۱-۳۴). با اینهمه، پس از مرگ بهلول میان بازماندگان بر سر جانشینی اختلاف افتاد و نزاع روی داد. در آن هنگام نظام‌الدین در دهلی بود و چون خبر مرگ پدر به وی رسید، با شتاب خود را به قصبهٔ جلالی (واقع در ۱۵ میلی جنوب شرقی علیگره) که امیران و بزرگان دولت آنجا گرد آمده بودند، رسانید. گروهی از اینان طرفدار حکومت باربک‌شاه بزرگ‌ترین پسر بهلول بودند و دسته‌ای اعظم همایون از نوادگان بهلول (فرزند خواجه بایزید) را به جانشینی می‌خواستند و بقیه نیز از نظام الدین پشتیبانی می‌کردند. در این کشاکش مادر نظام‌الدین که از زنان پر قدرت و طرف توجه سلطان بهلول بود و بیشتر امیران نیز زیر نفوذ وی بودند، خواهان حکومت پسر خویش بود و سرانجام نیز خان خانان قرملی (فرملی) که سخت هواخواه نظام‌الدین بود، به پشتیبانی برخی از امرای عالی رتبه، نظام‌الدین را به سلطنت برداشت. او را اسکندر شاه (= سکندر) نامیدند و امیران و سران سپاه با وی بیعت کردند (۱۷ شعبان ۸۹۴) و او پس از انعام و عطا به امیران و سپاهیان، جنازهٔ بهلول را برای دفن به دهلی فرستاد (نظام‌الدین، ۳۱۴/۱؛ نهاوندی، ۴۵۲/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹/۱).

چون دولت اسکندر استقرار یافت، به سرکوب مخالفان و اصلاح امور مملکت و گسترش قلمرو خود پرداخت. نخست ایالت راپری (ریری) را از برادر خود عالم خان گرفت و پس از آن عیسیٰ خان حاکم پتیالی را در جنگی شکست داد و آن دیار را تسخیر کرد (فرشته، ۱۸۰؛ هروی، ۱۷۱-۱۷۲؛ بدایونی، ۸۳؛ نهاوندی، ۴۵۴/۱). پس از آن بر برادرش باربک‌شاه که سر از اطاعت پیچیده بود، تاخت و در منطقهٔ قنوج او را به سختی شکست داد و چون باربک‌شاه به اطاعت درآمد، به حکومت جونپور منصوب شد؛ اما ناتوانی باربک شاه در مقابله با برخی مخالفان سکندر، موجب عزلش شد و جونپور از آن پس به طور کامل جزو قلمرو سلطنت دهلی گردید (فرشته، ۱۸۰-۱۸۱؛ هروی، ۱۷۳، ۱۷۷-۱۷۹؛ طباطبایی، ۱۴۰/۱).

اسکندر پس از فتح جونپور، ایالات کالپی، گوالیار، بیانه، آگره، کنتت، اریل، شمس‌آباد و سنبل (سنبهل) را بدون جنگ از دست امرای دولت پدرش بیرون آورد (هروی، ۱۸۰؛ نظام‌الدین، ۳۱۶/۱؛ نهاوندی، ۴۵۴/۱-۴۵۶). سرسخت‌ترین دشمن و رقیب لودیان، حسین شاه بن محمود شرقی بود که در ایالتهای شرقی چون بهار، قنوج و بهرایج حکومت می‌کرد. اسکندر در جنگی با او در قلعهٔ چنار پیروز شد و به تعقیبش دست زد و ایالت بهار را گرفت و عزم تصرف بنگال کرد. چون به قتلغ پور رسید، علاءالدین، سلطان بنگال، پسر خود را به استقبال فرستاد و سلطان اسکندر نیز محمود خان لودی را به ملاقات پسر علاءالدین فرستاد و قرارداد صلح بین آنان بسته شد (هروی، ۱۸۲-۱۸۵؛ یادگار، ۳۹-۴۰؛ فرشته، ۱۸۱؛ بدایونی، ۸۴).

اسکندر لودی بخش عمدهٔ حکومتش را در جنگ و لشکرکشی سپری کرد و برخی ایالات را به سرزمینی که از پدر به ارث برده بود، افزود و حکومت شهرها را به بزرگان افغان و امیران خانوادهٔ لودی سپرد (فدایی، ۵۰۶/۱؛ محمد ایوب خان، ۴۴).

با اینکه به روزگار اسکندر قدرت سلطنت، نفوذ و گسترش بسیار یافت و اشراف و زمین‌داران مجبور به اطاعت از حکومت وی شدند، ولی گه گاه میان امیران، توطئه‌هایی بر ضد اسکندر شکل می‌گرفت که می‌توان به توطئهٔ هیبت خان و برخی از امیران در تحریک شاهزاده فتح‌الله خان برادر اسکندر برای سرنگونی وی اشاره کرد (نهاوندی، ۴۶۰/۱؛ فرشته، ۱۸۲؛ بدایونی، ۸۵؛ حمیدالدین، 225). همچنین تسلط و حکومت وی بر ایالتهای دور دست فقط جنبهٔ صوری داشت، زیرا هر چند قلمرو اسکندر محسوب می‌شدند، ولی حاکمان ایالات با تکیه بر اقتدار شخصی و قوانین داخلی حکومت می‌کردند و مردم این ایالتها به حکومت حاکمان محلی خود راغب‌تر بودند. از این رو، لودیان برای توسعهٔ نفوذ دولت، افراد و امیران وابسته به خود را به حکومت آن مناطق می‌گماشتند. چنانکه طوایف لودی، قرملی (فرملی) و لوحانی (لوهانی) بدون ملاحظه و توجه به حکومت مرکزی، به ضرب شمشیر کارهای خود را انجام می‌دادند (*تاریخ...*، ۱۵۶-۱۵۷).

گرچه نظام‌الدین احمد (۳۳۴/۱) و به نقل و پیروی از او فرشته (ص ۱۸۶) و دیگران نوشته‌اند که شرح احوال و مناقب اسکندر لودی در برخی منابع تاریخی چنان است که حمل بر مبالغه و اغراق می‌شود، اما پاره‌ای از آنچه این دو نیز دربارهٔ اسکندر نوشته‌اند، بیشتر به افسانه شبیه است (طباطبایی، همانجا). با این حال، بیشتر مورخان، دورهٔ حکومت اسکندر را به سبب امنیت، ارزانی، رونق و آبادانی، و خود او را به نیک خویی و دین پروری و مردم‌داری ستوده‌اند. او تمامی معابد هندوان و بتخانه‌ها را در قلمرو خود ویران کرد و بر جای آنها مسجدها و مدرسه‌ها و بازارها برآورد و در برابر عالمان و دانشمندان مسلمانی که با

برخی از این اعمال مخالف بودند، ایستادگی کرد؛ نیز مجالس مناظره میان عالمان مسلمان و دانشمندان سایر ملل برپا داشت و برای مساجد، قاری، خطیب، امام و مستخدمانی تعیین کرد و وظیفه و حقوقی برای آنان مقرر داشت (هروی، ۲۱۲ـ۲۱۷؛ نهاوندی، ۴۷۴/۱ـ۴۷۵؛ یادگار، ۳۰ـ۳۱، ۴۶ـ۴۹؛ فرشته، ۱۸۶ـ۱۸۷).

اسکندر به علم و فرهنگ اهمیت می‌داد و دورهٔ او عصر رونق علم و ادب به شمار می‌رود، چنانکه سپاهیان و امیران نیز به کسب دانش روی می‌آوردند (هروی، ۲۱۸/۱). ادب فارسی در این دوره رواج بسیار یافت، زیرا اسکندر به زبان فارسی توجه داشت و خود به فارسی شعر می‌گفت و «گلرخی» تخلص می‌کرد. او با شاعران فارسی گوی انس و مراوده داشت؛ حتیٰ دفترهای خود را به دست منشیان و مترسلان فارسی سپرد و فارسی نویسان قدر و قیمت فراوان یافتند، تا آنجا که هندوان نیز به تعلیم و تحریر فارسی رغبت پیدا کردند. چنانکه گفته‌اند: «کافران به خواندن و نوشتن خط فارسی که تا آن زمان در میان ایشان معمول نبود، پرداختند». پاندیت دونگرمل برهمن هندو نیز در زمان اسکندر در دهلی به تدریس زبان فارسی اشتغال داشت (نک‍ : فرشته، ۱۸۷ـ ۱۸۸؛ نهاوندی، ۴۷۸/۱؛ هروی، ۲۲۴ـ۲۲۷؛ بدایونی، ۸۶؛ حکمت، ۸۴ـ۸۵، ۹۰، ۹۶).

وی نسبت به عالمان دینی هم احترام بسیاری قائل بود، تا آنجا که نوشته‌اند: ذره‌ای از آنچه علما می‌فرمودند، تخلف نمی‌کرد (هروی، ۲۱۲ـ۲۱۷) و گاه به دیدار آنان می‌شتافت (بدایونی، ۸۳؛ فرشته، ۱۸۶).

اسکندر لودی در اواخر عمر گرفتار بیماری خناق شد و بر اثر آن درگذشت. جنازهٔ وی را به دهلی بردند و در کنار قبر پدرش در باغ جود، به خاک سپردند (هروی، ۲۱۰ـ۲۱۱؛ طباطبایی، ۱۴۰/۱).

مآخذ: بدایونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، لکهنو، ۱۸۶۷م؛ *تاریخ سلاطین مسلم هند*، ترجمهٔ اسماعیل لسان السلطان، تهران، ۱۳۲۲ق؛ حکمت، علی‌اصغر، *سرزمین هند*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ طباطبایی، غلامحسین، *سیرالمتأخرین*، لکهنو، ۱۳۱۴ق؛ فدایی، نصرالله، *داستان ترکتازان*، بمبئی، ۱۳۱۰ق/۱۸۹۲م؛ فرشته، محمد قاسم، *تاریخ*، کلکته، ۱۸۸۶م؛ محمدایوب خان، *افاغنهٔ هوشیارپور*، لاهور، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ نظام‌الدین احمد، *طبقات اکبری*، کلکته، ۱۹۳۵م؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، کلکته، ۱۹۱۰م؛ هروی، نعمت‌الله، *تاریخ خان‌جهانی و مخزن افغانی*، کلکته، ۱۹۶۰م؛ یادگار، احمد، *تاریخ شاهی*، به کوشش محمد هدایت‌الله، کلکته، ۱۳۵۸ق/ ۱۹۳۹م؛ نیز:
Humeed - ud - din, «A Critical Study of Sultan Sikandar Lodi», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1961, vol. XXXV.
علی رفیعی

اِسْکَنْدَرْنامه، عنوان مجموعه‌هایی منثور یا منظوم که موضوع اصلی، یا محور مطالب آنها، اسکندر (ه‍ م) مقدونی است. البته شماری آثار منظوم یا منثور با عنوان «اسکندرنامه» نیز وجود دارد که موضوع آنها هیچ ــ یا چندان ــ ارتباطی به اسکندر مقدونی ندارد. بعضی از سرایندگان نیز ظاهراً به سبب شهرت اسکندر به عنوان شاهی جهانگیر و پیروز، یا حاکمی حکیم و فیلسوف مشرب نام اثر خود را «اسکندر نامه» کرده‌اند تا عنوان آن، این صفات را تداعی کند.

گرچه اسکندر شخصیتی تاریخی بود، اما از زمان خودِ او چنان دربارهٔ وی مبالغه شد که وی تبدیل به موجودی نیمه‌افسانه‌ای گردید. اسکندرنامه‌نویسان براین مبالغه‌هاافزودند و بعضی‌ازآنان‌چندان‌دربارهٔ این جوان مقدونی راه خیال پردازی پیمودند و افسانه‌های عجیب و غریب پرداختند که از او موجودی اسطوره‌ای ساختند. اسکندر بیشتر دوران فرمان‌روایی خویش را بیرون از زادگاه خود، مقدونیه، در جنگ و ستیز گذراند و چون پس از نزدیک به ۱۰ سال راه وطن در پیش گرفت، در بابل درگذشت. تنی چند از سرداران و ملازمان وی ــ ظاهراً به سبب عشق و تعصبی که به این جوان ناآرام و خارق‌العاده داشتند ــ از گفتار، رفتار و نبردهای او داستانها گفتند و مبالغه‌ها کردند و تاریخ زندگی وی را با افسانه درآمیختند (فرنکل، 311). یکی از ملازمان اسکندر در این اردوکشیها کالیستنس، از بستگان ارسطو بود که شرح مشاهدات خود را ــ شاید با شاخ و برگهایی ــ به رشتهٔ تحریر درآورد. از آنچه وی دربارهٔ اسکندر نوشته، چیزی بر جای نمانده است، اما در تاریخی میان ۲۰۰ ق‌م و ۲۰۰ تا ۳۰۰م (نک‍ : *اسکندرنامه*، 167 ,1)، یکی از یونانیان مقیم مصر، یا به احتمال بیشتر یکی از مصریان یونانی‌دان، روایات و افسانه‌هایی را که دربارهٔ اسکندر ورد زبانها بود، گردآورد و ظاهراً مطالبی اغراق‌آمیز نیز بدان افزود و همه را به عنوان شرح زندگی اسکندر تألیف، و به کالیستنس، مورخ اسکندر، منسوب کرد. این داستان که به‌کالیستنس نسبت داده شد، از همان آغاز تا قرنها بعد سرچشمهٔ دهها داستان دربارهٔ اسکندر، در میان ملل مختلف و به زبانهای گوناگون گردید. داستان زندگی اسکندر از انگشت شمار نوشته‌هایی است که تا بدین پایه با اقبال ملل و اقوام گوناگون روبه‌رو شده است. هر قوم و ملتی که این داستان پرماجرا را اقتباس کردند، آن را با عناصر فرهنگی و اعتقادات بومی و دینی خود درآمیختند و شاخ و برگهایی بر آن افزودند.

از برگردانهای مهم داستان اسکندر، ترجمهٔ کهن سریانی آن است که محتملاً در اواخر سدهٔ ۷ یا ۸م از متن پهلوی این داستان، صورت گرفته است (نک‍ : فرنکل، 313، به نقل از نولدکه). ترجمهٔ پهلوی داستان اسکندر در پایان دوران ساسانی، یعنی اوایل سدهٔ ۷ م انجام گرفت که اثری از آن در دست نیست، ولی ترجمهٔ سریانی آن که گویا به دست نسطوری آیینی صورت پذیرفته، موجود است و همین ترجمه را باج به زبان انگلیسی برگردانده است (باج، پیش گفتار، 14). روایت سریانی داستان اسکندر چندی بعد به عربی راه یافت و با قصهٔ ذوالقرنین درهم آمیخت و انبوهی مطالب تازه بدان افزوده شد و در بسیاری جاها رنگ و بوی اسلامی گرفت (همو، مقدمه، 22؛ صفا، «ملاحظاتی...»، ۴۷۱، *حماسه‌سرایی*...، ۹۰؛ بهار، ۱۲۹/۲؛ محجوب، «داستانها...»، ۷۳۵).

قصهٔ اسکندر نخستین بار در اواخر سدهٔ ۴ق/۱۰م از عربی به فارسی درآمد و به قول مؤلف *مجمل التواریخ* به «اخبار اسکندر» شهرت یافت (ص ۵۰۶؛ نیز نک‍ : صفا، «داستان...»، ۱۵). این برگردان منثور، اساس و خمیر مایهٔ تقریباً تمام اسکندرنامه‌های منثور و منظوم متعددی قرار

گرفت که کهن‌ترین آنها به نظر بهار مربوط به زمانی بین نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ و نیمهٔ اول سدهٔ ۶ق (۲/‏۱۲۹، ۱۳۲)، و به عقیدهٔ مجتبیٰ مینوی متعلق به پس از ۶۰۰ق/۱۲۰۴م (نک: افشار، «حدیث...»، ۲۸۵، حاشیهٔ ۷)، و سرانجام به گفتهٔ ایرج افشار قطعاً مربوط به پس از ۴۲۱ق و پیش از پایان سدهٔ ۸ ق است (همان، ۲۸۵، مقدمه، ۲۳) و از آنجا که صفحاتی چند از آغاز، و احتمالاً از پایانِ این ترجمه افتاده است، نام و نشان مؤلف و سال تألیف آن بر ما معلوم نیست، منتها چون در آن از سلطان محمود غزنوی با عنوان «امیر ماضی» سخن رفته است، حدس زده می‌شود که تاریخ تألیف باید چندی پس از مرگ این سلطان (۴۲۱ق/۱۰۳۰م) بوده باشد (همانجاها).

مطالب کتاب که به نثری فصیح و زیبا نوشته شده (صفا، *حماسه سرایی*، همانجا)، آمیزه‌ای از حقایق تاریخی و برخی روایات سریانی و افسانه‌های ایرانی است (همو، «داستان»، همانجا) که ردپایی از عناصر تاریخی اسلامی نیز در آن به چشم می‌خورد. این *اسکندرنامه* که در میان پژوهشگران ایرانی به *اسکندرنامهٔ قدیم*، معروف شده، ارزش داستانی چندانی ندارد، ولی از نظر ادبی بسیار باارزش است (محجوب، «داستانها»، ۷۴۱، «اسکندرنامه»، ۴۵۲، ۴۵۷). چنانچه تاریخ تألیف این *اسکندرنامه* پس از دوران محمود بوده باشد، محققاً تحریر یا تحریرهای دیگری ــ به عربی یا فارسی (صفا، «ملاحظاتی»، ۴۷۰) ــ قبلاً وجود داشته که مورد استفادهٔ حکیم طوس در تصنیف سرگذشت اسکندرِ *شاهنامه* قرار گرفته است. البته، به عقیدهٔ بهار «*اسکندرنامهٔ* فردوسی علی التحقیق غیر از این کتاب، و از مآخذ دیگر است» (۲/‏۱۲۰). در سدهٔ ۶ق/۱۲م، ابوطاهر محمد بن حسن طرسوسی (یا طرطوسی) *داراب نامهٔ* خود را با پردازشی از تاریخ زندگی اسکندر به پایان برد (EI², IV/63). گزارش او تفاوتهای چشمگیری با داستان منسوب به کالیستنس دارد (*اسکندرنامه*، 181). در اثر طرطوسی، مثلاً می‌خوانیم که دختر دارای دارایان به خونخواهی پدر خود با اسکندر عموی خویش به نبرد برمی‌خیزد و مدتها او را عاجز می‌کند و سرانجام هم به زناشویی با وی تن می‌دهد (محجوب، همان، ۴۴۸).

داستان اسکندر در میان فارسی زبانان رنگ و لعاب ایرانی بیشتری به خود گرفت و شاخ و برگهای زیادتری بدان افزوده شد، تا اینکه در عهد صفویان به کتاب بسیار مفصلی تبدیل شد (همو، «داستانها»، ۸۲۹ به بعد). نخستین بخش این کتاب که به *اسکندرنامهٔ هفت جلدی* شهرت یافته، و از «نثری روان و ساده» برخوردار است (بهار، ۳/‏۲۶۰)، تا آنجا که مربوط به تسخیر ایران و کشته شدن دارای کیانی است، کم و بیش با روایات *شاهنامهٔ* فردوسی و *اسکندرنامهٔ* نظامی همخوانی دارد، اما داستان از آن پس یکسره رنگ افسانه می‌گیرد و به شرح عیاریها، جادوگریها، خوارق عادات و معجزات عجیب و غریب در مکانهای خیالی می‌پردازد (محجوب، همان، ۷۴۲؛ نک: *اسکندرنامهٔ هفت جلدی*، جم). در این قصهٔ مفصل به نامهای متعددی چون مهتر نسیم عیار، شداد، صیاد خان خطایی، کوه عقیق، سگ دندان، برق فرنگی، مرجانه، هیکلان، شهر فیل گوشان، محمدشیرزاد، لندهور و امثال اینها برمی‌خوریم که نمی‌تواند هیچ سابقه‌ای در اصل داستان و حتیٰ *اسکندرنامهٔ قدیم* داشته باشد. در این *اسکندرنامه* که راوی آن در غالب کتابشناسیها، مولانا منوچهر خان حکیم معرفی شده است (منزوی، ۵/‏۳۶۵۶؛ استوری، ۲/‏۷۴۹)، اسکندر و ذوالقرنین یکی دانسته می‌شود. اسکندر ذوالقرنین در این کتاب «پهلوانی بی‌بدیل و مبارزی مردافکن و جوانمردی پاکباز و پیامبری نیک آیین است که از جانب پیامبران سلف نظر کرده شده، و مأمور زدودن کفر از صفحهٔ گیتی و نشر و اعلای کلمهٔ حق و دین اسلام است» (محجوب، همان، ۷۳۵).

با اینهمه، داستان اسکندر بیشترین تأثیر را در شعر فارسی داشته است. بدیهی است که ارزش ادبی اسکندرنامه‌های منظوم با اسکندرنامه‌های منثور قابل قیاس نیست. نخستین انعکاس این داستان در ادب منظوم فارسی ــ که به دست ما رسیده ــ گزارش زادن اسکندر، جنگ او با دارا، پادشاه ایران، و سلطنت ۱۴ سالهٔ وی در *شاهنامه* است که در حدود ۲٬۳۰۰ بیت از این منظومه را تشکیل می‌دهد. نزدیک به ۴۶۰ بیت از این ابیات ــ که مربوط به ماجراهای میان داراب و فیلفوس رومی، پدر اسکندر، و ازدواج پادشاه ایران با ناهید، دختر فیلفوس، و جنگهای اسکندر با ایرانیان است ــ ضمن گزارش سلطنت داراب و پسرش دارا آمده، و بقیهٔ ابیات مربوط به شرح سلطنت اسکندر است. قرائن نشان می‌دهد که فردوسی داستان اسکندر را احتمالاً نه از *شاهنامهٔ ابو منصوری*، بلکه از اسکندرنامه‌ای عربی که مدتها قبل از فردوسی به فارسی ترجمه شده بوده، برگرفته است. وجود کلمات و عبارات نسبتاً فراوان عربی مانند صوفی، صافی، الله اکبر، محب الصلیب، صور، بخ‌بخ، بیت الحرام و ... در این بخش می‌تواند دلیلی بر این دعوی باشد. دلیل دیگر آنکه، چون اسکندر در نظر ایرانیان عهد ساسانی ویرانگری در ردیف ضحاک و افراسیاب بیش نبوده است (نک: هد، اسکندر)، نمی‌بایست در نوشته‌های آن دوران با لحنی ستایش آمیز از او یادی شده باشد و از این رو، در *شاهنامهٔ ابومنصوری* نیز که بر اساس همان نوشته‌ها تألیف یافته، نبایستی به اسکندر کارهای فوق‌العاده و گفته‌های حکیمانه را که در داستان پادشاهی اسکندر در *شاهنامه* آمده، نسبت داده شده باشد. گرچه فردوسی در جای جای گزارش احوال اسکندر عباراتی حاکی از تقبیح این جوان جسور و زیاده طلب بیان می‌کند، ولی در مجموع، ستایشها و بزرگداشتها بر تقبیحها فزونی دارد. به هر حال، استاد طوس باید برای حفظ پیوستگی تاریخ ایران باستان ــ و پُر کردن فاصلهٔ میان سقوط کیانیان و ظهور اشکانیان ــ ترجیح داده باشد آنچه را دربارهٔ اسکندر به صورت مکتوب در میان ایرانیان رایج بوده، به رشتهٔ نظم بکشد، منتها حتی‌الامکان از بار گزافه‌ها و سخنان دور از عقل و مبالغه‌آمیز داستان بکاهد و ــ همان‌گونه که نظامی در آغاز *شرف نامهٔ* خود تصریح کرده (ص ۵۰) ــ بخشهایی از داستان را که «رغبت پذیرش» نبوده است، ناگفته فروگذارد. در *شاهنامه*، اسکندر از تخمهٔ کیانیان (یعنی پسر داراب و

برادر بزرگ‌تر دارا، واپسین پادشاه کیانی)، و مردی نیک سیرت، خیرخواه و مهربان است که نه تنها توطئه‌ای بر ضد دارا نمی‌کند، بلکه بر مرگ او می‌گرید و کشندگان او را عقوبت می‌کند. اسکندر ۹ سده پیش از اسلام پیاده به کعبه، و به مقام اسماعیل می‌رود و نژاد اسماعیلیان را که مظلوم واقع شده بودند، بر می‌کشد (۱۸۴۶/۷، ۱۸۴۸)، به دین مسیح سوگند می‌خورد (۱۸۶۰/۷)، با حکیمان برهمن سؤال و جواب می‌کند (۱۸۷۲/۷-۱۸۷۳)، از راه دریای خاور به دیار حبش می‌رود و شگفتیهای فراوان می‌بیند (۱۸۷۵/۷-۱۸۷۶). در آنجا از راز چشمهٔ آب حیات خبردار می‌شود و به جست و جوی آن می‌رود (۱۸۸۷/۷) و در راه به شهری می‌رسد که گویا درختی به او خبر می‌دهد که چون دوران پادشاهی او به ۱۴ سال برسد، باید با جهان بدرود کند. اسکندر از این خبر اندوهگین می‌شود و همان روز دردمند به بابل می‌رود و به زودی چشم از جهان فرو می‌بندد. پیکر وی را به «اسکندری» می‌برند و به خاک می‌سپارند (۱۹۰۸/۷-۱۹۱۰، ۱۹۱۵). همان‌گونه که شیوهٔ استاد طوس در دیگر قسمتهای *شاهنامه* است، در داستان اسکندر نیز در فرصتهای مناسب به بیان اندیشه‌های حکیمانه‌ای می‌پردازد. نکات پندآموزی که وی به هنگام شرح بیماری و مرگ اسکندر و گزارش سخنان سوگواران او در پایان داستان اسکندر می‌دهد، از جملهٔ مؤثرترین گفته‌های عبرت‌آموز سخنور طوس است. با اینهمه، فردوسی در این مطالب حکمی و تأملات شخصی و اضافه بر داستان، به هیچ روی راه افراط نمی‌رود و ساختار روایی ـ حماسی داستان را به هم نمی‌ریزد.

دومین شاعری که قصهٔ اسکندر را به سلک نظم کشیده، نظامی گنجوی (۵۳۵ ـ ۶۱۹ق/۱۱۴۱-۱۲۲۲م) است. او ظاهراً برای نخستین بار از داستانهای شایع دربارهٔ اسکندر منظومه‌ای مستقل پرداخت و این سنتی شد که پس از او سرمشق شماری از شعرای فارسی و ترک زبان گردید. *اسکندرنامهٔ* نظامی، آخرین تلاش شاعر در جست‌وجوی یک مدینهٔ فاضله بود که او را به قلمرو دنیای باستان کشانید و این مدینهٔ فاضله بر پایهٔ برابری، آزادی و برادری بنیان یافته بود (زرین کوب، پیر گنجه...، ۱۶۹). استاد گنجه *اسکندرنامهٔ* خود را به دو بخش «شرف‌نامه» (۶٬۸۰۰ بیت) و «اقبال نامه» (۳٬۷۸۰ بیت) تقسیم کرده است. اسکندر در *شرف نامه* کشورگشایی بزرگ، آزمند و بلند پرواز است که به اقصیٰ نقاط جهان آن زمان می‌رود و سرزمینهای وسیعی را تسخیر می‌کند. محتوای *شرف‌نامه* کمابیش از مقولهٔ همان حرفهایی است که حکیم طوس در داستان اسکندر خود آورده است، منتها نظامی ــ چنانکه خود در همین کتاب می‌گوید ــ آنچه استاد طوس دربارهٔ اسکندر گفته است، تکرار نکرده، بلکه کوشیده است تا به دور از تقلید، نوآوری و ابتکار کند و مخصوصاً ناگفته‌های فردوسی را به نظم درآورد (ص ۵۰). با اینهمه، نظامی از میان روایات گوناگون آنهایی را برگزیده است که به نظر وی باور کردنی، موافق عقل و دلپذیر خوانندگان باشد (ص ۶۹، ۷۴، ۷۵). پایبند نبودن نظامی به رعایت ترتیب تاریخی در سفرهای اسکندر، در *شرف نامه* به او این امکان را داده است تا وسعت عرصهٔ او را چندین برابر بیش از آنچه در تاریخ هست، توسعه دهد، او را ذوالقرنین کند و احیاناً از او یک قهرمان دفاع از آیین الٰهی با سیمای یک غازی عصر خویش، مثل نورالدین زنگی و صلاح‌الدین ایوبی عرضه کند و بدین‌گونه، چیزی از رویدادهای عصر خود را نیز مجال انعکاس دهد (زرین کوب، همان، ۱۷۵).

اسکندر در *اقبال‌نامه* که گاه آن را *خردنامه* نیز می‌خوانند، در هیأت فیلسوفی فرمانروا و حکیمی فرزانه، و سپس به صورت پیامبری دین پرور ظاهر می‌شود (نک: زرین کوب، همان، ۱۷۰). در واقع، همان‌گونه که نظامی خود در *شرف‌نامه* می‌گوید، سردار مقدونی را به ۳ گونه ترسیم کرده است، زیرا گروهی او را «صاحب سریر ولایت ستان»، جمعی حکیم، و دسته‌ای پیامبرش خوانده‌اند (ص ۵۴ ـ ۵۵). در *اقبال نامه* (ص ۴۴) اسکندر و ذوالقرنین یکی می‌شوند. *اقبال‌نامه* بیشتر شامل خرد و حکمت، و میدانی برای بیان اندیشه‌های فلسفی و حکمی شاعر است. اصولاً *اسکندرنامه* به ویژه بخش دوم آن، از لحاظ اشتمال بر افکار عمیق و معانی بلند، پند و اندرزهای اخلاقی و آراء علمی و فلسفی دربارهٔ آفرینش عالم، مخصوصاً خرد یونانی (ریپکا، ۸۲) بر دیگر مثنویهای نظامی برتری دارد، زیرا هنگام سرودن این آخرین منظومه، وی سالهای پختگی و کمال را می‌گذرانده است و بی‌سبب نیست که *اقبال‌نامه* به *خردنامه* نیز، شهرت یافته است؛ اما از سوی دیگر، کثرت مطالب فلسفی و غیرداستانی در *اسکندرنامه* تا حدی از ارزش داستانی ـ حماسی آن کاسته است. با آنکه استاد گنجه ادعا می‌کند که از گزافه‌ها و آنچه دروغ می‌نموده است، احتراز جسته، و برای جمع‌آوری داستان از کتابهای پهلوی، نصرانی و یهودی استفاده کرده است (*شرف‌نامه*، ۶۹)، باز می‌بینیم جنبه‌های افسانه‌ای و غیر تاریخی *اسکندرنامه* بیش از *شاهنامه* است. فردوسی، بر خلاف نظامی، برای اسکندر مرتبهٔ پیامبری قائل نیست و در حماسهٔ او از خوارق عادات که در منظومهٔ سخنور گنجه به این شخصیتِ پر حرف و حدیث نسبت داده شده است، چندان خبری نیست. گنجاندن همین افسانه‌ها و اطلاعات غیر تاریخی در *اسکندرنامه*، از سویی، و تصویر پردازیها و تفصیل گراییهای نظامی، از سویی دیگر، موجب شده است که مثنوی او تقریباً ۵ برابر سرگذشت اسکندر در *شاهنامه* از کار درآید. از عوامل مفصل شدن *اسکندرنامهٔ* نظامی بی‌تردید بیان انبوهی مسائل پیچیدهٔ فلسفی از زبان حکمای یونان و هند است. سخن‌سرای گنجه بدون توجه به توالی رویدادهای تاریخی، فیلسوفانی چون سقراط، افلاطون، ارسطو، بلیناس، فرفوریوس و هرمس را که اغلب در زمانهای متفاوت زندگی می‌کرده‌اند، یکجا در دربار اسکندر گرد می‌آورد (نک: *اقبال‌نامه*، ۱۲۰-۱۲۱). گویا بیشتر این گفتارهای حکیمانه از خود نظامی است که بر زبان فیلسوفان یاد شده جاری می‌شود. از ویژگیهای *اسکندرنامهٔ* نظامی وجود ساقی‌نامه‌هایی در آغاز داستانهای *شرف‌نامه*، و نیز مغنی نامه‌هایی در *اقبال‌نامه* است که ظاهراً از ابتکارات خود اوست (معیری، ۲۲۱). به عقیدهٔ محجوب

او این بخشها را به پیروی از فخرالدین اسعد گرگانی، سروده است («ساقی‌نامه...»، ۷۷، ۷۹).

خمسهٔ نظامی پس از وی چنان محبوبیتی یافت که تا قرنها بعد بسیاری از شعرا آن را الگوی منظومه‌های مشابهی قرار دادند؛ از جمله، پنجمین جزء آن یعنی *اسکندرنامه*، سخت با استقبال روبه‌رو شد. البته، هیچ یک از منظومه سرایان با شرح و بسط نظامی به داستان نپرداختند و غالباً قسمتهایی از آن را برگزیدند و به نظم درآوردند. گروهی از شعرا منظومه‌هایی به تقلید *اسکندرنامهٔ* نظامی ــ ولی نه دربارهٔ اسکندر ــ سروده‌اند و پیداست که مستقیماً نظر به سرودهٔ شاعر گنجوی داشته، و از وی الهام گرفته‌اند. بعضی از این اسکندرنامه‌ها عبارتند از:

۱. *آیینهٔ اسکندری*، در همان وزن و قالب منظومهٔ نظامی، از امیر خسرو دهلوی (۶۵۱ ـ ۷۲۵ق/۱۲۵۳ـ ۱۳۲۵م) از شعرای فارسی زبان هند. گویا او نخستین کسی است که در مقام نظیره گویی بر اثر نظامی برخاسته است. ظاهراً قصد شاعر، نه نظم کل داستان اسکندر به تفصیلی که در روایات رایج آمده، بلکه بیشتر بیان مطالب اخلاقی و حکیمانه بوده است. در یک کلام، آنچه از *آیینهٔ اسکندری* مستقیماً به داستانهای اسکندر مربوط می‌شود، کمتر از مطالب دیگر است. شاعر پیش از ورود به اصل داستان، بیش از ۶۰۰ بیت در ستایش خداوند، ثنای پیامبر اکرم(ص)، مدح پادشاه، نصیحت فرزند و موضوعاتی از این دست ساخته است و سپس گزیده‌ای از سوانح زندگی اسکندر را فهرست‌وار گزارش می‌کند (ص ۴۴ـ۴۷) و آنگاه تنها چند فقره از این فهرست را مشروحاً منظوم می‌سازد. آنچه امیر خسرو به تفصیل بدان می‌پردازد، عبارت است از رویارویی اسکندر با خاقان چین، ماجرای عشقی وی با کنیزکی چینی، سفر اسکندر به سوی یأجوج و مأجوج، ساختن سد، خاموش کردن آتشکدهٔ زرتشتیان، معارضه با افلاطون، سفر دریایی، تکمیل اختراع آیینه و بنای منارهٔ آیینه‌دار به منظور مراقبت برآمد و شد مردم در دریا (ص ۱۵۶ـ۱۵۷؛ قس: *مجمل التواریخ*، ۴۹۴).

امیر خسرو خود تصریح می‌کند که آنچه از داستان اسکندر پیش‌تر گفته شده، در نهایت ایجاز ــ یک داستان در یک بیت ــ سروده است، اما در عوض، ناگفته‌های نظامی را یک به یک بسی به شرح باز می‌گوید، چون معتقد است (ص ۴۷، ۴۸):

و گر نه لطافت ندارد بسی که مرگفته را باز گوید کسی

در مثنوی امیر خسرو، اسکندر «به الهام غیب» مأمور عیب زدایی مردم می‌شود و به شمشیر حجت گمراهان را «راست می‌کند» و کسانی را که حاضر به پذیرش دین او نیستند، وادار به پرداخت جزیه می‌کند (ص ۱۷۳)؛ با فیلسوفان یونان که رهبر آنان افلاطون است، مدتی معارضه می‌کند و آنان را به دین «حنیف» می‌خواند (ص ۱۷۴) و چون تن می‌زنند، با آنان جنگ سختی می‌کند (ص ۱۷۷ـ ۱۷۸). اسکندر پس از تسخیر ربع مسکون، قصد تماشای قعر دریا می‌کند. چون استمداد وی از ارسطو و دیگر حکیمان در این باب به نتیجه نمی‌رسد، سروش در هیأت جوانی خوشرو بر او ظاهر می‌شود و خود را موکل آب معرفی می‌کند و آماده می‌شود که وی را به قعر دریا ببرد. آنگاه اسکندر را در شیشه‌ای جای می‌دهد و در آن را می‌بندد. شاه مقدونی پس از تماشای عجایب دریا همچون ماهیان و نهنگان سالم از دریا برمی‌آید (ص ۲۴۴، ۲۵۷)؛ و این واپسین سفر اوست. وقتی احساس می‌کند که گاه رفتن است، پسرش اسکندروس را به جانشینی برمی‌گزیند (ص ۲۷۰ـ۲۷۳) و راهی آن جهان می‌شود. امیر خسرو تمثیلهای متعددی از اندرزنامه‌ها و اسکندرنامه‌های دیگر، و نیز از خود در لابه‌لای داستانهای منظومهٔ خویش گنجانده است. منظومهٔ *آیینهٔ اسکندری* با شرح مرگ اسکندر و امتناع پسرش از پذیرش جانشینی او پایان می‌پذیرد. گرچه این منظومه از حیث زبان و اسلوب شعری پیچیدگیها و اطنابهای *اسکندرنامهٔ* نظامی را ندارد، در استواری بیان، خیالبندیها و ابداعات هنری هرگز به پایهٔ آن نمی‌رسد. به عقیدهٔ معین، *آیینهٔ اسکندری* به کلی عاری از لطف، و پایهٔ آن سست است (۴۴۹/۲). با اینهمه، بعضی بخشهای این منظومه چندان هم از لطف و استحکام تهی نیست. *آیینهٔ اسکندری* نه کتاب اخلاقی صرف چون *بوستان* سعدی، نه داستان غنایی مطلق مانند *خسرو و شیرین* نظامی، و نه حماسی تمام عیار مانند *شاهنامهٔ* فردوسی، بلکه آمیزهٔ نسبتاً ضعیف‌تری از این سه است (برای آگاهی بیشتر، نک: هـ د، *آیینهٔ اسکندری*).

۲. *خردنامهٔ اسکندری*، هفتمین مثنوی از *هفت اورنگ* عبدالرحمان جامی (۸۱۷ ـ ۸۹۸ق/۱۴۱۴ـ۱۴۹۳م) است که شاعر، آن را در اواخر عمر، به نام سلطان حسین بایقرا در ۴۰۰'۲ بیت به بحر متقارب مثمن سروده است. جامی در این مثنوی پس از مقدمه‌ای شامل توحید و مناجات، نعت پیامبر اسلام و معراج او، دعا در حق خواجه عبیدالله احرار، مدح سلطان حسین، نصایحی به فرزند و تنبه دادن به نفس خویش، به نظم داستان اسکندر آغاز می‌کند و آن را با شرح وفات اسکندر و ندبهٔ حکیمان بر مرگ وی به پایان می‌برد. مقصود جامی در این مثنوی، به مراتب بیش از نظامی و امیر خسرو، بیان نکات اخلاقی و عرفانی است، نه داستان سرایی:

خردنامه زان اختیار من است که افسانه خوانی نه کار من است

خردنامه مشحون از درس اخلاق و مطالب عالی حکمی است و به گفتهٔ زرین‌کوب منظومهٔ او نه جنگ‌نامه، که خردنامه است (*با کاروان...*، ۲۵۶). بنا بر گزارش جامی، وقتی فیلقوس مرگ خود را نزدیک دید، تاج و اورنگ شاهی به پسرش اسکندر سپرد و از ارسطو خواست که خردنامه‌ای از برای اسکندر بپردازد و او چنین کرد. چون اسکندر به تخت شاهی نشست، از حکیمان روزگار خود درخواستِ خردنامه کرد. آنگاه جامی به روایت خردنامه‌های ارسطو، سقراط، بقراط، فیثاغورس، اسقولینوس و هرمس می‌پردازد و برای هر خردنامه حکایتی مناسب و جالب می‌آورد. سپس می‌گوید: چون خردنامه‌ها نوشته شد، اسکندر لشکرکشیهای خود را به شرق و غرب و شمال و جنوب آغاز کرد و چین و روس و روم را مسخر خود ساخت. سپاه دارا

را شکست داد، مدتی در هند و خوارزم اقامت کرد و شهرهای بسیاری را آباد ساخت. سد یأجوج را پی‌افکند و با خضر همنشینی کرد. جامی نقش سکه، ساختن آیینهٔ آهنین و حرفهٔ زرگری را به اسکندر نسبت می‌دهد. بخش دوم *خردنامه* جولان گاهی است برای عرضهٔ اندیشه‌های عارفانه و نکات دقیق اخلاقی و فلسفی و تنبه‌دادن آدمیان دنیادار به ناپایداری‌دنیا و تشویق آنان به‌قناعت و طاعت(افشار، «*خردنامه*...»، ۱۶۵-۱۶۸). اشعار *خردنامه* ساده و روان و به دور از تکلفات و خیالبندیهای شاعرانهٔ زیاد است. گرچه این مثنوی خالی از اشعار سست نامطبوع نیست، شاید بهترین نظیره‌گویی بر *اسکندرنامهٔ* نظامی باشد. *خردنامه* را می‌توان در مجموع منظومه‌ای عاری از کاستیها و سستیهای *آیینهٔ اسکندری*، و آزاد از تکلفات و تعقیدات *اسکندرنامهٔ* نظامی معرفی کرد.

۳. *سد سکندری*، پنجمین مثنوی از مثنویهای پنجگانهٔ امیر علیشیر نوایی (۸۴۴-۹۰۶ق/۱۴۴۰-۱۵۰۰م) است که به زبان ترکی جغتایی و در استقبال از نظامی و در موضوع داستان اسکندر است. جامی در پایان *خردنامهٔ* خود از *خمسهٔ* ترکی امیر علیشیر یاد کرده، و آن را ستوده است (حکمت، ۲۰۲). تاریخ تصنیف سد سکندری به نظر ریو نمی‌تواند دیرتر از ۸۹۰ق/۱۴۸۵م بوده باشد (ص 292). به تعبیر لیدیا یگانیانس «سد سکندری مثنوی تدابیر سیاسی» است (ص ۴۵).

۴. *اسکندرنامه*، یا *ظفرنامه*، از ابوعلی حسین بن مراغی (د ۸۵۴ق/۱۴۵۰م)، متخلص به اشرف، معروف به «درویش اشرف»، از شعرای پر اثر سدهٔ ۹ق و معاصر بایسنقر و پسرش سلطان محمد که منظومهٔ خود را به تقلید و به وزن *اسکندرنامهٔ* نظامی سروده است. تربیت (ص ۱۴۷-۱۴۸) و نفیسی (۳۰۹/۱-۳۱۰) ضمن ارائهٔ شرح حالی از این شاعر و معرفی عناوین آثار وی، فقط بیت آغازین *ظفرنامهٔ* او را آورده، لیکن ذکری از مندرجات آن نکرده‌اند، و تنها به بیان اینکه «اشرف» در مقابل پنج گنج نظامی، مثنویات پنجگانه‌ای ساخته، بسنده کرده‌اند.

۵. *اسکندرنامهٔ* معروف به *قصهٔ ذوالقرنین*، از بدرالدین بن عبدالسلام بن ابراهیم حسین کشمیری از شعرای اواخر سدهٔ ۱۰ق هندوستان که مثنوی خود را به نام ابوالغازی عبدالله بهادرخان دوم، از اخلاف محمد شیبانی خان سروده است (نفیسی، ۴۴۴/۱-۴۴۵؛ صفا، *حماسه سرایی*، ۳۵۳). چنانکه از عنوان منظومه برمی‌آید، در این اثر اسکندری مورد نظر بوده که در پاره‌ای مآخذ اسلامی - ایرانی با ذوالقرنین *قرآن* یکی فرض شده است.

در بعضی فهرستهای کتاب‌شناسی و تذکره‌ها از چند اسکندرنامه دیگر نیز یاد شده است که یا موضوع آنها ربطی به اسکندر مقدونی و ذوالقرنین ندارد، یا ابیاتی از آنها باقی نمانده، و یا هنوز به صورت نسخ خطی در گوشهٔ کتابخانه‌ها افتاده است، از آن جمله‌اند: ۱. *اسکندرنامهٔ* کمال الدین حسین ضمیری اصفهانی، معاصر شاه طهماسب صفوی (هدایت، ۱(۲)/۷۰۹-۷۱۰). ۲. *اسکندرنامهٔ* خاکی بلخی (یا سروش) از شعرای سدهٔ ۱۰ق (نفیسی، ۵۸۷/۱). ۳. *اسکندرنامهٔ* جبلی از سدهٔ ۱۲ق که در مکهٔ معظمه تصنیف شده است (بشیر حسین، ۱۴۹/۱). ۴. *اسکندرنامه*، منسوب به مولانا عتابی تکلّو که گفته می‌شود خمسه‌ای به تقلید از *خمسهٔ* نظامی سروده، ولی ظاهراً ــ بجز تنها ۳ بیت که در *تذکرهٔ میخانه* (فخرالزمانی، ۴۴۴) نقل شده ــ اثری از آن نمانده است. ۵. *اسکندرنامه*، سرودهٔ مقصود عالم لکهنوی، ملقب به شمس‌الشعرا (علی حسن‌خان، ۴۴۰؛ آقابزرگ، ۲۱۰/۱۹). ۶. *اسکندرنامه*، از میرزا حسین مشرف اصفهانی شاعر ظریف و شوخ طبع عهد صفوی (هدایت، ۱(۱)/۷۹). ۷. *اسکندرنامهٔ* ناصری کرمانی که شاعر آن را به نام ظل‌السلطان فرزند ناصرالدین شاه حاکم اصفهان در بحر خفیف مسدس تصنیف کرده است (آقابزرگ، ۱۱۶/۱۹). ۸. *اسکندرنامه*، در بحر رمل مسدس، منسوب به فضل‌الله استرابادی، مؤسس فرقهٔ حروفیه در سدهٔ ۱۲ق که جزو دیگر رسائل حروفیان در ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م به کوشش کلمان هوار در لیدن به چاپ رسید (طاهری، ۶۳۰/۶). فضل‌الله در واقع از قصهٔ اسکندر و به ظلمات رفتن وی در پی آب حیات، به طرزی نمادین استفاده کرده، و اندیشه‌های خود را برای دستیابی به مقصود بیان داشته است. به نظرِ مرشد پیر، یعنی خضر، غرض از ظلمات راه دشواری است که بر سر راه رسیدن به چشمهٔ مقصد است و هر که بخواهد به آن چشمه دست یابد، باید منزلها طی کند (مجموعه...، ۹۹-۱۰۱). ۹. در پنجمین و آخرین فصل کتابی با عنوان *تحفة الملوک* ــ که به نظر سعید نفیسی (۷۲/۱) از آثار اخلاقی سدهٔ ۵ ق، و به‌نظر لازار (ص 433)، از سدهٔ ۷ق است ــ دو منظومهٔ کوتاه در بحر متقارب و در قالب قطعه‌های *مُضَرَّع*، یکی مربوط به اسکندر و دیگر دربارهٔ کیخسرو وجود دارد. در منظومهٔ اول شاعر به سفر اسکندر به ظلمات، و ناکامی وی در یافتن آب حیات، و بهره‌مندی خضر و الیاس اشاره می‌کند و به خواننده هشدار می‌دهد که دنیا ناپایدار است و مال دنیا به دنیا می‌ماند (بینش، ۷۰۱-۷۰۴؛ لازار، 436-433). البته اینها غیر از منظومه‌هایی است که با عنوانها و موضوعاتی متفاوت به تقلید از *اسکندرنامهٔ* نظامی و کمابیش بر الگوی این اثر تصنیف شده است (در این باره، نک: صفا، *حماسه سرایی*، ۳۵۳-۳۹۰).

اسکندرنامهٔ استاد گنجه در میان شعرای ترک زبان نیز چندین پیرو داشته است که از مهم‌ترین آنان تاج‌الدین ابراهیم بن خضر احمدی (د ۸۱۵ق/۱۴۱۲م)، بزرگ‌ترین شاعر دوران عثمانی در سدهٔ ۸ق است. او *اسکندرنامهٔ* خود را به پسر بایزید اول، سلیمان چلبی اهدا کرد. مثنوی احمدی دربارهٔ زندگی و کارهای اسکندر مقدونی است که شاعر موضوع آن را از فردوسی و نظامی اقتباس کرده، اما آن را با ابیاتی حاشیه‌ای در موضوعات اخلاقی تفصیل داده است. داستان با خلاصه‌ای از تاریخ اسلام پایان می‌یابد که آخرین بخش آن تاریخ منظوم بسیار مهمی از سلاطین عثمانی است (EI[2]، ذیل احمدی؛ *فهرس*...، ۲۶/۱). مثنوی احمدی شامل بیش از ۸٬۲۰۰ بیت، و به زبان سادهٔ ترکی سدهٔ ۸ق/۱۴م سروده شده است و یکی از آثار ارزشمند کلاسیک ترکی

به شمار می‌رود. شاعر به گزارش وقایع تاریخی و افسانه اکتفا نکرده، بلکه بسیاری از دانشهای زمان خود را نیز در آن گنجانده است و با طرح نمادین بعضی از شخصیتها و پدیده‌ها (مثلاً آب حیات در معنای علم، ارسطو به معنای عقل، و اسکندر به معنای روح) به منظومهٔ خود رنگ و آبی اندیشمندانه، اخلاقی و تربیتی بخشیده است (بانارلی، 292-291؛ ریو، 162).

دیگر شاعر ترک که اسکندرنامه‌ای پرداخته، حیاتی چلبی، شاعر هزل گو و لطیفه‌پرداز سدهٔ ۱۰ق/۱۶م، در دوران سلطان بایزید دوم است که گویا به سبب هجویه‌ای که در ذمّ طورسون بیک، مؤلف *تاریخ آل عثمان* سرود، جان خود را از دست داد. آگاه سرّی لوند، محقق ترک، حیاتی را صاحب خمسه‌ای می‌داند که *اسکندرنامه* یکی از آنهاست («دائرة المعارف...[1]»، ذیل حیاتی چلبی).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ استوری، چ.، *ادبیات فارسی*، ترجمهٔ یحیی آرین پور و سیروس ایزدی، تحریر احمد منزوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *اسکندرنامهٔ هفت جلدی*، منسوب به منوچهر خان حکیم، تهران، علمی؛ افشار، ایرج، «حدیث اسکندر»، *یغما*، تهران، ۱۳۴۳ش، س ۱۷، شم ۱؛ همو، « *خردنامه* و اسکندر مخلوق جامی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران*، تهران، ۱۳۴۳ش، س ۱۲، شم ۲؛ همو، مقدمه بر *اسکندرنامه* (روایت فارسی کالیستنس دروغین)، تهران، ۱۳۴۳ش؛ امیرخسرو دهلوی، *آیینهٔ سکندری*، به کوشش محمد سعید احمد، علیگره، ۱۳۳۶ق/۱۹۱۷م؛ بشیر حسین، محمد، *فهرست مخطوطات شیرانی*، لاهور، ۱۹۶۸-۱۹۷۳م؛ بهار، محمدتقی، *سبک شناسی*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ بینش، تقی، «دو منظومهٔ فارسی قدیمی در *تحفة الملوک*»، *آینده*، تهران، ۱۳۱۴ش، س ۱۰، شم ۱۰ و ۱۱؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ حکمت، علی‌اصغر، *جامی*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ریپکا، یان، *ادبیات ایران در زمان سلجوقیان و مغولان*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۴ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *با کاروان حله*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *پیر گنجه در جست‌وجوی ناکجاآباد*، تهران ۱۳۷۲ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *حماسه سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، «داستان اسکندر و اسکندرنامه‌های منثور و منظوم»، *آموزش و پرورش*، تهران، ۱۳۲۷ش، س ۲۳، شم ۴؛ همو، «ملاحظاتی دربارهٔ داستان اسکندر مقدونی و اسکندرنامه‌های فردوسی و نظامی»، *ایران شناسی*، تهران، ۱۳۷۰ش، س ۳، شم ۳؛ طاهری شهاب، «فهرست نسخه‌های خطی مجموعهٔ طاهری شهاب (ساری)»، *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۴۸ش، دفتر ۶؛ علی حسن خان، *صبح گلشن*، بهوپال، ۱۲۶۵ق؛ فخرالزمانی، عبدالنبی، *تذکرهٔ میخانه*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ *فهرس المخطوطات الترکیة العثمانیة*، قاهره، ۱۹۸۷م؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ *مجموعه رسائل حروفیه*، به کوشش کلمان هوار، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ محجوب، محمدجعفر، «اسکندرنامه»، *سخن*، تهران، ۱۳۴۶ش، س ۱۷، شم ۴؛ همو، «داستانهای عامیانه»، همان، تهران، ۱۳۳۸ش، س ۱۰، شم ۷ و ۸؛ همو، «ساقی‌نامه ـ مغنی‌نامه»، همان، تهران، ۱۳۳۹ش، س ۱۱، شم ۱؛ معیری، محمدحسین، «ساقی‌نامه‌ها»، *دانش*، تهران، س ۲، شم ۴؛ معین، محمد، *مجموعه مقالات*، به کوشش مهدخت معین، تهران، ۱۳۶۷ش؛ منزوی، *خطی*؛ نظامی گنجوی، *اقبال‌نامه*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ همو، *شرف نامه*، به کوشش همو، تهران، ۱۳۳۵ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یگانیانس، لیدیا، «میرعلیشیرنوایی و عصر او»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز*، تبریز، ۱۳۲۸ش، س ۱، شم ۱۹؛ نیز:

Banarlı, N.S., *Türk edebiyâtı târihi*, Istanbul, 1987; Budge, E.A.W., *The Life and Exploits of Alexander the Great*, London, 1896; EI[2]; Fraenkel, S., «Nöldeke,Th. Beiträge... des Alexanderromans», ZDMG, 1891 vol. XLV; *Iskandarnamah*, tr. M. S. Southgate, Columbia 1978, Lazard, G., «Deux Poèmes persans de tradition pehlevie», *Mémorial Jean de Menasce*, eds. Ph. Gignoux and A. Tafazzoli, Louvain, 1974; Rieu, Ch., *Catalogue of Turkish Manuscripts in the British Museum*, 1888; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1977.

مجدالدین کیوانی

اِسْکَنْدَرون، شهری بندری در مشرق خلیجی به همین نام در مدیترانهٔ شرقی، واقع در استان خَتای (انطاکیهٔ سابق) در جنوب شرقی ترکیه، مرکز بخش اسکندرون و چهارمین بندر این کشور.

نام‌گذاری: کهن‌ترین نام این شهر ــ که بنای آن را به اسکندر مقدونی و یا سردارش آنتیگون نسبت می‌دهند (IA,V(2)/1090) ــ الکساندرئیا[2] (استرابن، VI/355-357) بوده است. برای بازشناسی این شهر از شهرهای دیگری که به اسکندر منسوبند، آنجا را اسکندریهٔ ایسوس یا ایسوم[3] (آیاش) (سامی، ۹۳۰/۲؛ بستانی، ۱۸۹/۱۳)، آلکساندرته[4] (پاولی، I/245)، الکساندرِتا (EI[2], IV/138) به معنی اسکندریهٔ کوچک ویا اسکندریة الصغریٰ (ابن شحنه، ۱۸۷) و به صیغهٔ تصغیر در زبانِ آرامی، اسکندرونه (EI[2]، همانجا) نامیده‌اند. سپس در زبان عربی نیز به همان شکل اسکندرونه (مقدسی، ۱۳۶؛ ابن حوقل، ۱۵۳؛ ابن اثیر، ۵۳/۱۱؛ ابن شحنه، همانجا؛ ابن شداد، ۱۶۲) و بابِ اسکندرونه (یعقوبی، ۱۲۱؛ ابوالفدا، ۲۵۵)، و سرانجام اسکندرون به کار رفته است.

موقعیت جغرافیایی و چهرهٔ طبیعی: اسکندرون در ۳۶° و ۳۶′ عرض شمالی و ۳۶° و ۵۵′ طول شرقی (سامی، همانجا؛ خوری، ۱۵۵) واقع شده است. فاصلهٔ آن از مرکز استان حدود ۶۳ کم (بستانی، همانجا) است. مساحت بخش اسکندرون ۹۵۶ کم۲ (YA,V/3380) و برابر سرشماری عمومی ۱۹۹۰م، جمعیت آن ۲۵۹٬۴۷۵ نفر است. از این شمار ۱۵۴٬۸۰۷ نفر در مرکز بخش، یعنی شهر اسکندرون، و ۱۰۴٬۶۶۸ نفر در روستاها و شهرکهای تابع این بخش به کار و فعالیت مشغولند («آمار...[5]»، 29). با توجه به سرشماری ۱۹۸۵م که جمعیت بخش را ۲۳۹٬۳۸۱ نفر نشان می‌دهد، نسبت افزایش جمعیت، ۱۶/۱۲٪ بوده است (همانجا).

شهر اسکندرون امروزی، در جلگه‌ای ساحلی به پهنای ۵ کم، در امتداد ساحل و در دامنهٔ کوه آمانوس، از دهانهٔ درهٔ ابراهیم پاشا در شرق تا فانوس‌دریایی در غرب گسترده‌است (IA,V(2)/1090-1092). دره های کاپلان در شمال و آق چای در جنوب و نیز رشته کوه آمانوس که از رسوبات دوران سوم زمین‌شناسی انباشته‌اند، بافت پستی و بلندیهای بخش اسکندرون را تشکیل می‌دهند («دائرة المعارف...[6]»، XX/2150). گذرگاه طبیعی بلن ـ بیلان که در ارتفاع ۶۶۰ متری در دل کوههای آمانوس قرار دارد و راهی که با گذر از آنجا می‌توان به

1. *Türk...* 2. Alexandreia 3. Alexandria ad issum 4. Alexandrette 5. *Census...* 6. *Türk...*

اسکندرون رسید، در طول تاریخ این منطقه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است (YA, V/3370-3371, 3380). وجود خلیج کوچک منشعب از خلیج اسکندرون، این شهر را در برابر امواج خروشان و طوفانهای سهمگین دریای مدیترانه حفظ می‌کند. همچنین تپه‌های میسیس و دهانهٔ رودخانهٔ جیحان که به سوی دریا پیش رفته است، اسکندرون را از جانب غربی احاطه کرده است (IA، همانجا).

در بخش اسکندرون، شرایط اقلیم مدیترانه‌ای حکمفرماست؛ تابستانها گرم و خشک، و زمستانها ملایم و پرباران است. دمای متوسط سالانه °۲۰/۲_۲ سانتی‌گراد، و میزان متوسط بارش سالانه ۷۸۵/۴ میلی‌متر است (YA, V/3377). گرمای هوا از ماه آوریل روی به افزایش می‌گذارد و در ماه اوت به حداکثر می‌رسد، چنانکه دما تا °۴۳/۲ سانتی‌گراد نیز به ثبت رسیده است. میزان رطوبت بسیار، و در حدود ۶۸ـ۷۰٪ است («دائرة المعارف»، همانجا). از آنجا که بخش وسیعی از شهر اسکندرون در سطحی پایین‌تر از دریا قرار دارد، سیلابهای زمستانی از یک سو و امواج دریا از سوی دیگر در برکه‌ها جمع شده، باتلاقهایی تشکیل می‌دهند. به سبب این باتلاقها و بیماریهای عفونی ناشی از آنها، این منطقه در طول تاریخ برای زیست نامساعد بوده است. امروزه بیشتر این باتلاقها خشکانده شده‌اند (IA، همانجا).

در اطراف اسکندرون تفرجگاهها و ییلاقهایی وجود دارد که عبارتند از اِسین تپه، یاریق قلعه، ساری مازی، نرگیسلیک، گل جهان و بِلن. پلاژ اسکندرون در ۳ کیلومتری، و ساری اسکی در ۱۰ کیلومتری این شهر قرار دارند (YA, V/3376-3377).

پیشینهٔ تاریخی: تاریخ شهر اسکندرون، بزرگ‌ترین بخش استان ختای، به سبب نزدیکی با انطاکیه، مرکز استان، با تاریخ این منطقه به هم آمیخته است. اسکندرون و اطراف آن یکی از کهن‌ترین زیستگاههای انسان بوده است؛ چنانکه قدمت آنجا را تا دوران دیرینه سنگی تخمین می‌زنند (همان، V/3383). بهره‌وری خاک، وجود بندرگاه مساعد برای آمدوشد از بین‌النهرین به مدیترانه، و قرار گرفتن بر سر چهارراه ارتباطی میان سوریه و فلسطین از علل عمدهٔ زیست انسان در این ناحیه بوده است (همانجا). در این منطقه در هزارهٔ ۳ ق‌م اکدیها، در هزارهٔ دوم ق‌م هوریها و سپس حتیها و آنگاه آشوریها فرمان راندند (همان، V/3411). در سدهٔ ۶ق‌م، در قلمرو امپراتوری هخامنشی و در ساتراپ نشین آسیای صغیر که پرجمعیت‌ترین و ثروتمندترین ایالات امپراتوری بود، قرار گرفت (پیرنیا، ۱۱۷). این حاکمیت، تا جنگ اسکندر مقدونی با داریوش سوم در ایسوس ــ شهری کوچک در این منطقه (استرابن، VI/355-357) ــ و شکست داریوش در ۳۳۳ ق‌م (گیرشمن، ۲۴۰؛ پیرنیا، ۱۱۲) و فروپاشی امپراتوری هخامنشی ادامه داشت.

هستهٔ اولیهٔ شهر اسکندرون که از سوی فنیقیها بنا شده بود، اندکی بالاتر از محل فعلی اسکندرون قرار داشته است و میریاندوس نامیده می‌شد و این نام تا زمان اسکندر متداول بوده است (IA، همانجا). بنای شهر جدید را در ۳۳۳ق‌م (سامی، ۹۳۰/۲) و یا در ۳۰۲ ق‌م نوشته‌اند (YA، همانجا). استرابن همراه با شهرهایی مانند روسوس، میریانوس و نیکوپولیس که در کنار خلیج ایسیک (ایسوس) در مرز میان کیلیکیه و سوریه قرار داشتند، از الکساندرئیا نیز نام می‌برد (VI/357).

بعد از درگذشت اسکندر در ۳۲۳ ق‌م و تقسیم قلمرو او میان سردارانش، این ناحیه نخست تحت فرمان آنتیگون و سپس سلوکوس، سر دودمان سلوکیها، درآمد (پیرنیا، ۱۳۹؛ گیرشمن، ۲۵۳ـ۲۵۴). حاکمیت سلوکیها با فراز و نشیبهایی تا سدهٔ ۱ق‌م ادامه داشت (YA, V/3392). مدتی نیز دولت اشکانی ادارهٔ منطقه را بر عهده گرفت و سپس رومیها بر سراسر آسیای صغیر و بخش شرقی دریای مدیترانه که اسکندرون نیز در آنجا قرار دارد، تسلط یافتند (دیاکونف، ۸۰). بعداز سقوط دولت اشکانی و تشکیل دولت ساسانی در ۲۲۶م (کریستن‌سن، ۱۳۷) در رقابت میان ایران و روم، این ناحیه صحنهٔ شدیدترین برخوردها بود (YA، همانجا)؛ چنانکه قلعهٔ اسکندرون بعد از تصرف به دست ایرانیها ویران شد و بعدها تجدید بنا گردید (IA، همانجا؛ «دائرة المعارف»، XX/250). با تقسیم امپراتوری روم در ۳۹۵م، اسکندرون جزو ممالک روم شرقی (بیزانس) قرار گرفت (YA، همانجا). بعد از ظهور اسلام، ابوعبیدهٔ جراح پس از آنکه از کار یرموک بپرداخت، به جانب قِنّسرین (بلاذری، ۱۴۴) که بر سر راه حلب به عراق و شامات واقع است (اصطخری، ۶۴)، روی آورد و پس از فتح منطقه (بلاذری، همانجا) تمام ناحیهٔ اسکندرون جزو «جُند» قنسرین گردید (مقدسی، ۱۳۶؛ EI², IV/138؛ IA، همانجا) و به قلمرو اسلام پیوست. به نوشتهٔ برخی مآخذ عربی، زبیده همسر هارون الرشید اسکندرون را بنا کرد (ابن شداد، ۱۶۲؛ ابن شحنه، ۱۸۷) و احمد بن ابی دؤاد ایادی در روزگار خلافت الواثق بالله، خلیفهٔ عباسی، به مرمت باروی آنجا پرداخت (یعقوبی، ۱۲۱؛ ابوالفدا، ۲۵۴ـ۲۵۵).

اسکندرون و اطراف آن در دورهٔ حکومت آل حمدان (سدهٔ ۴ق) مرکز برخورد دولت بیزانس با مسلمانان بوده است (YA, V/3393). همچنین در طول جنگهای رومیان و مسلمانان که در امتداد خط طرسوس ـ ملطیه ـ ارزروم جریان داشت، اسکندرون یکی از مهم‌ترین قلعه‌های این خط بوده است (سویم، 29). بعد از تشکیل دولت سلاجقهٔ روم، سلیمانشاه مؤسس این سلسله، به انطاکیه لشکر کشید و قلعه‌های اسکندرون و بغراس را فتح کرد (همو، 105) و به این‌ترتیب، اسکندرون به حاکمیت سلجوقیان درآمد. در طول جنگهای صلیبی نیز صحنهٔ برخی از این جنگها بوده است (رانسیمان، I/154). در ۵۳۱ق/۱۱۳۷م، امپراتور روم به آبادی آنجا همت گماشت (ابن اثیر، ۵۳/۱۱؛ ابن قلانسی، ۲۵۸).

اِسکندرون در سدهٔ ۷ق/۱۳م به تصرف ممالیک مصر درآمد و جزو ولایت حلب گردید. مدتی نیز در قلمرو امیران خاندان ذوالقدر قرار گرفت و در ۹۲۳ق/۱۵۱۷م ضمیمهٔ متصرفات امپراتوری عثمانی شد (YA, V/3393-3394, 3412). در جنگهای دولت عثمانی با ونیز، بندر اسکندرون به صورتهای مختلف مورد استفاده قرار می‌گرفت (اوزون

چارشیلی، II/213,576).

در سراسر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م منطقه صحنهٔ ناآرامیهای زیادی بوده است. ابراهیم پاشای مصری در لشکرکشی به خاک اصلی ترکیه در ۱۲۴۸ق/۱۸۳۲م (نک‍: ه د، ۴۷۴/۲ـ ۴۷۸) بندر اسکندرون را محل استقرار نیرو و لنگرگاه کشتیها و انبار مهمات سپاه خود قرار داد (فریدبک، ۴۵۰؛ غزی، ۲۹۶). در همین قرن شورشیان مخالف دولت عثمانی با حمله به کاروانهای تجارتی و پستی و حتیٰ نظامی موجب ناامنی شده بودند که با مداخلهٔ افراد سازمانی که خود را «فرقهٔ اصلاحیه» می‌خواندند، در ۱۲۸۲ق/۱۸۶۵م ناآرامیها پایان پذیرفت (YA, V/3395).

اسکندرون در تقسیمات کشوری عثمانی در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، جزو ولایت حلب، و یکی از ۱۴ سنجق این ولایت گردید و جمعیت آنجا در اواخر سدهٔ ۱۹م شامل مسلمانان اعم از ترک و عرب، و مسیحیان و شمار اندکی یهودی بود که در زمینه‌های کشاورزی، اداری و بازرگانی فعالیت می‌کردند (YA, V/3396). بعد از جنگ کریمه (۱۲۶۹ـ۱۲۷۳ق/ ۱۸۵۳ـ۱۸۵۷م) میان روسیه و عثمانی، اروپاییها ضمن درخواست امتیازات مختلف، اجازهٔ ساختن راه آهن اسکندرون ـ بیره جیک را از دولت عثمانی خواستند. دولت عثمانی نیز که با صدور فرمان تنظیمات خیریه، در صدد توسعهٔ کشور بود، با دادن این امتیازات موافقت کرد (کارال، VI/263). دولت روسیه نیز با هدف دسترسی به دریاهای گرم و آزاد به اسکندرون چشم دوخته بود (همو، VIII/45) و می‌خواست به عنوان حمایت از ارامنهٔ شرق آناتولی، آن ناحیه را تحت نفوذ خود در آورد تا از یک طرف از راه اسکندرون، و از سویی دیگر از راه بین‌النهرین به دریاهای مدیترانه و خلیج فارس راه یابد (همو، VIII/130). موقعیت ویژهٔ جغرافیایی اسکندرون و ارتباط آن با دریای آزاد موجب شده بود که دولتهای اروپایی نیز، از جمله انگلستان و فرانسه، به آنجا توجه داشته باشند (YA, V/3401). نمایندگان سیاسی این کشورها و همچنین نمایندگان دولتهای آمریکا، مجارستان و ایران در آنجا اقامت داشتند (همان، V/3402).

بعد از جنگ جهانی اول که در جریان آن، این شهر ۶ بار بمباران شد (IA, V(2)/1091)، کشورهای عرب تابع دولت عثمانی، تحت الحمایهٔ انگلیس و فرانسه شدند (حتی، ۹۳۹). شهر اسکندرون نیز در ۱۳۳۴ق/ ۱۹۱۶م از جانب انگلیسیها اشغال شد (IA، همانجا). بعد از امضای عهدنامهٔ مُندروس در ۲۴ محرم ۱۳۳۷ق/۳۰ اکتبر ۱۹۱۸م فرانسویها از دولت عثمانی خواستند که اجازهٔ استفاده از بندر اسکندرون را بدهد. در پی آن نیروهای فرانسوی در بندر اسکندرون پیاده شدند و با تصرف راه اسکندرون ـ حلب، آنجا را به پایگاه نظامی خود بدل کردند (YA, V/3403). در مدت اشغال شهر از سوی نیروهای خارجی، مبارزه برضد اشغالگران از سوی ترکها با شدت ادامه داشت (IA، همانجا). سرانجام، در ۱۷ صفر ۱۳۴۰ق/۲۰ اکتبر ۱۹۲۱م قراردادی در آنکارا میان ترکیه و فرانسه منعقد شد. طبق این قرارداد حکومتی خودمختار تحت نظارت دولت فرانسه تشکیل شد که آن را سنجق اسکندرون نام نهادند (بروکلمان، ۶۲۵؛ شاو، ۶۲۶/۲؛ IA، همانجا؛ YA ,V/3406). سنجق اسکندرون شامل شهرهای اسکندرون، انطاکیه، قرق خان، ریحانلی و سامان داغ بود. زبان ترکی نیز یکی از زبانهای رسمی آنجا شمرده می‌شد و ترکها در اشاعهٔ فرهنگ ملی خود آزاد بودند (بروکلمان، نیز YA، همانجاها).

در ۱۳۴۰ق/۱۹۲۲م، اسکندرون به فدراسیون دولتهای سوریه پیوست (YA، همانجا). نابرابری اجتماعی و فشاری که از طرف اداره کنندگان فرانسوی فدراسیون اعمال می‌شد، به تشکیل سازمانی مرکب از جوانان ترک، عرب، یونانی و ارمنی منجر گردید که «سلامت بلده» نام داشت. مدتی بعد سازمانی دیگر به نام «انجمن انطاکیه ـ اسکندرون» تشکیل شد که هدف آن پیوستن به سرزمین ترکیه بود (همانجا). در پی این ناآرامیها دولت فرانسه در ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م خود مختاری اسکندرون را به رسمیت شناخت و در ۱۹۲۶م کمیسر عالی دولت فرانسه در سوریه، تشکیل حکومتی در سنجق اسکندرون به مرکزیت شهر اسکندرون را اعلام کرد. این حکومت دارای قانون اساسی، مجلس و رئیس حکومت بود که از طرف مردم انتخاب می‌شد و زبانهای عربی و فرانسوی نیز مانند زبان ترکی رسمیت داشت. همچنین این حکومت در مجلس سوریه نیز ۹ نفر نماینده داشت (YA, IA، همانجاها). با برگذاری انتخابات و تدوین قانون اساسی، حکومت اسکندرون رسمیت یافت و رئیس هیأت نمایندگی فرانسه به ریاست حکومت برگزیده شد. فرانسویها آشکارا در انتخابات دست داشتند و این امر موجب اعتراض سوریها شد و نمایندگان مجلس، الحاق اسکندرون به دولت سوریه را اعلام کردند (IA، همانجا).

در ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م دولت فرانسه به سوریه که اسکندرون جزو آنجا بود، استقلال داد. از سوی دیگر ترکها خواستار استقلال اسکندرون شدند و «انجمن استقلال ختای» را به جای «انجمن انطاکیه ـ اسکندرون» تشکیل دادند که هدفش سازماندهی مبارزه برای آزادی اسکندرون بود (شاو، همانجا). آنان نام منطقه را نیز به ختای تغییر دادند (YA, V/3407). در همین زمان دولت ترکیه موضوع را به جامعهٔ ملل ارجاع داد و طبق قراردادی در ۱۹۳۷م استقلال اسکندرون اعلام، و مرزهای آن مشخص شد و حقوق ترکها نیز تضمین گردید؛ اما زمانی که انتخابات برگذار، و حکومت اسکندرون تشکیل شد، دولت فرانسه با فشار دولت سوریه شمار نمایندگان ترک را در مجلس محدود کرد. دولت ترکیه بر این امر اعتراض، و به جامعهٔ ملل شکایت کرد. پس از آن قرارداد ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م با دولت فرانسه منعقد، و ولایت ختایْ میان فرانسه و ترکیه تقسیم شد. بعد از برگذاری انتخابات، ترکها با ۲۲ نماینده در برابر ۱۸ نماینده از عربها، اکثریت را در مجلس به دست آوردند و حکومت را تشکیل دادند و نام آن را دولت ختای نامیدند. حکومت جدید خواستار الحاق به دولت ترکیه شد، دولت فرانسه نیز در ۵ جمادی الاول ۱۳۵۸ق /۲۳ ژوئن ۱۹۳۹م با الحاق اسکندرون و ناحیهٔ ختای به ترکیه

موافقت‌کرد (بروکلمان، ۷۰۵؛ شاو، ۶۲۶/۲ـ ۶۲۷؛ YA, V/3407-3408) و با تصویب مجلس ترکیه در جلسهٔ مورخ ۶ جمادی‌الآخر ۱۳۵۸ق/ ۲۴ ژوئیه ۱۹۳۹م، اسکندرون که از ۱۹۱۸م از ترکیه جدا شده بود، به خاک ترکیه پیوست (همانجا) و استان ختای نامیده شد.

اوضاع اقتصادی و اجتماعی: اگر چه اسکندرون اسکله‌ای نسبتاً مهم در کنار مدیترانه بوده است، اما در طول تاریخ خود چنانکه باید توسعه نیافت و فقط بعد از الحاق به قلمرو امپراتوری عثمانی در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م به تدریج به صورت بندری نسبتاً فعال درآمد. اولیا چلبی (۴۷/۳) و حاجی خلیفه (ص ۵۹۲) جهانگردان سدهٔ ۱۱ق/۱۷م، از آمد و شد بازرگانان فرنگی و مسلمان و کشتیهای آنها و نیز ادارهٔ گمرک آنجا بحث می‌کنند که خود دلیل رونق اقتصادی آنجا بوده است. همچنین اولیاچلبی از فاصلهٔ نزدیک آنجا با جزیرهٔ قبرس ــ چنانکه در هوای صاف قلل پربرف جزیره از فاصلهٔ ۲۶۰ میلی به وضوح دیده می‌شدند ــ و نیز تجدید بنای قلعهٔ آنجا توسط نصوح پاشا صدراعظم سلطان احمد سخن به میان آورده، می‌نویسد که در اینجا ۷ دولت نماینده داشتند و به سبب آنکه ساکنان آن اکثر خارجی و مسیحی بودند، در آنجا مسجد وجود نداشته است (۴۶/۳ـ۴۷).

با کاهش تجارت شرق مدیترانه از یک سو، و کاهش آمد و شد در راههای بازرگانی به سبب فعال شدن دماغهٔ امید از سوی دیگر، بندر اسکندرون که روزگاری اولین اسکلهٔ بازرگانان هندی در تجارت با مدیترانه بود، تا اندازه‌ای اهمیت خود را از دست داد، اما از اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م به تدریج روی به توسعه نهاد و به صورت بندر صادراتی مهم و پیش بندر شهر حلب درآمد (هید، 184, 409)، چندانکه نمایندگان و کنسولهای دولتهای اروپایی در آنجا اقامت یافتند (همو، 465) و کاروانهایی که از حلب به انطاکیه می‌آمدند، پس از عبور از گذرگاه بِلن، در اسکندرون به نقطهٔ پایان می‌رسیدند (همو، 409). در همین زمان بازرگانان خارجی مقیم حلب به سبب فشارهای فرمانروایان شهر طرابلس، از دولت عثمانی درخواست کردند که تأسیسات بندر اسکندرون را توسعه دهد و برای این کار کمکهای مالی فراوانی نیز بر عهده گرفتند. بعد از تسلط ابراهیم پاشای مصری، اسکندرون به مرکز بازرگانی ولایت حلب، دیار بکر، بغداد، موصل و آناتولی تبدیل شد (غزی، ۲۹۵ـ۲۹۶). در دوران سلطنت سلطان عبدالحمید ثانی، کشور عثمانی اهمیت ترانزیت کالا را از دست داد و در پی آن راههایی نیز که از بیروت و اسکندرون به سوریه و عراق منتهی می‌شدند، از اهمیت افتادند (کارال، VIII/435).

اسکندرون امروزی تنها بخش استان ختای است که از نظر کشاورزی، صنعتی و بازرگانی توسعه یافته است. در جلگه‌های آن گندم، مرکبات و زیتون به عمل می‌آید. گذشته از آن، اسکندرون بزرگ ترین دروازهٔ بازرگانی در جنوب شرقی ترکیه است (YA, V/3447). کارخانهٔ ذوب آهن اسکندرون که به «ایسدمیر» معروف است، سومین کارخانهٔ ذوب آهن ترکیه است. این کارخانه که در ۱۸ کیلومتری شهر اسکندرون قرار دارد، با همکاری دولت روسیه ساخته شده، و از ۱۹۷۵م بهره‌برداری از آن آغاز گردیده است (همان، V/3434). اسکندرون که امروزه به منزلهٔ پل ارتباطی میان کشورهای خاورمیانه است، به وسیلهٔ راه‌آهن به نقاط مختلف ترکیه مربوط است و ارتباط آنها را با دریای مدیترانه تأمین می‌نماید (همان، V/3450-3451).

شهر اسکندرون اگر چه سابقه‌ای کهن دارد، اما از نظر آثار تاریخی بسیار فقیر است. از شهر باستانی اثری بر جای نمانده است. در اطراف بخش اسکندرون موزائیکها، آب انبارها و گورستانهای قدیمی وجود دارد و بقایای شهری که احتمالاً فنیقیها ساخته‌اند، در اِسن به چشم می‌خورد (همان، V/3486).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن شحنه، *الدر المنتخب فی تاریخ مملکة حلب*، به کوشش یوسف بن الیان، بیروت، ۱۹۰۹م؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحیی زکریا عباره، دمشق، ۱۹۹۱م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدرُز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش، رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمدجابر عبدالعال حسینی، دمشق، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۱م؛ اولیاچلبی، محمد، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ ملل و دول اسلامی*، ترجمهٔ هادی جزایری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ *بستانی*؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، لیدن، ۱۸۶۵م؛ پیرنیا، حسن، *ایران قدیم*، تهران، ۱۳۰۸ش؛ حاجی خلیفه، *جهان نما*، استانبول، ۱۱۴۵ق؛ حتی، فیلیپ، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خوری، سلیم، *آثار الادهار*، بیروت، ۱۲۹۱ق/۱۸۷۵م؛ دیاکونف، م.، *اشکانیان*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۱ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شاو، استانفورد، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ غزی، کامل، *نهر الذهب فی تاریخ حلب*، به کوشش شوقی شعث و محمود فاخوری، حلب، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ فریدبک، محمد، *تاریخ الدولة العلیة العثمانیة*، به‌کوشش احسان حقی، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، ۱۳۷۰ش؛ گیرشمن، رمان، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمهٔ محمد معین، تهران، ۱۳۷۲ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، نجف، ۱۳۳۷ق/۱۹۱۸م؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; EI²; Heyd, W., *Yakın - doğu ticaret tarihi*, tr. E. Z., Karal, Ankara, 1975; IA; Karal, E. Z., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; *Pauly*; Runciman, S., *Haçlı seferleri tarihi*, tr. F. Işıltan, Ankara, 1986; Sevim, A. & Y. Yücel, *Türkiye tarihi*, Ankara, 1989; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1970; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1972; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; YA.

علی‌اکبر دیانت

اِسْکَنْدَرونه، یکی از رودهای دائمی فلسطین. این رود از رواناب کوههای نابلس سرچشمه می‌گیرد و در حدود ۱۱ کیلومتری جنوب شهر قیساریه (قیصریه) و شمال آبادی ام خالد، در نزدیکی بندر ابوزابوره به دریای مدیترانه فرو می‌ریزد («راهنما...»[1]، 41, 26, 25-26؛ عابد، ۹۵؛ دبا غ، ۱(۱)/۳۴). شاخه‌های اصلی این رود زیمر (یا زیمر، نک: همانجا) و تین است («راهنما»، 26,43) و شاخه‌های دیگر آن از چشمه‌سارهای دامنه‌های غربی سامره تغذیه می‌شوند (همان، 26).

---

1. *The Middle East...*

مساحت حوضهٔ آبگیر این رودخانه ۵۶۱ کمـ ۲ است. حدود نیمی از این حوضه از خشکه رودهای طغیانی تشکیل شده است که از سرشاخه‌های اسکندرونه در قسمت علیا (غرب کوههای نابلس) به شمار می‌روند (عبدالسلام، ۲۱۷؛ موسوعه...، ۲۴۲/۱).

این رودخانه در دورهٔ رومیان بدلوپوتاموس[1] خوانده می‌شد (دباغ، همانجا) و سپس صلیبیان آن را «رودخانهٔ شور» نامیدند (همانجا؛ «راهنمای»، 26,41). این رود را گاهی وادی قلنسوه و نیز به ویژه در قسمتهای پایین دست، وادی الحوارث می‌خواندند (همان، 27-26). ظاهراً پس از ورود قبیلهٔ حارثه به این ناحیه (اواخر سدهٔ ۱۱ و اوایل سدهٔ ۱۲ق)، به این نام خوانده شده است (موسوعه، ۵۶۴/۴؛ دباغ، ۲(۳)/۳۴۲، ۲(۴)/۵۶۹). قبیلهٔ حارثه در جنوب این ناحیه، و قبیلهٔ نفیعات در قسمتهای شمالی این رود زندگی می‌کردند (همو، ۱(۱)/۳۴). ناحیهٔ وادی الحوارث که امروزه یهودیان آن را شارون (سارونه) می‌خوانند، ناحیه‌ای است عمدتاً مردابی و جنگلی (*جودائیکا*، VIII/332).

اسکندرونه یکی از ۴ رودخانه‌ای است که بین یافا و حیفا به دریا می‌ریزند («راهنمای»، 41). طول مسیر این رود را به ۳ قسمت تقسیم می‌کنند. پرشاخه‌ترین قسمت آن بخشهای بالادست آن است، قسمت میانی بیشتر از چشمه و آبهای زیرزمینی تغذیه می‌شود، حال آنکه در قسمت سوم که ۲/۶ کمـ است، رودخانه به حداکثر عرض خود (تا بیش از ۵۰ متر) می‌رسد و تنها بخشی از رود است که در آن می‌توان قایقرانی کرد (موسوعه، ۲۴۲/۱؛ شراب، ۱۱۶).

در مسیر رود اسکندرونه و شاخه‌های آن، شهرها و آبادیهای بسیاری استقرار یافته‌اند (شراب، ۱۱۷، نقشه). طولکرم در دهانهٔ درهٔ عمیقی قرار دارد که بستر وادی زیمر ایجاد کرده است و راه اصلی به نابلس و خط آهن موجود در کنار طول مسیر این رود، طولکرم را به نابلس متصل می‌سازد. برای عبور و مرور وسایل نقلیه و ارتباط دو سوی این رود، پلهای مهم و متعددی بر روی آن احداث شده است («راهنمای»، 378-377 ,41,43).

در فاصلهٔ میان دهانهٔ رود اسکندرونه و رود مفجر، پهنه‌های سنگی و بخشهای کوچک ماسه‌ای به طور متناوب دیده می‌شود. در همین محل، دو دریاچهٔ کوچک وجود دارند که بقایای ماندابی به شمار می‌روند که توسط اهالی آبادی خضیره بهره‌برداری می‌شده است (همان، 41-39). هر دو کرانهٔ اسکندرونه در قسمتهای پایین دست به واسطهٔ تپه‌های ماسه‌ای که تا حدود ۲۰ متر ارتفاع دارند، احاطه شده است (همان، 41). این ماسه‌ها منشأ دریایی دارند که بر اثر امواج و جریانهای ساحلی به خشکی آمده، و به واسطهٔ باد به قسمتهای داخلی انتقال یافته‌اند (*جودائیکا*، IX/125). تپه‌های ماسه‌ای تا حدود ۳ کمـ و نزدیک جادهٔ ساحلی، در حد جنوبی کشتزارهای آبادی خضیره امتداد دارند («راهنمای»، همانجا)؛ همین وضع از دهانهٔ اسکندرونه تا حدود ۱۶ کمـ به سمت جنوب ادامه دارد (همانجا). حداکثر عرض این تپه‌ها را حدود ۷ کمـ دانسته‌اند (*جودائیکا*، همانجا).

بارش متوسط سالانه در این ناحیه در برخی نقاط تا ۶۰۰ میلی‌متر می‌رسد (موسوعه، ۲۴۳/۱؛ *جودائیکا*، IX/127) که همین مقدار قابل توجه بارش را یکی از علل شکل‌گیری پوشش جنگلی و اراضی مردابی در این ناحیه دانسته‌اند (همانجا؛ نیز نک: عبدالسلام، ۲۱۸). رود اسکندرونه اگرچه از رودهای دائمی سرزمین فلسطین است، ولی آبدهی آن، مانند غالب رودخانه‌های منطقه، در ماههایی از سال کاهش می‌یابد که در این هنگام، عمدتاً توسط چشمه‌ها و منابع زیرزمینی تغذیه می‌شود («راهنمای»، 25).

مآخذ: دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، عمان، ۱۹۷۳م؛ شراب، محمدمحمد، *معجم بلدان فلسطین*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ عابد، عبدالقادر، «فلسطین: الموقع و الموضع»، *موسوعهٔ خاص*، ج ۱؛ عبدالسلام، عادل، «المیاه فی فلسطین»، *موسوعهٔ خاص*، ج ۱؛ *موسوعهٔ عام*؛ نیز:
Judaica; The Middle East Intelligence Handbooks 1943-1946, Palestine and Transjordan, London, 1987.
عباس سعیدی

اِسْکَنْدَری، ابوسلیمان شرف‌الدین داوود بن عمر بن ابراهیم، فقیه مالکی و عارف شاذلی سده‌های ۷-۸ق/۱۳-۱۴م. او به ابن باخلا (یا ابن ماخلا)، و در میان پیروان طریقهٔ شاذلیه به داوود باخلی نیز مشهور بوده است (ابن‌ملقن، ۵۱۷؛ شعرانی، *الانوار*...، ۱۲۹/۱، *الطبقات*...، ۱۸۸/۱؛ غنیمی، ۲۷-۲۸؛ نیز نک: ابن مبارک، ۳۵۸/۱؛ ابن عجیبه، ۶/۱). تاریخ تولد و زادگاه او دانسته نیست، اما از آنجا که مرید ابن عطاءالله (د ۷۰۹ق) بوده، و نیز به گفتهٔ ابن حجر عسقلانی (۲۲۶/۲)، محضر ابوالعباس مرسی (د ۶۸۶ق) را دریافته، می‌توان حدس زد که ولادت او در اواسط سدهٔ ۷ق بوده است.

به‌گفتهٔ شعرانی (همانجا) او نخست به‌عنوان شحنه در دستگاه والی اسکندریه خدمت می‌کرد و از نفوذ و اعتباری ویژه برخوردار بود، تا آنجا که مجازات یا تبرئهٔ برخی از متهمان با اشارهٔ او انجام می‌گرفت (نیز نک: نبهانی، ۸/۲؛ منوفی، ۲۴۵/۲). از مقدمات تحصیلات و چگونگی گرایش او به تصوف چیزی دانسته نیست، اما چنانکه گذشت، او مرید ابن عطاءالله (ه م) عارف مشهور سلسلهٔ شاذلیه بود (ابن ملقن، ۵۱۸؛ سیوطی، ۵۶۲/۱) و سپس خود از بزرگان این طریقت و صاحب مقامات عالی در تصوف گردید (نبهانی، همانجا). به‌گفتهٔ شعرانی، اسکندری خواندن و نوشتن نمی‌دانست (همانجا)، با اینهمه، منوفی او را جامع بین علم ظاهر و علم باطن دانسته است (همانجا).

اسکندری شاگردان بسیاری تربیت کرد که از آن جمله محمد وفا، عارف‌مشهور اسکندریه را می‌توان نام برد (شعرانی، *الانوار*، *الطبقات*، نیز ابن عجیبه، همانجاها؛ مخلوف، ۲۰۴).

شیخ داوود در اسکندریه درگذشت (سیوطی، همانجا؛ باباتنبکتی، ۱۷۵/۱). به‌گفتهٔ منوفی قبر او در اسکندریه زیارتگاه است (همانجا).

1. Bdellopotamus

تاریخ‌وفات او را به‌اختلاف: ۷۲۳ق(سیوطی،همانجا)،۷۳۲ق(حاجی خلیفه، ۴۸۱/۱، ۶۶۱؛ بغدادی، *ایضاح*، ۵۵۷/۱، هدیه، ۳۶۰/۱) و نیز ۷۱۵ق (نک: ابن حجر، همانجا) نوشته‌اند.

اسکندری معتقد است که سرشت و جوهر مرید فقط در امتحان و آزمایش آشکار می‌شود، و از شرایط مرید این است که قدمی به سوی شهوات نفسانی برندارد، و اگر ارادهٔ مرید صادق باشد، همهٔ شهوات در وجود او از میان می‌رود. مرید صادق سیرش به باطن است و ظاهرش تابع باطن، حال آنکه عابد سیرش به ظاهر است و باطنش تابع ظاهر (شعرانی، *الانوار*، ۱۲۹/۱ـ۱۳۰، *الطبقات*، ۱۸۹/۱، ۱۹۵). او مریدان را به دو گروه تقسیم کرده است: ۱. مریدانی که تعالیم پیر خود را پیش از آنکه به دل راه دهند، نخست با عقل می‌سنجند؛ ۲. مریدانی که تلقینات پیر را از همان ابتدا با دل و جان می‌پذیرند و این مرید را سودمندتر است (همان، ۲۰۱/۱). اسکندری زهد در دنیا را اساس همهٔ احکام و قواعد طریقت می‌داند و از سخنان اوست که هرکس محبت دنیا را از دل بیرون کند، عابد و زاهد است و هرکس خود را از نفس و متعلقات آن برهاند، عارف است (همو، *الانوار*، ۱۳۱/۱، *الطبقات*، ۱۹۹/۱).

شعرانی به نقل از کتاب *عیون الحقائق* او می‌گوید: «ولی» دارای دو نور است: نور عطف و رحمت، و نور فیض و عزّت و قهر (همان، ۱۸۸/۱ـ۱۸۹)، و نیز نیکوترین و برترین نورها، نوری است که بر دل مرید می‌تابد (همو، *الانوار*، همانجا). اسکندری بعد از ایمان به خدا و ملائکه و کتابهای آسمانی و پیامبران او، ایمان به نور ولایت را از بزرگ‌ترین مواهب می‌داند (همو، *الطبقات*، ۱۸۹/۱). قلب سایهٔ نور روح، روح سایهٔ نور سرّ و سرّ مظهر تجلی نور حقیقتِ نخستین در آغاز خلقت است (همانجا). اهل تصوف آنانند که از جسد به ماورای آن سیر کرده، و سپس در «حضرت وفا» فرود آمده، و در «محل صفا» ساکن شده‌اند (همان، ۱۹۰/۱).

اسکندری علوم را بر ۳ گونه می‌داند: علم سلوکی که اظهار آن واجب است، علم کشفی که اظهار آن روا نیست، و علم سرّی که مطلقاً نباید آن را آشکار کرد (همان، ۱۹۹/۱).

اثر چاپی: ۱. *اللطیفة المرضیة بشرح حزب الشاذلیة*، ظاهراً همان *الرسالة المرضیة فی شرح دعاء الشاذلیة* است که حاجی‌خلیفه (۶۶۱/۱) و به تبع او بغدادی (*ایضاح*، ۵۶۹/۱) از آن یاد کرده‌اند. در برخی منابع آن را شرح حزب *البحر* نیز نامیده‌اند (ابن ملقن، ابن مبارک، همانجاها). این کتاب شرحی است بر حزب *البحر* ابوالحسن شاذلی، شامل آراء و عقاید بسیاری در تصوف، به‌ویژه دربارهٔ کلام اولیا، حقایق عقلی و قلبی، حکمت الٰهی و ... (غنیمی، ۲۸). این اثر در ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م در قاهره به چاپ رسیده است.

آثار خطی: ۱. *اجوبة الشاذلی*، رساله‌ای است به‌صورت سؤال و جواب دربارهٔ معراج و نزول حق به آسمان دنیا، که به شمارهٔ ۶۵۹۵ در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۱۷/۱ ـ ۱۸). ۲. *رونة المستبین فی شرح التلقین*، شرح کتاب *التلقین* ابومحمد عبدالوهاب بن علی بغدادی در فقه. از این کتاب نسخه‌ای در خزانهٔ قرویین در فاس موجود است (فاسی، ۳۴۳/۱؛ نیز نک: سیوطی، ۵۶۲/۱؛ باباتنبکتی، ۱۷۵/۱؛ GAL,S, III/1223). ۳. *عیون الحقائق*، که شعرانی در *الطبقات* (۱۸۸/۱ـ۲۰۱) از آن بهره برده، و درموارد بسیار از آن نقل کرده است (نیز نک: بغدادی، همان، ۱۳۳/۲؛ مخلوف، ۲۰۴). نسخه‌ای از این کتاب در برلین موجود است (*آلوارت*، شم 3019).

آثار منسوب: ۱. *ایضاح المسالک علی المشهور من مذهب مالک*. بغدادی این اثر را که شرحی است بر رسالهٔ ابن ابی زید قیروانی، به اسکندری نسبت داده است (همان، ۵۵۷/۱)، اما در دو نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ ازهریه نام مؤلف آن داوود بن محمد مالکی (د ۹۰۳ق) آمده است (ازهریه، ۳۰۸/۲، ۴۲۱). ۲. *شرح مختصر الجمل للزجاجی*، که سیوطی و باباتنبکتی (همانجاها) به نام او آورده‌اند، ولی نسخه‌ای از آن شناخته نیست. ۳. *کشف البلاغة*، در معانی (بغدادی، هدیه، ۳۶۰/۱ـ۳۶۱؛ زرکلی، ۳۲۳/۲).

منوفی دو اثر به نامهای *شرح علی حزب البرّ* و *شرح علی ضرب البحر* به او نسبت داده (همانجا) که به احتمال بسیار همان شرح *حزب البحر* است. ابن حجر عسقلانی قصیده‌ای نیز از او نقل کرده است (۲۲۶/۲).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن عجیبه، احمد، *ایقاظ الهمم فی شرح الحکم*، قاهره، ۱۹۸۵م؛ ابن مبارک، احمد، *الابریز*، به‌کوشش محمد عدنان شماع، دمشق، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن ملقن، عمر، *طبقات الاولیاء*، به‌کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ازهریه، *فهرست*؛ باباتنبکتی، احمد، *نیل الابتهاج بتطریز الدیباج*، به‌کوشش عبدالحمید عبدالله هرامه، طرابلس، ۱۹۸۹م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سیوطی، *بغیة‌الوعاة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ شعرانی، عبدالوهاب، *الانوار القدسیة*، به‌کوشش طه عبدالباقی سرور و محمد عیدالشافعی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *الطبقات الکبریٰ*، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ ظاهریه، خطی (تصوف)؛ غنیمی، ابوالوفا، *ابن عطاءالله السکندری و تصوفه*، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ فاسی، محمد عابد، *فهرس مخطوطات خزانة القرویین*، تونس، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ منوفی، محمود، *جمهرة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۸۷ق؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ نیز: *Ahlwardt*; GAL,S.

محمدجواد شمس

اِسْکَنْدَریّه، دومین شهر بزرگ و مهم‌ترین بندر مصر و مرکز استان (محافظه) اسکندریه، واقع در کنارهٔ دریای مدیترانه و کرانهٔ باختری دلتای نیل و حدود ۱۸۳ کیلومتری شمال غربی قاهره در ۲۹° و ۵۴′ طول شرقی و ۳۱° و ۱۲′ عرض شمالی (*بریتانیکا*، ۱۹۷۸م، ماکرو، I/479؛ چمبرز، ...، I/248).

قدمت ۲٬۳۰۰ سالهٔ اسکندریه، سابقهٔ درخشان هزار سالهٔ آن در گسترش تمدن و فرهنگ و علوم، اصالت، قوت و تحرکی که در گذشته به علومی چون فلسفه، ریاضی، طب، نجوم و دریانوردی بخشیده، نقشی که در پیدایش و گسترش تمدن هلنی و انتقال علوم یونان ایفا کرده، و نیز ارتباطی که از لحاظ تاریخی با شخصیتهایی چون اسکندر، مارک

آنتونی و کلئوپاترا داشته، این شهر را از چنان شهرتی برخوردار کرده است که کمتر شهری در جهان به پای آن می‌رسد.

سیمای طبیعی: اسکندریه از شرق به غرب حدود ۴۰ کم طول دارد و در امتداد پشته‌ای از سنگ آهک به پهنای ۱/۵ تا ۳ کم قرار گرفته است و خشکی بر آمده‌ای که در دریا پیش رفته، و متشکل از رسوبات انباشته شدهٔ یک موج شکن قدیمی به نام هپتاستادیم[1] است، جزیرهٔ فاروس را با مرکز شهر مرتبط می‌سازد. دو خلیج واقع در این برآمدگی که انحنای تندی دارد، اکنون حوضه‌های بندرگاه شرقی و بندرگاه غربی اسکندریه را تشکیل می‌دهند (*بریتانیکا*، ۱۹۸۶م، XIII/249؛ *کلیر*...، I/524).

اسکندریه تابستانهای معتدل دارد و زمستانهایش سرد و معمولاً با طوفانهای شدید و بارانهای سیل آسا و گاه تگرگ همراه است. میانگین دما در تابستان ۲۶° سانتی‌گراد و در زمستان ۱۴° سانتی‌گراد، و میانگین باران سالانه ۲۰۰ میلی‌متر است (*بستانی*، ۱۹۳/۱؛ *بریتانیکا*، همانجا).

از اواخر سدهٔ ۱۹م تا ۱۹۸۰م بر اثر رشد سریع زاد و ولد و مهاجرت از حومه به شهر، جمعیت اسکندریه به حدود ۱۰ برابر افزایش یافته است. طبق سرشماری ۱۹۶۰م، اسکندریه حدود ۱/۵ میلیون نفر جمعیت داشته است که این رقم در ۱۹۸۶م به ۲'۸۹۳'۰۰۰ تن رسیده است («سالنامه...[2]»، 753؛ *بریتانیکا*، ۱۹۸۶م، XIII/250؛ چمبرز، همانجا).

اسکندریه یکی از مراکز مهم صنعتی مصر به شمار می‌رود، چنانکه یک سوم محصولات صنعتی مصر در این شهر تولید می‌شود. فعالیتهای اقتصادی این شهر بیشتر در زمینهٔ بانکداری، حمل و نقل دریایی، انبارداری و تولید منسوجات است. کشاورزی نیز یکی از فعالیتهای عمدهٔ اقتصادی در بخش داخلی اسکندریه است و پنبه مهم‌ترین محصول صادراتی آن به شمار می‌رود. بیشتر بازرگانی مصر از طریق دو بندرگاه غربی و شرقی اسکندریه صورت می‌گیرد که بندرگاه غربی از بندرگاه شرقی با اهمیت‌تر است. تمام پنبهٔ مصر و بخش اعظم نفت آن و نیز محصولات کشاورزی و برخی کالاهای صادراتی از طریق این بندر صادر می‌شود (کلیر، *بریتانیکا*، همانجاها؛ GSE, I/240؛ EI^2؛ نیز نک: *بستانی*، ۲۱۲/۱).

آموزش و پرورش در اسکندریه نیز همچون دیگر شهرهای مصر زیر نظر دولت می‌باشد و نظام آموزش دولتی شامل دوره‌های آمادگی، ابتدایی، متوسطه و مدارس حرفه‌ای است. اسکندریه دارای دانشگاهی است که در ۱۹۴۲م تأسیس شده، و نیز کتابخانهٔ آن از جمله کتابخانه‌های بزرگ مصر است. همچنین ۵ موزه دارد که مهم‌ترین آنها موزهٔ یونانی - رومی است که مجموعه‌ای است از آثار باستانی که بیشتر آنها در خود شهر کشف شده است (*بریتانیکا*، ۱۹۸۶م، XIII/251؛ GSE, I/241؛ چمبرز، I/248).

اسکندریه در ۱۹۶۰م به طور رسمی به صورت یک استان درآمد که استاندار و شورایی که بیشتر اعضای آن انتخابی هستند، ادارهٔ شهر را بر عهده دارند (*بریتانیکا*، همانجا).

تأسیس: اسکندر در ۳۳۲ق‌م پس از آغاز لشکرکشی به ایران بر آن شد تا پایتختی برای متصرفات جدید خود و پایگاهی برای تسلط بر آبهای مدیترانه بنا کند. وی شهر قدیمی رقوده یا راکوتیس[3] (مربوط به ۱۵۰۰ق‌م) در مجاورت جزیرهٔ فاروس و در شمال نوکراتیس[4] (نقراطیس) را برگزید و بنای شهر جدید را آغاز کرد. سپس ادامهٔ کار را بر عهدهٔ نایب السلطنهٔ خود کلئومنس[5] گذاشت و مصر را ترک کرد (مسعودی، *اخبار*...، ۱۸۱؛ اسکندری، *تاریخ مصر الی الفتح*...، ۱۰۵؛ سالم، ۱۱-۱۲، ۱۵-۱۶؛ استرابن، VIII/29-30؛ آریین، I/225؛ «پاولی...[6]»، I/244؛ *بریتانیکا*، همانجا). نقشهٔ شهر را دینوکراتس[7] معمار یونانی به صورت شطرنجی با خیابانهای هشت‌گانه‌ای که از شمال به جنوب و از شرق به غرب کشیده می‌شد، طراحی کرد. در وسط شهر میدان بزرگی بود که قصر امپراتور، تماشاخانه، موزه و کتابخانه در آن قرار داشت (سالم، همانجا؛ *کلیر*، I/524-525؛ چمبرز، همانجا؛ تارن، 41؛ نیز نک: یاقوت، ۲۶۰/۱، که به شطرنجی بودن شهر و خیابانهای هشت‌گانهٔ آن اشاره دارد). اسکندریه حدود یک قرن پس از تأسیس چنان شکوهی یافت که هیچ شهری در دنیای باستان با آن برابری نمی‌کرد (*بریتانیکا*، ۱۹۸۶م، XIII/252).

با اینکه اخبار و گزارشهای منابع اسلامی دربارهٔ بنای اسکندریه (نک: ابن عبدالحکم، ۳۷-۴۱؛ ابوعبید، ۶۲۸-۶۲۹؛ کندی، *فضائل*...، ۳۳-۳۴، ۴۸-۴۹؛ ابن خردادبه، ۱۶۰؛ قزوینی، ۱۴۳-۱۴۴) آمیخته به افسانه است و به تأیید یاقوت (همانجا) با واقعیت منطبق نیست، اما بیانگر تمدن عظیم و درخشان این شهر در روزگاران کهن است.

تاریخ اسکندریه در دورهٔ یونان و روم: چون اسکندر در ۳۲۳ق‌م درگذشت و قلمرو پهناور او میان سردارانش تقسیم شد، سرزمین مصر نصیب بطلمیوس اول سوتر (= نجات دهنده) شد. وی از بابل به اسکندریه آمد و سلسلهٔ بطالسه را در مصر بنیان نهاد. و با تصرف سوریه، قبرس و فینیقیه قلمرو امپراتوری خود را وسعت بخشید (عبادی، *العصر*...، ۲۸-۳۶؛ زیدان، ۷۲/۱؛ *آمریکانا*؛ GSE,XXI/331؛ XXII/750). سپس به ساختن بناها و معابد باشکوه همت گماشت و برای ایجاد وحدت دینی میان مصریان، مذاهب باستانی یونان و مصر را درهم آمیخت و پرستش الٰهه سارابیس را کیش رسمی حکومت اعلام کرد و معبد سرابیوم را برای آن الٰهه بنیاد نهاد. همچنین فانوس دریایی، مدرسه (= موزه) و کتابخانهٔ معروف اسکندریه (نک: دنبالهٔ مقاله) را تأسیس کرد (اسکندری، همان، ۱۰۹؛ سالم، ۳۶-۳۷؛ *بستانی*، ۱۹۵/۱؛ *بریتانیکا*، همانجا؛ قس: عبادی، همان، ۱۵۷). سوتر برای تقویت مدرسهٔ اسکندریه، دانشمندان بسیاری از یونان فرا خواند و خود کتابی دربارهٔ

1. Heptastadium 2. *Britannica*... 3. Rhacotis 4. Naucratis 5. Cleomenes 6. *Der kleine*...
7. Dinocrates

زندگی و سیرهٔ اسکندر نوشت (اسکندری، همان، ۱۱۵ـ۱۱۶؛ عبادی، همان، ۱۵۶؛ آرین، I/3).

سوتر در ۲۸۵ق‌م فرزند خود بطلمیوس دوم فیلادلفوس (= برادر دوست) (حک ۲۸۵ـ۲۴۷ق‌م) را به جانشینی برگزید و ادارهٔ امور را به او سپرد. بطلمیوس دوم روابط سیاسی و بازرگانی مصر را با دولت روم استحکام بخشید و در جنگهای کارتاژ متحد روم بود. در زمان او حبشه، عربستان، لیبی، فینیقیه و قسمتهایی از آسیای صغیر و جزایر دریای مدیترانه به قلمرو مصر افزوده شدند (اسکندری، همان، ۱۱۷؛ عمون، ۴۹ـ۵۰؛ *آمریکانا*، GSE، همانجاها). وی به گسترش علوم توجه خاصی داشت. کتابخانهٔ بزرگ اسکندریه را تقویت کرد و *تورات* را به یاری دانشمندان یهودی به یونانی ترجمه کرد و فلاسفه و اندیشمندان را مورد عنایت بسیار قرار داد. همچنین شعر و ادب را که با رواج فلسفه و بروز حوادث سیاسی گوناگون رو به انحطاط نهاده بود، رونق بخشید، چنانکه در روزگار وی اسکندریه به بزرگ‌ترین مرکز علمی و ادبی و بازرگانی جهان مبدل شد (عمون، ۴۹؛ عبادی، همان، ۶۲؛ اسکندری، همان، ۱۰۹؛ *بستانی*، ۱۹۳/۱؛ *آمریکانا*، همانجا).

از زمان فرمانروایی بطلمیوس چهارم ملقب به فیلوپاتور (= پدر دوست) تا پایان سلطهٔ یونانیان بر مصر، اسکندریه بارها شاهد شورشهایی برضد فرمانروایان خود بود. از جمله در ۲۰۵ق‌م اهالی اسکندریه بر بطلمیوس چهارم شوریدند و پس از عزل وی، فرزندش بطلمیوس پنجم اپیفانس (حک ۲۰۵ـ۱۸۱ق‌م) را به جانشینی وی، برگزیدند. در این زمان آنتیوخوس پادشاه سلوکی که اوضاع مصر را آشفته و نابسامان دید، پس از دست یافتن بر سوریه و فینیقیه، در صدد تصرف اسکندریه برآمد. اما پس از آنکه بطلمیوس پنجم دختر وی را به همسری برگزید، از مصر عقب نشست و شهرهایی را که تصرف کرده بود، بازپس داد (زیدان، ۷۵/۱ـ۷۶؛ *آمریکانا*، XXII/751).

در زمان فرمانروایی بطلمیوس هفتم ملقب به ائوئرگتس[1] دوم بسیاری از مردم اسکندریه به‌خصوص اندیشمندان و استادان برجستهٔ مدرسهٔ آن که از خودکامگی و ظلم و ستم حکام به تنگ آمده بودند، به دیگر سرزمینها کوچیدند و از آن پس حوزهٔ علمی اسکندریه تا روزگار سلطهٔ رومیان رو به ضعف نهاد. بطلمیوس هفتم گرچه در اواخر فرمانروایی خود در راه گسترش علوم تلاش بسیار کرد و حتیٰ خود کتابهایی در زمینه‌های مختلف نوشت، نتوانست مقام و منزلت علمی از دست رفته را به اسکندریه باز گرداند (زیدان، ۷۷/۱ـ ۷۸؛ عمون، ۵۲؛ *آمریکانا*، همانجا). از این زمان به بعد تا روزگار فرمانروایی کلئوپاترا از حوادث سیاسی و تاریخی اسکندریه بجز چند شورش داخلی آگاهی چندانی در دست نیست. در ۵۱ق‌م پس از مرگ آولتس بطلمیوس یازدهم، دختر وی کلئوپاترا در اسکندریه بر تخت نشست و خود را ملکهٔ مصر خواند، اما چندی بعد برادرش بر وی شورید و او را از مصر بیرون کرد. کلئوپاترا به رومیان پناهنده شد و از آنان کمک خواست. یولیوس (سزار) قیصر روم در ۴۸ق‌م اسکندریه را به محاصرهٔ خود در آورد و پس از تصرف شهر، کلئوپاترا را بدانجا باز گرداند. گفته‌اند بر اثر این حمله بخش عظیمی از کتابخانهٔ اسکندریه (حدود ۷۰۰ هزار جلد) در آتش سوخت (عبادی، *العصر*، ۱۰۰ـ۱۰۳؛ اسکندری، *تاریخ مصر الی الفتح*، ۱۳۴؛ زیدان، ۷۹/۱؛ سالم، ۳۶؛ *بستانی*، ۱۹۸/۱).

پس از مرگ یولیوس در ۴۴ق‌م در تقسیم امپراتوری روم میان دو تن از سرداران وی به نامهای مارک آنتونی (مارکوس آنتونیوس) و اوکتاویانوس (قیصر آوگوستوس)، متصرفات شرقی روم به آنتونی رسید. آنتونی در ملاقاتی با کلئوپاترا (در ۴۱ق‌م) چنان به او دل باخت که دست از همه چیز فرو شست و به همراه وی به اسکندریه رفت. اوکتاویانوس در ۳۰ق‌م اسکندریه را تصرف کرد. با تصرف اسکندریه و مرگ غم انگیز کلئوپاترا، چنانکه معروف است، حکومت بطالسه در مصر به پایان رسید و اسکندریه از آن پس رسماً به تابعیت دولت روم درآمد (عبادی، همان، ۱۰۴ـ۱۰۶؛ علی، ۳۵۰، ۳۵۹ـ۳۶۱؛ اسکندری، همان، ۱۳۴ـ۱۳۶؛ *آمریکانا*، VII/89؛ *بریتانیکا*، ۱۹۸۶م، XIII/252).

در روزگار سلطهٔ رومیان از اقتدار سیاسی اسکندریه کاسته شد. اوکتاویانوس دست بزرگان اسکندریه را که بیشتر یونانی تبار بودند، از مداخله در امور کشور کوتاه کرد و در مقابل حقوق و امتیازات فراوانی به یهودیان بخشید (اسکندری، همان، ۱۴۱ـ۱۴۳). به تدریج از سدهٔ ۱ تا ۲م میان یهودیان و یونانیان در سراسر مصر به خصوص در اسکندریه اختلاف و کشمکش افتاد و شمار بسیاری از دو طرف در شورشهای داخلی کشته شدند (عبادی، *الامبراطورية...*، ۱۲۵ـ۱۲۷؛ *جودائیکا*، II/589-590). در اوایل سدهٔ ۲م با انتشار مسیحیت در اسکندریه بر شدت اختلافات افزوده شد؛ به خصوص در اواخر حکومت ترایانوس (تراژان) (۹۸ ـ۱۱۷م) یونانیانی که از چنگ یهودیان به اسکندریه گریخته بودند، دست به انتقام جویی زدند و بسیاری از یهودیان را قتل‌عام کردند. بر اثر این شورشها آثار و معابد بسیاری نابود شد و مقارن همین احوال به سبب پایین رفتن آب نیل، فقر و قحطی اسکندریه و دیگر شهرهای مصر را فرا گرفت (عبادی، همان، ۱۳۶ـ ۱۳۹؛ اسکندری، همان، ۱۴۴ـ۱۴۷).

از اواخر سدهٔ ۳م در پی بروز اختلافات میان ملکانیان و یعقوبیان، رومیان به سرکوب مسیحیان اسکندریه که بیشتر یعقوبی مذهب بودند، پرداختند. در روزگار دیوکلتیانوس[2] (حک ۲۸۴ـ ۳۰۵م)، مسیحیان اسکندریه را به تصرف خود درآوردند، اما دیوکلتیانوس پس از ۸ ماه محاصره، شهر را بازپس گرفت و بی‌رحمانه به قتل عام مسیحیان پرداخت. از همین رو قبطیان، آغاز حکومت وی، یعنی سال ۲۸۴م را مبدأ تاریخ خود قرار دادند و این دوره را عصر شهیدان نامیدند (عمران، ۲۱؛ عبادی، همان، ۲۴۳ـ۲۴۷؛ اسکندری، همان، ۱۵۰؛ عمون، ۵۹؛ سالم، ۴۲). سرانجام، در روزگار کنستانتین اول امپراتور روم شرقی (حک ۳۲۳ـ۳۳۷م) مسیحیت در اسکندریه دین رسمی اعلام

1. Euergetes 2. Diokletianus

گردید و زمینه برای بروز تفرقهٔ بیشتر در کلیسا فراهم شد. نخستین اختلاف میان دو اسقف بزرگ اسکندریه به نامهای آتاناسیوس و آریوس بر سر مفهوم تثلیث روی داد. این اختلاف در ۳۲۵م با تشکیل شورای نیقیا (نیقیه) خاتمه یافت. در ۳۹۱م مسیحیان سراپیوم معبد بطالسه و نیز کلیهٔ آثاری را که کلئوپاترا از کتابخانهٔ بزرگ اسکندریه حفظ کرده بود، نابود کردند. در ۴۵۱م گروهی از مسیحیان یکی از فیلسوفان نو افلاطونی به نام هیپاتیا[1] را کشتند و در پی این واقعه فرهنگ یونانی در اسکندریه در سراشیبی انحطاط افتاد (ابن عبری، ۱۳۶؛ الیری، ۷۱-۷۶؛ عبادی، همان، ۲۴۷-۲۵۳؛ گیبون، ۳۰۳، ۳۱۵- ۳۱۸؛ *بریتانیکا*، همانجا).

از دیگر وقایع قابل ذکر اسکندریه در دورهٔ تسلط رومیان، یکی تصرف این شهر به‌وسیلهٔ سپاهیان هرقل (هراکلیوس) اول (حک ۶۱۰- ۶۴۱م) است و دیگری حملهٔ ایرانیان به مصر است که پس از فتح بیت المقدس و دمشق و انطاکیه در ۶۱۷م اسکندریه را تصرف کردند، اما حدود ۱۰ سال بعد، یعنی در ۶۲۸م پس از صلح با رومیان، اسکندریه دوباره به دست امپراتوری روم شرقی افتاد (ابن عبری، ۱۵۵؛ عمران، ۷۱-۷۴؛ بتلر، ۵۷ - ۵۸، ۹۵، ۱۰۹-۱۱۲). هرقل پس از باز پس گرفتن اسکندریه بر آن شد تا میان کلیسای قسطنطنیه و اسکندریه تفاهم ایجاد کند؛ اما تلاش وی بی‌نتیجه ماند و سرانجام، ناچار شد به سرکوب مسیحیان قبطی متوسل شود که در نتیجهٔ آن بر شدت آشوبها افزوده گردید و بسیاری از اهالی اسکندریه از شهر گریختند و این آشفتگی اوضاع، زمینهٔ مساعدی را برای فتح مصر توسط مسلمانان فراهم آورد (نک‍: همو، ۲۰۲-۲۲۵؛ *بریتانیکا*، همانجا).

فانوس (یا منارهٔ) بزرگ اسکندریه: چون بطلمیوس اول (سوتر) اسکندریه را پایتخت امپراتوری خود کرد، برای تسلط بیشتر بر آبهای مدیترانه و هدایت کشتیها در شمال اسکندریه و شرق جزیرهٔ فاروس، فانوس دریایی بزرگی ــ که در منابع عربی از آن به عنوان مناره یاد شده است ــ به بلندی ۱۳۵ متر (و به گفته‌ای ۱۲۰ متر) بنا کرد که یکی از عجایب هفت‌گانهٔ دنیای قدیم شمرده شده است. سوتر بنای آن را به عهدهٔ سوستراتوس معمار یونانی گذاشت که در اوایل روزگار بطلمیوس دوم فیلادلفوس به پایان رسید (مقریزی، *الخطط*، ۱۵۶/۱-۱۵۷؛ اسکندری، *تاریخ مصر الی الفتح*، ۱۰۹؛ *بریتانیکا*، همانجا؛ *بستانی*، ۱۹۴/۱۳؛ *کلیر...*، I/524-525؛ GSE, I/359). برخی منابع اسلامی ساختن منارهٔ اسکندریه را به زنی به نام دلوکه دختر زباء و یا به ملکهٔ مصر کلئوپاترا نسبت داده‌اند (نک‍: ابن عبدالحکم، ۴۰-۴۱؛ یاقوت، ۲۶۲/۱؛ نیز نک‍: انصاری، ۳۶) و برخی نیز سازندهٔ اهرام و مناره را یکی می‌دانند (ابن حوقل، ۱۴۲؛ *صفة المغرب*...، ۱۳۹-۱۴۰). در بالای مناره که به گفتهٔ ابن حوقل (همانجا) ۳۰۰ ذراع ارتفاع داشته است و به منظور رصد ستارگان ساخته بوده‌اند، آینه‌ای قرار داشته که توسط آن آمد و شد کشتیها را در دریای مدیترانه زیر نظر داشته‌اند (قس: انصاری، همانجا؛ مقریزی، همان، ۱۵۶/۱). همانگونه که منابع اسلامی

دربارهٔ بنای اسکندریه گزارشهای افسانه آمیز داده‌اند، دربارهٔ مناره و آینهٔ آن نیز داستانهایی مشابه نقل کرده‌اند (نک‍: ابن خردادبه، ۱۱۵؛ ثعالبی، ۵۲۴؛ ابن رسته، ۷۹). ناصرخسرو که در ۴۳۹ق از اسکندریه دیدن کرده، در این باره می‌نویسد: «بر آن مناره آینه‌ای حراقه ساخته بودند که هر کشتی رومیان که از استنبول بیامدی»، چون به مقابلهٔ آن رسیدی، آتشی از آن آینه در کشتی افتادی و بسوختی...» (ص ۷۰- ۷۱). به گفته‌ای این آینه را رومیان در روزگار ولید بن عبدالملک (حک ۸۶ - ۹۶ق) به حیله شکسته‌اند (ثعالبی، ۵۲۳؛ قزوینی، ۱۴۶؛ هفت کشور...، ۶۷؛ قلقشندی، *صبح*...، ۳۱۷/۳-۳۱۸).

بخشی از منارهٔ اسکندریه در ۱۸۰ق بر اثر زلزله از میان رفت (*العیون*...، ۳۰۱) و همچنین زمین لرزه‌های متعدد به خصوص در ۲۷۱ق و ۳۴۴ق بخشهای دیگری از آن را ویران کرد (نک‍: مسعودی، *التنبیه*...، ۴۸؛ قلقشندی، *مآثر*...، ۲۵۶/۱؛ مقریزی، همان، ۱۵۶/۱-۱۵۷)، به گونه‌ای که در اواخر سدهٔ ۶ق به گفتهٔ هروی (ص ۴۹)، و نیز یاقوت (۲۶۲/۱-۲۶۳) که خود از آن دیدن کرده، جز قلعه‌ای مربع شکل که برای دیدبانی از آن استفاده می‌کرده‌اند، شگفتی خاصی نداشته است. از سدهٔ ۷ق به بعد، مناره رو به ویرانی نهاد و با اینکه رکن‌الدین بیبرس در ۷۰۳ق آن را مرمت کرد (مقریزی، همان، ۱۵۸/۱)، اما به گفتهٔ قلقشندی (*صبح*، همانجا) و نیز به استناد گزارش سفر ابن بطوطه به اسکندریه در ۷۲۶ق و ۷۵۰ق (ص ۳۹-۴۰)، در سدهٔ ۸ق اثری از آن برجای نبوده است.

مدرسه یا موزهٔ اسکندریه: بطلمیوس اول سوتر در ۲۸۰ق‌م مرکز علمی بزرگی را به نام «موسئوم[2]» که در واقع دانشگاهی بزرگ محسوب می‌شد و در منابع اسلامی به مدرسهٔ اسکندریه شهرت یافته، بنیاد نهاد که از همان آغاز دانشمندان برجسته‌ای از سراسر یونان در آن گرد آمدند و در علوم مختلف ریاضی، فلسفه، نجوم، طب، جغرافیا و تاریخ به تدریس و تحقیق پرداختند. سوتر همچنین کتابخانه‌ای در کنار این موسئوم تأسیس کرد که جانشینان وی با گردآوری کتابهایی نفیس از سراسر یونان و مصر و آسیا آن را به بزرگ‌ترین کتابخانهٔ جهان آن روز، با بیش از ۷۰۰ هزار جلد کتاب (طومار)، مبدل ساختند. با تأسیس این مدرسه و کتابخانه، اسکندریه یکی از مهم‌ترین مراکز علم و ادب شد که طی ۷ قرن شکوفایی تحولات عظیمی در عرصهٔ فرهنگ و تمدن و علوم مختلف به وجود آورد (نک‍: برنال، ۱۶۹/۱-۱۷۱؛ الیری، ۳۲-۳۳؛ رنان، ۱۵۴؛ یازجی، ۳۳/۲-۴۰). به گفتهٔ استرابن، این موزه (یا مدرسه) بخشی از کاخ سلطنتی به شمار می‌رفت و در رأس آن کاهنی بود که از سوی امپراتور تعیین می‌شد و بر کار استادان و تحقیقاتی که انجام می‌شد، نظارت داشت (VIII/35).

یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان این مرکز علمی اقلیدس بود که حدود سالهای ۳۲۰-۲۶۰ق‌م در اسکندریه می‌زیست و از آغاز تأسیس این

1. Hypatia 2. Museum

مدرسه در آن به تحقیق اشتغال داشت. وی با تدوین قواعد و قضایای هندسی در کتاب معروف خود *اصول*، پایه‌های مکتب علم ریاضی را بنیان نهاد که تا سدهٔ ۱۹م استوار وخدشه ناپذیر باقی ماند. پس از وی شاگردش ارشمیدس (۲۸۷ـ۲۱۲ق‌م) و نیز آپولونیوس (د ۱۹۰ق‌م) و دیوفانتوس (سدهٔ ۳ق‌م) از مشهورترین ریاضی‌دانان حوزهٔ علمی اسکندریه به شمار می‌روند که جبر و ریاضیات یونان را به نقطهٔ اوج خود رساندند. علاوه بر ریاضیات، مدرسهٔ اسکندریه در طب نیز شهرت فراوان داشت. هروفیلوس که به دعوت بطلمیوس اول به اسکندریه آمده بود، مکتب طبی مهمی را در آنجا بنیاد نهاد که اساس کارش بر تشریح و کالبد شناسی بود (الیری، ۴۸ـ۵۰؛ رنان، ۱۵۵ـ۱۶۳؛ بلدی، ۳۸ـ۴۰؛ چمبرز، I/250). او و پزشک دیگری به نام اراسیستراتوس[1] در آغاز سدهٔ ۳ق‌م مطالعات دامنه‌داری دربارهٔ دستگاههای مختلف بدن انجام دادند که در سده‌های بعد دست مایهٔ اصلی پزشکان دیگر قرار گرفت و باعث پدید آمدن کتابها و رساله‌های بسیاری در طب گردید. چنانکه از اوریباسیوس[2] که از استادان، و از جالینوس که از شاگردان این مدرسه بوده است، کتابهای بسیاری در طب به‌دست ما رسیده است (نک: ابن عبری، ۱۲۲؛ الیری، ۵۶ـ۵۷؛ رنان، ۱۶۳ـ۱۶۵).

جغرافی و نجوم از دیگر علومی بود که در این مدرسه راه تکامل پیمود. آریستارخوس مکتشف منظومهٔ شمسی میان سالهای ۳۱۰ـ ۲۳۰ق‌م در اسکندریه به تحقیقات دامنه‌داری دست زد. وی نخستین کسی است که نظریهٔ خورشید مرکزی را مطرح کرد و علت پدید آمدن شب و روز و تغییر فصول را بیان نمود. پس از وی اراتوستنس دربارهٔ مساحی زمین و حرکت سیارات و ماه و خورشید مطالعات گسترده‌ای انجام داد و با قرار دادن دو اصل مشاهده و سنجش به عنوان اساس کار علم نجوم و جغرافی به نتایج سودمندی دست یافت (رنان، ۱۶۷ـ ۱۶۸، ۱۷۳ـ۱۷۴؛ سالم، ۳۴؛ چمبرز، همانجا). حدود ۴ قرن بعد بطلمیوس کلاودیوس که از ۱۲۷ تا ۱۵۱م در اسکندریه ستارگان را رصد می‌کرد، کتاب معروفش *المجسطی* را نوشت که تا سدهٔ ۱۷م پایهٔ علم هیأت بود و اخترشناسانی چون کپرنیک و کپلر از دانسته‌های وی بهرهٔ فراوان بردند (ابن عبری، ۱۲۳؛ رنان، ۱۷۱، ۱۷۳ـ۱۷۴؛ *کلیر*، XIX/480-481؛ چمبرز، همانجا).

اما مهمتر از همه فلسفه بود که در اسکندریه دستخوش تحولاتی شگرف شد. فلسفهٔ یونان که پس از سقراط و افلاطون در آتن رو به انحطاط نهاده بود، در اسکندریه با اندیشه‌های جدید و فرهنگهای گوناگون شرقی به ویژه فرهنگ یهودی و مسیحی با همهٔ سنتهای دینی و اخلاقیش درآمیخت و بار دیگر با نیرویی تازه موجب پدید آمدن نظریات و آراء جدیدی شد. فیلن یهودی (ز ۲۵ق‌م) برای ایجاد سازگاری میان مبانی معتقدات یهود با تفکر یونانی، و وفق دادن میان وحی و فلسفهٔ افلاطونی، سعی کرد تا نص *تورات* را در پرتو فلسفه تأویل کند. آمونیوس ساکاس و شاگردش فلوطین با بهره‌گیری از آیینهای نوفیثاغورسی و گنوسی یهودی و سایر آیینها مکتب نوافلاطونی را پایه‌ریزی کردند. کلمنت (ح ۱۵۰ـ۲۱۳م) و اریگن (۱۸۵ـ۲۵۴م) بر آن شدند تا فلسفه را با کلام مسیحی آشتی دهند و چون کلیسا مکتبی فلسفی نداشت، آنان تعالیم مسیحی را با فلسفهٔ اسکندرانی به خصوص نحلهٔ نو افلاطونی و الٰهیات و علم‌النفس ارسطویی وفق دادند (نک: الیری، ۳۷ـ ۴۸؛ «دائرةالمعارف...[3]»، 1/75؛ چمبرز، I/251). بـه طـور کـلی فـلسفهٔ اسکندرانی خود به ۵ حوزه تقسیم می‌شود: فلسفهٔ هلنی متأخر (ح ۳۰ق‌م ـ۶۴۰م)، فلسفهٔ نوافلاطونی (۱۹۳ـ ۵۲۹م)، فلسفهٔ یهودی اسکندرانی، فلسفهٔ مسیحی اسکندرانی و فلسفهٔ نو افلاطونی متأخر (در سده‌های ۵ و ۶م) (چمبرز، همانجا).

تاریخ اسکندریه پس از اسلام: سپاهیان اسلام در ادامهٔ فتوحات خود در مصر، در ربیع الاول ۲۰ روانهٔ اسکندریه شدند و در نزدیکی فسطاط رومیان را به سختی شکست دادند. مقوقس سردار رومی که اسکندریه را در خطر سقوط دید، با پرداخت دو دینار جزیه برای هر قبطی پیشنهاد صلح کرد، اما چون هرقل امپراتور روم آن را نپذیرفت، مسلمانان به فرماندهی عمروبن عاص اسکندریه را محاصره کردند و پس از ۳ یا ۹ ماه آنجا را گشودند (نک: ابن عبدالحکم، ۷۲، ۸۰؛ بلاذری، ۳۰۲، ۳۰۷؛ کندی، *الولاة*...، ۹؛ قدامه، ۳۴۰ـ۳۴۱؛ خلیفه، ۱۳۷/۱). عمرو پس از فتح اسکندریه در نامه‌ای که به خلیفه عمر نوشت، شکوه و عظمت شهر را با کاخها و حمامها و تماشاخانه‌های بسیارش غیرقابل وصف شمرد (نک: ابن دقماق، ۱۲۵/۲؛ مقریزی، *الخطط*، ۱۶۶/۱). در ۲۵ق خلیفه عثمان، عبدالله بن سعد را به جای عمروبن عاص به ولایت مصر گماشت. در همین زمان (و به گفته‌ای در ۲۳ق) کنستانتین امپراتور روم یکی از سرداران خود به نام مانوئل را با ۳۰۰ کشتی به اسکندریه روانه ساخت و شهر دوباره به دست رومیان افتاد. عمروبن عاص با سپاهیان خود به مصر باز آمد و اسکندریه را بازپس گرفت و به گفته‌ای دیوار شهر را ویران کرد (بلاذری، ۳۱۰ـ۳۱۱؛ یاقوت، ۲۶۴/۱؛ قدامه، همانجا). پس از فتح اسکندریه، بسیاری از یهودیان و رومیان از آنجا مهاجرت کردند و در نتیجه جمعیت آن رو به کاهش نهاد (نک: ابن عبدالحکم، ۱۲۱؛ مقریزی، همان، ۲۹۱/۱). کاهش جمعیت از یک سو و انتقال مرکز حکومت به فسطاط در زمان عمر (نک: همان، ۲۸۵/۱) از دیگر سو، موجب افول سیاسی اسکندریه شد؛ با این حال، این شهر به عنوان مرکز بازرگانی به ویژه تجارت منسوجات همچنان به رشد و پیشرفت خود ادامه داد (*بریتانیکا*، ۱۹۸۶م، XIII/252).

در اوایل سدهٔ ۲ق به هنگام انتقال خلافت از خاندان اموی به خاندان عباسی، اسکندریه در تضعیف و فروپاشی پایه‌های خلافت امویان در مصر نقشی مؤثر داشت. هنگامی که مروان بن محمد آخرین خلیفهٔ اموی در ۱۳۲ق به مصر آمد، اسود بن نافع در اسکندریه به جانب‌داری از عباسیان برخاسته، و گروه بسیاری را گرد خود جمع کرده بود. سپاهیان مروان در ذیقعدهٔ همین سال وارد اسکندریه شدند و به قتل بزرگان شهر

1. Erasistratus 2. Oribasius 3. *The Encyclopedia...*

پرداختند (کندی، همان، ۹۴-۹۶). در ۱۹۶ق با گسترش دامنهٔ اختلافات میان مأمون و امین، قبایل جذام و لخم که در زمان عمرو بن عاص در حوالی اسکندریه و فسطاط سکنیٰ گزیده بودند (نک: ابن دقماق، ۴/۲)، سر به شورش برداشتند، چنانکه اسکندریه و نواحی آن را آشوب فرا گرفت. تا اینکه در ۲۰۰ق عمر بن هلال که از حکومت اسکندریه عزل شده بود، به یاری گروهی از دریانوردان یا شورشیان اندلسی که در سواحل اسکندریه فرود آمده بودند، بر اسکندریه دست یافت (کندی، همان، ۱۶۱-۱۶۲؛ مقریزی، همان، ۱۷۲/۱-۱۷۳). اندکی بعد گروهی به نام صوفیه از مخالفان حکومت به رهبری ابوعبدالرحمان صوفی با اندلسیان هم پیمان شدند و با از میان برداشتن ابن هلال (ذیقعدهٔ ۲۰۰)، ابوعبدالرحمان صوفی را به حکومت اسکندریه گماشتند. اما حکومت وی با فساد و تباهی بسیاری که به بار آورد، چندان به طول نینجامید و سرانجام، اندلسیان شخصی به نام کنانی را از میان خود به حکومت اسکندریه برداشتند (کندی، همان، ۱۶۳-۱۶۴؛ مقریزی، همان، ۱۷۳/۱)، اما این شهر روی آرامش ندید و همچنان میدان کشمکش مدعیان بود. در ۲۱۰ یا ۲۱۲ق عبدالله بن طاهر از سوی مأمون روانهٔ اسکندریه شد تا به غائلهٔ آنجا پایان دهد. وی پس از محاصره، شهر را از چنگ اندلسیان خارج ساخت و به حکومت ۱۵ سالهٔ آنان بر اسکندریه پایان بخشید (کندی، همان، ۱۸۳-۱۸۴؛ ابن اثیر، ۳۹۶/۶-۳۹۹؛ مقریزی، همانجا). پس از خروج اندلسیان، قبائل مدلج در اسکندریه دست از آشوب طلبی برنداشتند؛ چنانکه یک بار در ۲۱۶ق در زمان حکومت عیسی بن منصور (۲۱۰-۲۱۷ق/۸۲۵-۸۳۲م) بر مصر، و بار دیگر در ۲۵۲ق دست به شورش زدند و در شورش اخیر دو سال اسکندریه را در دست داشتند (کندی، همان، ۱۹۱، ۲۰۵-۲۰۶؛ مقریزی، همان، ۱۷۳/۱-۱۷۴).

در روزگار حکومت احمد بن طولون (۲۵۴-۲۷۰ق/۸۶۸-۸۸۳م) بر مصر، به رغم برخی آشوبهای داخلی، اسکندریه رو به شکوفایی نهاد. ابن طولون کشتی سازی در اسکندریه را رونق بخشید، منارهٔ آن را ترمیم کرد، حصاری جدید گرد شهر کشید و خلیج آن را بازسازی کرد (مقریزی، همان، ۱۵۷/۱، ۱۷۱؛ سالم، ۱۵۹).

پس از انقراض دولت طولونیان در ۲۹۲ق/۹۰۵م محمد بن خلیج (خلنجی یا خلیجی) از بازماندگان آن در مصر قیام کرد و پس از فسطاط و عریش و فرما، اسکندریه را به تصرف آورد. خلیفه المکتفی (حک ۲۸۹-۲۹۵ق) از عراق سپاهی روانه ساخت و در ۲۹۳ق اسکندریه را از چنگ ابن خلیج بدر آورد (طبری، ۱۱۹/۱۰، ۱۲۸- ۱۲۹؛ کندی، *الولاة*، ۲۵۹-۲۶۱؛ ابن تغری بردی، ۱۴۷/۳-۱۵۲). نزدیک به ۱۰ سال پس از این واقعه در محرم ۳۰۲ سپاهیان عبیدالله مهدی، خلیفهٔ فاطمی در افریقیه، اسکندریه را اشغال کردند. اما چندی بعد توسط عباسیان از آنجا رانده شدند و این نخستین حملهٔ فاطمیان به اسکندریه بود (کندی، همان، ۲۶۹-۲۷۰؛ ابن تغری بردی، ۱۷۲/۳-۱۷۳). حملهٔ دیگر آنان در ۳۰۶ق (یا ۳۰۷ق) بود که اسکندریه را تصرف کردند و نزدیک به دو سال آنجا را در دست داشتند. تا اینکه در محرم ۳۰۹ سپاهیان المقتدربالله، خلیفهٔ عباسی، آنان را از اسکندریه بیرون راندند و هواداران فاطمیان را قتل عام کردند (کندی، همان، ۲۷۶- ۲۷۸؛ مقریزی، *اتعاظ*...، ۷۱/۱؛ ابن تغری بردی، ۱۹۶/۳). از این زمان به بعد به خصوص در روزگار اخشیدیان (حک ۳۲۳- ۳۵۸ق/۹۳۵-۹۶۹م) اسکندریه و دیگر شهرهای مصر بارها مورد تهاجم فاطمیان قرار گرفت؛ تا اینکه در اوایل ۳۵۸ق المعزلدین الله خلیفهٔ فاطمی سپاهی از قیروان به فرماندهی ابوالحسن جوهر روانهٔ مصر کرد. وی فسطاط و اسکندریه و دیگر شهرهای مصر را تصرف کرد و بدین‌سان، مصر به دست فاطمیان افتاد (نک: ابن اثیر، ۵۹۰/۸؛ مقریزی، *الخطط*، ۱۷۴/۱؛ ابن تغری بردی، ۲۸/۴-۳۲).

در روزگار فاطمیان بردگانی که تحت حمایت مادر المستنصر (حک ۴۲۷-۴۸۷ق/۱۰۳۶-۱۰۹۴م) بودند، در ۴۵۹ق در اسکندریه سر به شورش برداشتند و امور آنجا را به دست گرفتند. ناصرالدوله ابن حمدان (حک ۴۵۹-۴۶۵ق) شورش آنان را سرکوب کرد و اسکندریه را به تصرف درآورد. سپس در ۴۶۲ق نام المستنصر را از خطبه انداخت و به نام القائم بامرالله خلیفهٔ عباسی خطبه خواند (ابن میسر، ۱۷، ۱۹-۲۰؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۲۷۳/۲-۲۷۴، ۳۰۲- ۳۰۹). پس از کشته شدن ابن حمدان (۴۶۵ق) توسط یکی از سرداران ترک، المستنصر امیرالجیوش بدرالجمالی را روانهٔ مصر کرد. وی در ۴۶۷ق اسکندریه را تصرف کرد و شورشیان را به قتل رساند (ابن میسر، ۲۲، ۲۴؛ مقریزی، همان، ۳۰۹/۲، ۳۱۴).

در ۴۷۷ق مظفرالدوله فرزند امیرالجیوش حاکم اسکندریه بر پدر خود شورید و بر شهر دست یافت. امیرالجیوش پس از یک ماه محاصره، اسکندریه را بازپس گرفت (ابن میسر، ۲۶؛ ابن تغری بردی، ۱۱۹/۵). پس از وفات المستنصر افضل وزیر وی فرزند و جانشینش نزار را خلع کرد و فرزند دیگر وی احمد را به جای وی نشاند و به او لقب المستعلی بالله داد. نزار به اسکندریه گریخت و با یاری قاضی و والی شهر از مردم بیعت گرفت. افضل در محرم ۴۸۸ با سپاهی روانهٔ اسکندریه شد و پس از چند حملهٔ پی در پی بر شهر دست یافت (ابن میسر، ۳۴-۳۷).

در ۵۶۲ق/۱۱۶۷م الملک العادل نورالدین محمود زنگی، اسدالدین شیرکوه را مأمور تصرف مصر کرد. اسدالدین اسکندریه را تصرف کرد و برادر زاده‌اش صلاح الدین یوسف را بر آنجا گماشت. اندکی بعد شاور بن مجیر به یاری صلیبیان، اسکندریه را پس از ۴ ماه محاصره بازپس گرفت (ابوشامه، ۱(۲)/۴۲۸؛ ابن واصل، ۱۵۱/۱-۱۵۲؛ مقریزی، همان، ۲۸۲/۳-۲۸۶).

در ۵۶۹ق دو سال پس از تشکیل دولت ایوبیان در مصر ناوگان ویلیام دوم حاکم صقلیه (سیسیل) به حمایت از اسماعیلیان و فاطمیان اسکندریه را محاصره کرد، اما مردم آنجا به یاری صلاح الدین ایوبی حملات متعدد وی را دفع کردند (همو، *السلوک*، ۱(۱)/۵۵-۵۷). از این

پس تا اواخر حکومت ایوبیان بجز دو شورش داخلی (در ۵۸۱ق/ ۱۱۸۵م و ۶۰۸ق/۱۲۱۱م) اتفاق مهمی در اسکندریه رخ نداد؛ اما شیوع بیماری وبا در ۵۹۶ و ۵۹۷ق بسیاری از اهالی آنجا را از پای درآورد و بسیاری دیگر را آواره کرد (همان، ۱(۱)/۹۰، ۱۳۲، ۱۳۳-۱۷۵، ۱۳۳؛ ابن تغری بردی، ۱۷۳/۶-۱۷۴).

در عصر ممالیک، الملک الظاهر رکن الدین بیبرس (حک ۶۵۸-۶۷۶ق/ ۱۲۶۰-۱۲۷۷م) بیش از دیگر سلاطین به اسکندریه توجه داشت. چندین بار خود بدانجا سفر کرد و حصار و منارهٔ آن را به ترتیب در ۶۵۹ و ۶۷۳ق بازسازی نمود (نک: ابن شداد، ۱۰۵؛ مقریزی، *الخطط*، ۴۴۶/۱، ۶۱۶). همچنین ناوگانی جنگی برای دفاع و حفاظت از سواحل مصر و شام در مقابل صلیبیان تدارک دید (ابن تغری بردی، ۱۵۴/۷-۱۵۵). پس از وی الملک الناصر محمدبن قلاوون نیز در اسکندریه دست به اصلاحاتی زد، از جمله کانال بزرگی معروف به خلیج ناصری در ۷۱۰ق بین اسکندریه و رود نیل حفر کرد که در عمران و آبادانی اسکندریه نقش مهمی داشت (همو، ۲۱۸/۹).

از حوادث مهم دورهٔ ممالیک حملات متعدد قبرسیان به اسکندریه میان سالهای ۷۶۷ق/۱۳۶۶م و حدود ۸۳۰ق/۱۴۲۷م را می‌توان ذکر کرد که در نتیجهٔ آن خسارات بسیاری به شهر و اهالی آن وارد آمد (همو، ۲۹/۱۱؛ نیز نک: عاشور، ۲۱۹-۲۲۲، ۲۳۸؛ سالم، ۳۲۱-۳۴۹، ۳۹۰). از آن پس اسکندریه رو به اضمحلال نهاد و سلاطین ممالیک از آن به عنوان تبعیدگاهی برای مخالفان خود استفاده می‌کردند (نک: ابن صیرفی، ۸۱، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۷۰؛ ابن ایاس، ۳۱/۳).

در اواخر تسلط عثمانیان بر مصر، اسکندریه بندرگاهی با حدود ۸ هزار نفر جمعیت بود (یانگ، ۲۷) که به سبب کم توجهی عثمانیان و نیز پر شدن کانالی که اسکندریه را به نیل مرتبط می‌ساخت و شاهرگ اقتصادی شهر محسوب می‌شد، روز به روز از رونق تجاری آن، و در نتیجه جمعیتش کاسته شد، تا جایی که در ۱۲۰۴ق/۱۷۹۰م جمعیت آن از ۵ هزار نفر تجاوز نمی‌کرد (سالم، ۴۱۶؛ *بریتانیکا*، ۱۹۸۶م، XIII/252؛ بستانی، ۲۱۰/۱۳).

در ۱۲۱۳ق/۱۷۹۸م ناپلئون بناپارت اسکندریه را تصرف کرد و از آنجا به قاهره رفت و بر سراسر مصر دست یافت (یانگ، ۲۸؛ اسکندری، *تاریخ مصر من الفتح...*، ۹۲-۹۳؛ عمر، ۹۹-۱۰۷؛ صبری، ۲۴-۲۵). در ۱۲۱۶ق/ ۱۸۰۱م فرانسویان اسکندریه را ترک کردند و دوباره عثمانیان به کمک بریتانیا امور مصر را به دست گرفتند (یانگ، ۵۵-۵۶؛ اسکندری، همان، ۱۰۷). اما شکوفایی دوبارهٔ اسکندریه زمانی آغاز شد که محمدعلی پاشا در ۱۲۲۰ق/۱۸۰۵م به مقام نیابت سلطنت مصر منصوب گردید. وی پس از استقلال بخشیدن به مصر در تمام شهرها به اصلاحاتی دامنه‌دار دست زد؛ از جمله در ۱۲۲۶ق/ ۱۸۱۱م حصار اسکندریه را بازسازی کرد و در ۱۲۴۵ق/ ۱۸۲۹م به یاری اروپاییان کشتی سازی را در آنجا رونق بخشید و باراندازها، قورخانه و کارخانه‌هایی در آنجا احداث کرد (صبری، ۴۷-۴۸؛ *بریتانیکا*، ۱۹۷۸م، ماکرو، I/480)؛ در سالهای ۱۲۳۳-۱۲۳۵ق/ ۱۸۱۸-۱۸۲۰م کانال المحمودیه را به منظور ارتباط اسکندریه با آبهای نیل احداث کرد که در عمران و آبادانی شهر، احیای اراضی بایر و حمل و نقل کالاها تأثیر بسزایی داشت. از دیگر اقدامات و اصلاحات وی ایجاد خطوط تلگراف بین قاهره و اسکندریه (در ۱۲۴۱ق/ ۱۸۲۶م) را می‌توان نام برد (صبری، ۵۰، ۵۷؛ اسکندری، همان، ۱۵۰-۱۵۱؛ *بریتانیکا*، همانجا؛ GSE, I/240). از این زمان به بعد اسکندریه رو به شکوفایی نهاد و جمعیت آن از ۱۲ هزار تن در ۱۲۴۴ق/۱۸۲۸م به ۲۳۳ هزار نفر در ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م رسید. همچنین آغاز کار راه‌آهن قاهره - اسکندریه در ۱۲۷۲ق/۱۸۵۶م، افزایش سریع بهای پنبه در ۱۲۷۶ق/ ۱۸۶۰م و گشایش کانال سوئز در ۱۲۸۶ق/۱۸۶۹م به رشد و توسعهٔ اسکندریه سرعت بیشتری بخشید (GSE، *بریتانیکا*، همانجاها).

در قیام معروف احمد عرابی پاشا در ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م دامنهٔ آشوب به اسکندریه نیز کشیده شد و پس از آنکه نیروهای انگلیسی اسکندریه و قاهره را تصرف کردند، تمام مصر به اشغال آنان درآمد. با این حال اسکندریه همچنان رشد و توسعه یافت و به منزلهٔ پایتخت دوم مصر جایگاه ممتاز خود را حفظ کرد و در انقلاب ۱۹۱۹م که مصر استقلال خود را باز یافت، نقش مهمی بر عهده داشت (اسکندری، همان، ۲۷۲-۲۷۷؛ عمر، ۳۳۲-۳۳۷، ۴۲۶؛ صبری، ۲۱۳-۲۱۴؛ GSE، همانجا).

در پی شکست حملهٔ سه‌جانبهٔ بریتانیا، فرانسه و اسرائیل به اسکندریه (در ۱۹۵۶م) اوضاع برای ادامهٔ اقامت خارجیان در این شهر چندان مساعد نبود و پس از توقیف و ملی کردن داراییهای آنان بعد از واقعهٔ سوئز در اوایل سال ۱۹۶۰م شمار بسیاری از خارجیان از شهر رانده شدند و اسکندریه شهری کاملاً مصری شد و تحت اختیار قاهره درآمد. اسکندریه از برنامهٔ صنعتی کردن مصر در زمان جمال عبدالناصر به خصوص در صنایع و فرآورده‌های غذایی و منسوجات بهرهٔ کامل برد؛ اما از شکست مصر در جنگ ۶ روزهٔ ژوئن ۱۹۶۷ و بسته شدن کانال سوئز که به تغییر مسیر کشتی‌رانی منجر شد، زیان فراوان دید (*بریتانیکا*، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲-۱۴۰۴ق/۱۹۸۲-۱۹۸۴م؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۹م؛ ابن دقماق، ابراهیم، *الانتصار لواسطة عقدالامصار*، بیروت، ۱۳۱۰ق/ ۱۸۹۳م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابن شداد، محمد، *تاریخ الملک الظاهر*، به کوشش احمد حطیط، ویسبادن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن صیرفی، علی، *انباء الهصر بابناء العصر*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، بغداد، ۱۹۲۰م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن میسر، محمد، *اخبار مصر*، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ ابن واصل، محمد، *مفرج الکروب فی اخبار بنی ایوب*، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، *کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین*، به کوشش ابوالسعود افندی، قاهره، ۱۲۸۷ق؛ ابوعبید بکری، *المسالک و الممالک*، تونس، ۱۹۹۲م؛ اسکندری، عمر و سفدج، *تاریخ مصر الی الفتح العثمانی*، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ همو و سلیم حسن،

تاریخ مصر من الفتح العثمانی، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ الیری، دلیسی، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۴۲ش؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بتلر، آلفرد ج.، فتح العرب لمصر، ترجمهٔ محمد فرید ابوحدید بک، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ برنال، جان، علم در تاریخ، ترجمهٔ ح. اسدپور پیرانفر، تهران، ۱۳۵۴ش؛ بستانی؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس الطباع، بیروت، ۱۹۸۷م؛ بلدی، نجیب، تمهید لتاریخ مدرسة الاسکندریة و فلسفتها، قاهره، ۱۹۶۲م؛ ثعالبی، عبدالملک، ثمار القلوب، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۸۵م؛ خلیفة بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ رنان، کالین. ا.، تاریخ علم کمبریج، ترجمهٔ حسن افشار، تهران، ۱۳۶۶ش؛ زیدان، جرجی، تاریخ مصر الحدیث، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ سالم، عبدالعزیز، تاریخ الاسکندریة و حضارتها فی العصر الاسلامی، قاهره، ۱۹۶۹م؛ صبری، محمد، تاریخ مصر من محمد علی الی العصر الحدیث، قاهره، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م؛ صفة المغرب و ارض السودان و مصر و الاندلس، برگرفته از نزهة المشتاق ادریسی، لیدن، ۱۹۶۸م؛ طبری، تاریخ؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، مصر و الشام فی عصر الایوبیین و الممالیک، بیروت، ۱۹۷۲م؛ عبادی، مصطفی، الامبراطوریة الرومانیة، بیروت، ۱۹۸۱م؛ همو، العصر الهلینستی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ علی، عبداللطیف احمد، التاریخ الرومانی، بیروت، ۱۹۷۳م؛ عمر، عمرعبدالعزیز، دراسات فی تاریخ العرب الحدیث و المعاصر، بیروت، ۱۹۸۰م؛ عمران، محمود سعید، معالم تاریخ الامبراطوریة البیزنطیة، بیروت، ۱۹۸۱م؛ عمون، هنداسکندر، تاریخ مصر، قاهره، ۱۳۴۱ق/ ۱۹۲۳م؛ العیون و الحدائق، بغداد، مکتبة المثنی؛ قدامة بن جعفر، الخراج و صناعة الکتابة، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ همو، مآثر الانافة، بیروت، عالم الکتب؛ کندی، عمر، فضائل مصر، به کوشش ابراهیم احمد عدوی و علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همو، الولاة و القضاة، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ گیبون، ادوارد، انحطاط و سقوط امپراتوری روم، ترجمهٔ ابوالقاسم طاهری، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مسعودی، علی، اخبار الزمان، بیروت، ۱۹۶۶م؛ همو، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقریزی، احمد، اتعاظ الحنفاء، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ همو، الخطط، بیروت، دارصادر؛ همو، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ ناصرخسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ هروی، علی، الاشارات الی معرفة الزیارات، دمشق، ۱۹۵۳م؛ هفت کشور یا صورالاقالیم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ یازجی، ابراهیم، «مدرسة الاسکندریة»، الضیاء، قاهره، ۱۸۹۹-۱۹۰۰م، س ۲؛ یاقوت، بلدان؛ یانگ، جرج، تاریخ مصر من عهد الممالیک الی نهایة حکم اسماعیل، ترجمهٔ علی احمد شکری، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ نیز:

Americana; Arrian, *Anabasis of Alexander*, tr. P. A. Brunt, London, 1976; *Britannica*, 1978; ibid,1986; *Britannica Book of the Year (1988); Chambers's Encyclopedia*, London, 1968; *Collier's Encyclopedia*, New York; EI[2]; *The Encyclopedia of Philosophy*, New York/London, 1972; GSE; *Judaica; Der Kleine Pauly*, 1984; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1949; Tarn, W. W., *Alexander the Great*, Boston, 1956.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اُسکو، بخش و شهری در استان آذربایجان شرقی.

بخش اسکو: یکی از بخشهای سه‌گانهٔ شهرستان تبریز که در جنوب شرقی آن قرار گرفته است. این بخش از شمال و شرق به بخش مرکزی، از شمال غرب به شهرستان شبستر، از جنوب به بخش آذرشهر و از جنوب شرقی به شهرستانهای هشترود و مراغه و از غرب به دریاچهٔ ارومیه محدود می‌شود (*آمارنامه*...، ۳۳). مساحت آن بالغ بر ۱٬۶۴۸/۳ کمـ ۲، و دارای ۵ دهستان به نامهای شورکات جنوبی، شورکات شمالی، باویل، سهند و گُنبرف است و مجموعاً ۵۹ آبادی دارد (همان، ۳۲). همچنین افزون بر شهر اسکو (مرکز بخش)، شهرهای ایلخچی و خسروشهر (خسروشاه) نیز در این بخش قرار دارند (*فرهنگ آبادیها*...، ۱۴).

بخش اسکو در دامنهٔ شمال غرب رشته کوه سهند میان دو واحد مرفولوژیک آتشفشان سهند و حوضهٔ رودخانهٔ آجی چای (تلخه رود) متعلق به حوضهٔ آبریز دریاچهٔ ارومیه قرار گرفته است (نک: نقشهٔ عملیات...). از لحاظ زمین شناختی این ناحیه عمدتاً از توف، ماسه سنگ، سیلستون و کنگلومرا به وجود آمده است (نک: نقشهٔ زمین شناسی...). در قسمتی از این بخش، بر اثر فرسایش دامنهٔ سهند هرمهای طبیعی متعددی به وجود آمده است که اهالی با به کارگیری نوعی معماری صخره‌ای، از آنها به عنوان زیستگاه استفاده می‌کنند. این مسکنهای روستایی در ۲۰ کیلومتری شمال شرق اسکو (مرکز بخش) روستای کندوان را تشکیل می‌دهند (نک: همایون، ۱).

وجود چشمه‌های آب معدنی مؤید فعالیت آتشفشانی سهند در این بخش است. به نظر می‌رسد که آخرین حرکات و جا به جایی گسل تبریز که در فوران آتشفشانی پلیوکواترنر سهند تأثیر داشته، در ایجاد این چشمه‌ها و فعال شدن شکستگیهای اطراف آن مؤثر بوده است (درویش زاده، ۱۶۳). از چشمه‌های آب معدنی واقع در این بخش برای درمان برخی از بیماریها استفاده می‌شود (*جغرافیای کامل*...، ۱۸۷/۱؛ همایون، ۱۶).

آب و هوای بخش اسکو در قسمتهای دامنه‌ای سرد و در قسمتهای دشتی معتدل است (*فرهنگ جغرافیایی*...، ۲۱/۴). معدل بارش سالانه در دورهٔ ۹ ساله از ۱۹۷۵ تا ۱۹۸۳م در ایستگاه اسکو ۲۸۹ میلی متر برآورد شده است (نک: *سالنامهٔ آماری*...، جه).

رودخانهٔ اسکو به عنوان بخشی از حوضهٔ آبگیر سهند از دامنهٔ شمالی سلطان داغی از رشته کوههای سهند سرچشمه می‌گیرد و پس از تلاقی با رودخانهٔ کندوان در نزدیکی روستای کهنمو از نزدیکی اسکو (مرکز بخش) گذشته، زمینهای باویل و خسروشهر را آبیاری می‌کند؛ آنگاه جادهٔ تبریز ـ میاندوآب را قطع کرده، به سوی غرب جاری می‌شود. تنها در مواقع سیلابی و ریزشهای پیاپی در فصول پاییز و بهار، آب آن به رودخانهٔ آجی چای پیوسته، به دریاچهٔ ارومیه می‌ریزد (هویدا، ۱۴۷).

در ارتفاعات سهند، واقع در جنوب بخش، مراتع مناسبی برای چرای دام دامداران محلی و برخی از کوچ نشینان یافت می‌شود (خاماچی، ۲۰۴). درهٔ اسکو و باویل در دامنهٔ سهند از آبادترین مراکز کشاورزی آذربایجان به شمار می‌آید که از حدود کهنمو تا خسروشهر امتداد یافته است (هویدا، همانجا).

بر اساس سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۶۵ش، جمعیت روستایی بخش اسکو ۵۶٬۳۱۰ نفر (۱۰٬۰۶۴ خانوار) گزارش شده که از آن میان، ۲۸٬۷۸۰ نفر را مردان و ۲۷٬۵۳۰ نفر را زنان تشکیل می‌داده‌اند (*فرهنگ روستایی*، ۶۵). مهم‌ترین این روستاها عبارتند از باویل علیا و سفلی، میلان، کندوان، خَسرق، کهنمو، اسکندان و

فسقندیس (خاماچی، ۲۰۵). ساکنان بخش بیشتر به فعالیتهای زراعی، باغداری، دامداری، پرورش زنبور عسل اشتغال دارند (*فرهنگ روستایی*، ۱۳۶) و همچنین به خدمات دولتی و کارگری می‌پردازند.

غلات، صیفی و میوه از محصولات این بخش است و مراکزی چون ایلخچی و خسروشهر نیز از نظر تولید پیاز بسیار اهمیت دارند. بیشتر محصولات زراعی و دامی این بخش به خارج از آن به خصوص به تبریز صادر می‌شود (*جغرافیای کامل*، همانجا؛ خاماچی، ۲۰۵، ۲۰۶). هفته بازارهای روستایی مانند پنجشنبه بازار اسکو و سه شنبه بازار خسروشهر در اقتصاد روستایی بخش اسکو اهمیت فراوان دارند (همانجا). شمار دام موجود در این بخش ۹۷٬۶۲۷ رأس گوسفند و بره، ۴۴٬۴۲۸ رأس بز و بزغاله و ۱۳٬۹۰۵ رأس گاو و گوساله گزارش شده است (*فرهنگ روستایی*، ۱۶۰). صنایع دستی، شامل بافت حریر، ابریشم (کلاغی) و دیگر انواع پارچه در این بخش متداول است. اخیراً استفاده از ماشین جایگزین روشهای سنتی شده، و این خود عامل بیکاری و مهاجرت عده‌ای از ساکنان این بخش بوده است (*جغرافیای کامل*، ۱۸۸/۱). از نظر امکانات آموزشی و فرهنگی این بخش دارای ۵۲ دبستان، ۱۱ مدرسهٔ راهنمایی، ۱ دبیرستان و ۳ کتابخانهٔ عمومی است (*فرهنگ روستایی*، ۱۸۴). بخش اسکو دارای ۱ مرکز بهداشتی و درمانی، ۱۱ خانهٔ بهداشت و ۱ داروخانه است (همان، ۲۰۸). تأسیسات مذهبی این بخش شامل ۵۱ مسجد، ۸ تکیه و حسینیه و ۶ امامزاده است (همان، ۲۵۶).

در روستاهای تابع این بخش، مزار بسیاری از بزرگان و مشایخ را می‌توان یافت (ابن کربلایی، ۵۶ به بعد؛ حشری، ۱۵۹ به بعد). شیوهٔ حجاری سنگ قبرها نشان می‌دهد که در برخی از روستاها گرایشی به تصوف معمول بوده است (کارنگ، ۶۰۹/۱). در قلهٔ کوه سلطان داغی گورستانی کهن وجود دارد که به نام آرامگاه حسام الدین فرقد مشهور و زیارتگاه است. گفته می‌شود که این کوه به نام سلطان حسام‌الدین فرقد، سلطان داغی نامیده شده است (خاماچی، ۲۰۷).

شهر اسکو: این شهر در جنوب غرب تبریز (مرکز استان) قرار گرفته است و به وسیلهٔ جاده‌ای به طول ۸ کم نخست به خسروشهر و سپس به جادهٔ ارتباطی تبریز ـ مراغه می‌پیوندد (نک: نقشهٔ سیاحتی...؛ *جغرافیای کامل*، ۱۸۷/۱).

اسکو با °۴۶ و ′۷ طول جغرافیایی و °۵۵ و ′۷ عرض جغرافیایی، در ارتفاع ۱٬۵۲۰ متری از سطح دریا قرار دارد (پاپلی، ۵۸). این شهر در دامنهٔ رشته کوه سهند و در شمال غرب آن قرار گرفته، و از ۳ طرف به وسیلهٔ دامنه‌های آن محصور شده است (نک: نقشهٔ عملیات).

محققان اسکو را با اوشکایای کهن یکی می‌دانند (آروتونیان، 48,215؛ دیاکونف، 216). چنانکه از مآخذ آشوری بر می‌آید، اوشکایا شهری دارای قلعه بوده که در شرق دریاچهٔ ارومیه و در دامنهٔ کوه سهند قرار داشته است (نک: آروتونیان، همانجاها). ضخامت باروی این دژ ۸ ذرع گزارش شده است (هرتسفلد، 12). محققان معتقدند که جایی به نام اوشکایا در ناحیهٔ خورخور که در کتیبهٔ آرگیشتی اول در شرح لشکرکشی سال دهم وی (۷۷۷ ق م) آمده است، همان اوشکایا در مآخذ آشوری است (آروتونیان، 48). بر اساس سنگ نوشته‌های متعلق به شاه آشور سارگن دوم (۷۲۲ ق م)، در جریان حملهٔ وی به حدود اورارتو، اوشکایا که در آن هنگام دژ مرزی اورارتو بود، بدون پیکار به تصرف آشوریان درآمد و با شمار دیگری از روستاهای پیرامون آن به آتش کشیده شد (دیاکونف، همانجا). پس از آن نامی از اوشکایا در منابع دیده نمی‌شود. در دورهٔ اسلامی، حمدالله مستوفی در *نزهة القلوب* از اسکو به عنوان یکی از آبادیهای بزرگ ناحیهٔ باویل رود و در کنار باویل، خسروشاه، میلان و فسقندیس نام می‌برد که در ۴ فرسنگی تبریز قرار داشته است (ص ۹۰). در *عالم آرای نادری* اسکو از نقاط آباد آذربایجان معرفی شده است (مروی، ۶۶۴/۲). در جنبش مشروطه، مردم اسکو در کنار مردم تبریز با قوای دولتی و قزاقان روس به مبارزه برخاستند (صفایی، ۳۹۹).

بر اساس سرشماری عمومی نفوس و مسکن، در ۱۳۵۵ش شهر اسکو ۱۱٬۰۴۳ نفر (۲٬۴۸۸ خانوار) و در ۱۳۶۵ش، ۱۳٬۷۶۱ نفر (۳٬۱۹۱ خانوار) جمعیت داشته است که نسبت به سال ۱۳۵۵ش، ۲/۲ درصد افزایش نشان می‌دهد. بر اساس آمار ارائه شده در ۱۳۷۰ش، جمعیت شهر اسکو با ۰/۹۱ درصد افزایش نسبت به سال ۱۳۶۵ش، بالغ بر ۳٬۴۱۷ خانوار (۱۴٬۴۰۱ نفر) است (*آمارنامه*، ۹۵).

بنای نخستین مدرسه در این شهر در ۱۳۳۸ق و توسط سیدرضا اسکویی گزارش شده است (خاماچی، ۲۰۵). از علما و بزرگان منسوب به این شهر می‌توان از امیر ابوالقاسم اسکویی، نجم الدین محمد اسکویی، موسی بن محمد باقر حائری اسکویی و محمدباقر بن محمد سلیم قراجه داغی اسکویی نام برد (ابن کربلایی، ۵۶/۲، ۵۸؛ *دایرة المعارف تشیع*). بناهای تاریخی این شهر عبارتند از مقبرهٔ سیدحسین ابن سید عبدالغفار اسکویی، مقبرهٔ پیر حیدر، مزار الله بنده‌ای، مسجد پایتخت (تجدید بنا: ۱۰۶۱ق) و مسجد جامع اسکو که از نظر سبک معماری مربوط به دورهٔ صفویه است (خاماچی، ۲۰۷).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان آذربایجان شرقی* (۱۳۷۱ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان*، به‌کوشش جعفر سلطان القرائی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حشری تبریزی، محمدامین، *روضهٔ اطهار*، به کوشش عزیز دولت آبادی، تبریز، ۱۳۷۱ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ خاماچی، بهروز، *فرهنگ جغرافیای آذربایجان شرقی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *دایرة المعارف تشیع*، به‌کوشش احمد صدرحاج سیدجوادی و دیگران، تهران، ۱۳۶۶ش به بعد؛ درویش زاده، علی، *زمین شناسی ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *سالنامهٔ آماری هواشناسی* (۱۹۷۵-۱۹۸۳م)، سازمان هواشناسی کشور، وزارت راه و ترابری، تهران، ۱۳۶۱-۱۳۶۶ش؛ صفایی، ابراهیم، *رهبران مشروطه*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۶۵ش)، شهرستان تبریز، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان ۳ و ۴ آذربایجان، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ *فرهنگ روستایی* (۱۳۶۵ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ کارنگ، عبدالعلی، *آثار باستانی آذربایجان* (آثار و ابنیهٔ

تاریخی شهرستان تبریز)، تبریز، ۱۳۵۱ش؛ مروی، محمد کاظم، *عالم‌آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نقشهٔ زمین‌شناسی ارومیه، سازمان زمین‌شناسی کشور، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نقشهٔ سیاحتی استان آذربایجان شرقی، ادارهٔ کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان آذربایجان شرقی؛ نقشهٔ عملیات مشترک ارومیه، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همایون، غلامعلی، «روستای کندوان»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۶ش، س ۱۲، شـ ۱؛ هویدا، رحیم، *جغرافیای طبیعی آذربایجان*، تبریز، ۱۳۵۲ش؛ نیز:

Arutyunyan, N. V. , *Toponimika Urartu*, Erevan, 1985 , vol. I; Dyakonov, I. M., *Istoriya Midii*, Moscow/Leningrad, 1956; Herzfeld, E.E., *Archaeological History of Iran*, London, 1935.

مژگان نظامی

اِسْکوپیه[1]، شهری در جنوب یوگسلاوی سابق، در شبه جزیرهٔ بالکان، مرکز جمهوری خودمختار مقدونیهٔ سابق و پایتخت کشور مستقل مقدونیهٔ کنونی.

نام‌گذاری: قدیم‌ترین نام آن اسکوپی[2] برگرفته از واژهٔ اشکوب[3] در زبان ایلیری ــ زبان نخستین ساکنان آنجا ــ است (*پاولی*، XIII/910؛ IA, XIII/122). نام این شهر در زبانهای مختلف به صورتهای گونه‌گون نوشته، و خوانده می‌شود: در زبان مقدونیایی، اسکوپیه؛در زبانهای صربی و کرواتی،اسکوپلیه[4]؛در آلبانیایی،اشکوپ (*بریتانیکا*، میکرو، IX/261؛ IA، همانجا)؛ در مآخذ ترکی در دوران عثمانیها به صورت اوسکوب (عاشق پاشازاده، ۶۴؛ مجدی، ۱۲۵؛ اولیا چلبی، ۵۵۳/۵) و اسقوپیا (سامی، ۹۳۳/۲)، و در عربی نیز اسقوفیه (ادریسی، ۷۹۲/۲، ۷۹۴) واصقب (*بستانی*، ۲۱۷/۱۳) آمده است. در دوران بطلمیوس دوم در سدهٔ ۳ق م از آنجا نام برده شده است (*پاولی*، IA، همانجاها)؛ مدتی نیز یوستی‌نیاناپریما و همچنین سینتیا نامیده شده است (سامی، همانجا).

موقعیت: این شهر در °۴۱ و ´۵۹ عرض شمالی و °۲۱ و ´۲۶ طول شرقی (*بریتانیکا*، همانجا، نیز، ماکرو، XIX/1101، نقشه) بر دو سوی رودخانهٔ واردار بر سر راههای مهم سلانیک ـ اژه در جنوب؛ نیش ـ بلگراد در شمال، از طریق گذرگاه کاچانیک به قوصووا (کوزوو) ـ پریشتینه، و کومانووا ـ کریوا به بلغارستان در شرق و نیز در غرب جادهٔ مشرف به آلبانی، قرار دارد (IA، همانجا؛ EI[1], VIII/1052). ارتفاع آن از سطح دریا از ۲۲۰ تا ۳۴۰ متر تغییر می‌کند و اطراف آن را دره‌های حاصل‌خیز و کوهستانهای پربرف احاطه کرده‌اند (همانجاها). از آنجا که این شهر از شمال به نقاط کوهستانی و از جنوب به دریای اژه مربوط می‌شود، دارای اقلیمی دوگانه است؛ چنانکه تابستانها گرم و خشک، و زمستانها سرد و مرطوب است. دمای متوسط سالانه °۱۲/۴ سانتی‌گراد است و بیشترین دمای هوا در تابستانها گاه به °۴۰ می‌رسد و بر اثر آب و هوای مدیترانه‌ای بهار آنجا از فصل پاییز سردتر است. در ۱۹۸۱م/۱۳۶۰ش جمعیت شهر ۵۰۶'۵۴۷ نفر بوده است (یوگسلاوی...، ۳۴، جدول شـ۵).

پیشینهٔ تاریخی: ایلیریها نخستین ساکنان اسکوپی کهن بودند که ویرانه‌های آن در چند کیلومتری شمال غربی شهر جدید اسکوپیه قرار دارد (*پاولی*، IA، همانجاها؛ EI[1], VIII/1052-1053). در ۲۱۰ ق م، فیلیپ سوم مقدونی آنجا را تصرف، و ضمیمهٔ قلمرو خود کرد (سامی، همانجا). در نخستین سده‌های پس از میلاد مسیح در قلمرو امپراتوری روم قرار گرفت و مرکز ایالتی شد که رومیها آنجا را داردانیا می‌خواندند (سامی، نیز IA، *بریتانیکا*، میکرو، همانجاها). در همین زمانها مرکز و پایگاه لژیون هفتم رومیها بود (*پاولی*، XIII/190). پس از تجزیهٔ امپراتوری روم، در قلمرو دولت روم شرقی قرار گرفت (سامی، ۹۳۳/۲). گویند یوستی نیانوس فرمانروای بیزانس آن ناحیه را که زادگاهش بود، آباد کرد و چنانکه گفته شد، به نام خود یوستی نیاناپریما نامید. برخی نیز معتقدند که اسکوپیه نبوده، بلکه اوخری بوده است (همانجا). در ۵۱۸م زمین لرزهٔ شدیدی آنجا را ویران کرد (*پاولی*، همانجا). مردمی که از این زمین لرزه جان سالم به در برده بودند، بر ساحل رودخانهٔ واردار، شهر جدید اسکوپیه را پی‌افکندند (IA، XIII/122).

اسلاوها که از سدهٔ ۶م به شبه جزیرهٔ بالکان نفوذ کرده بودند، این شهر را در سدهٔ ۷م اشغال کردند و در سده‌های بعد، یعنی در ۹ و ۱۰م در رونق آنجا کوشیدند (*بریتانیکا*، EI[1]، همانجاها) و آنجا را مرکز حکومت خود ساختند (سامی، همانجا). سپس در ۶۸۱ق/۱۲۸۲م میلوتین پادشاه قدرتمند صرب، شهر اسکوپیه را تسخیر کرد و آنجا را از دست دولت بیزانس خارج ساخت (استروگُرسکی، 451 ,429). استفان دوشان در ۷۴۷ق/۱۳۴۶م طی مراسمی در کلیسای شهر اسکوپیه، تاج‌گذاری کرد (اوزون چارشیلی، I/196؛ استروگرسکی، 481) و به عنوان نخستین امپراتور صربها شناخته شد. حاکمیت صربها بر این منطقه، از ۶۸۱ تا ۷۹۴ق/۱۲۸۲ تا ۱۳۹۲م حدود ۱۱۰ سال ادامه یافت (EI[1]، همانجا). در دوران فرمانروایی صربها، اسکوپیه پایتخت این دولت، و یکی از مراکز مهم بازرگانی در شبه جزیرهٔ بالکان بوده است (IA, XIII/122-123).

پس از پیروزی عثمانیها در جنگ قوصووا، اسکوپیه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شد. شهر در نخستین سالهای فرمانروایی بایزید اول معروف به ایلدرم که در ۷۹۱ق/۱۳۸۹م به سلطنت دولت عثمانی رسید، به دست پاشا یکیت یکی از امیران وی به تصرف درآمد (نشری، ۳۱۰/۱؛ عاشق پاشازاده، ۶۳ ـ۶۴). پاشایکیت معادن نقرهٔ کوههای کاراتووا (قراطوه) را نیز تصرف کرد و آنگاه مهاجران ترک و تاتار را در آنجا اسکان داد (نشری، همانجا؛ اوزون چارشیلی، I/260-261؛ شاو، ۶۷/۱).

تاریخ فتح اسکوپیه و نیز فاتح آنجا را مآخذ عثمانی با اختلاف یاد کرده‌اند: نشری فتح آنجا را در ۷۹۱ق (همانجا)، عاشق پاشازاده در ۷۹۷ق/۱۳۹۵م (همانجا) و شمس‌الدین سامی (همانجا) در ۷۹۲ق/۱۳۹۰م نوشته است. شابانویچ مورخ صرب معتقد است که اسکوپیه نه

---

1. Skopje 2. Scupi 3. Shkup 4. Skoplje

از طریق جنگ، بلکه طبق قراردادی که میان برانکوویچ و پادشاه عثمانی بسته شد، به آن دولت واگذار گردید و پاشایکیت، نخستین مرزدار آنجا بود (IA ، EI[1]، همانجاها). برخی نیز تاریخ دقیق فتح اسکوپیه را در ۹ صفر ۷۹۴ق/۶ ژانویهٔ ۱۳۹۲م (EI[1] ، همانجا) نوشته‌اند. شمس‌الدین سامی (همانجا)، بدون ذکر مأخذ، تیمورتاش پاشا، و اولیا چلبی (۵۵۳/۵) نیز غازی اورانوس را فاتح این شهر نوشته است.

آنچه مسلم است، اینکه از ۷۹۲ق به بعد شهر در قلمرو دولت عثمانی درآمد و به تدریج سیل مهاجرت ترکان شروع شد و با احداث مساجد، بازار و کوچه‌های جدید، به سرعت ماهیت شهری اسلامی به خود گرفت (IA، همانجا) و به قولی نخستین شهر اسلامی در شبه جزیرهٔ بالکان شد (سامی، ۹۳۳/۲). از همین زمان به بعد مرکز فرمانروایان عثمانی در ناحیهٔ صربستان شد و بعد از ادرنه دومین اقامتگاه پادشاهان عثمانی گردید؛ چنانکه بایزید اول گاه در ادرنه و گاه در این شهر اقامت گزیده، به ادارهٔ امور کشور می‌پرداخت (اولیا چلبی، همانجا). این شهر همچنین مرکز اداری منطقه بوده، و در تحریرهای دورهٔ سلطان سلیمان مرکزی یکی از سنجاقهای مهم به شمار می‌رفته است (همانجا) و برابر ضبط دفاتر مورخ ۸۵۹ق/۱۴۵۵م بیشتر اراضی آن در دست زمین‌داران مسیحی بوده است (اینالجیک، I/149).

شهر اسکوپیه در تمام دوران حاکمیت امپراتوران عثمانی، به ویژه در سده‌های ۹ و ۱۰ق/۱۵ و ۱۶م از موقعیت سوق‌الجیشی ویژه‌ای برخوردار بوده، و به هنگام لشکرکشیها، محل تجمع سپاهیان بوده است (صولاق‌زاده، ۲۲۶)؛ از جمله هنگام لشکرکشی سلطان محمد دوم در ۸۶۰ق/۱۴۵۶م به شبه جزیرهٔ بالکان و فتح بلگراد که انکروس (مجارستان) پایگاه لشکر بود، توپهای لازم را که در اسکوپیه ریخته شده بود (کمال پاشازاده، ۱۲۱/۷-۱۲۲، ۱۳۰)، با جرثقیل به انکروس منتقل کردند (تورسون، 80-79). پس از فتح صربستان از جانب سلطان محمد، پادشاه صرب از تسلیم برخی قلاع خودداری کرده، راه رفت و آمد اسکوپیه را بست و روستاهای ترکها را غارت کرد (تانسل، 114). در ۱۱۰۰ق/۱۶۸۹م،نیروهای خاندان هابسبورگ اتریش(شاو، ۳۸۰/۱-۳۸۱) به فرماندهی ژنرال پیکولومینی (IA, XIII/124) و با همکاری هزاران نفر از مردم صربستان، شهرهای آنجا از جمله اسکوپیه را تصرف کرده (شاو، همانجا)، آتش زدند؛ چنانکه این شهر ۶۰ هزار نفری کاملاً ویران شد. شیوع بیماریهای واگیردار از جمله وبا نیز موجب تخلیهٔ شهر گردید. ساکنان آنجا به نواحی دیگر مهاجرت کردند: از جمله مسلمانان اسکوپیه به استانبول آمدند و در محله‌ای که اکنون اسکوپ نامیده می‌شود، ساکن شدند. گروهی نیز به شمال یوگسلاوی مهاجرت کردند (IA، همانجا).

از سدهٔ ۱۲ق/۱۸م بار دیگر شهر اسکوپیه به تدریج رونق سابق را بازیافت و بر وسعت آنجا افزوده شد و به محلات مسلمان نشین در شمال، ناحیهٔ مسیحیان مقدونی تبار و اقلیت یهودی در ساحل چپ رودخانهٔ واردار تقسیم شد (همانجا). در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م جمعیت مقدونی تبار اکثریت یافتند و بر شمار مسیحیان روز به روز افزوده شد. تسلط اتریش بر بوسنی ـ هرزگوین در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م بافت شهر را تغییر داد و بر وسعت آن افزود. مسلمانانی که از بوسنی ـ هرزگوین به این شهر مهاجرت کرده بودند، در ساحل راست رود واردار در خانه‌های یک طبقه‌ای که مخصوص آنان ساخته شده بود، مسکن گزیدند. پس از جنگهای بالکان (۱۹۱۲م) و جنگ جهانی اول، عدهٔ زیادی از مسلمانان اسکوپیه به استانبول مهاجرت کردند (همانجا). از ۱۳۱۹ق/۱۹۰۱م منطقهٔ مقدونیه صحنهٔ برخورد میان ترکها و بومیان آن ناحیه شد. بلغارها نیز از بومیان حمایت می‌کردند. از رویدادهای مهم این دوره در اسکوپیه کشته شدن کنسول روسیه به دست یک نفر آلبانیایی بود که موجب اعتراض دولت روسیه به باب‌عالی، یعنی دربار عثمانی شد (کارال، 158).

در جریان جنگهای بالکان در ۱۹۱۲م صربها این شهر را تصرف کردند؛ در ۱۹۱۵م به تصرف بلغارها درآمد و سپس در ۱۹۱۸م بار دیگر به دست صربها افتاد. در فاصلهٔ دو جنگ جهانی، مرکز خان‌نشین واردار بود که شامل قوصوه، صربستان جنوبی بود (IA, XIII/125). در جریان جنگ جهانی دوم در ۱۹۴۱م آلمانیها آنجا را اشغال کردند و ادارهٔ آنجا را به بلغارستان که هم پیمانشان بود، دادند؛ در ۱۹۴۴م از تسلط آلمانیها رهایی یافت و در ۱۹۴۵م به جمهوری فدراتیو یوگسلاوی پیوست (همانجا).

زمین لرزهٔ شدیدی در ۱۹۶۳م/۱۳۴۲ش شهر را ویران ساخت که ۱٬۰۷۰ نفر کشته، و ۱۲۰ هزار نفر نیز بی‌خانمان شدند و ۸۰٪ شهر از میان رفت. آنگاه ۷۸ کشور جهان از نظر مالی و فنی در بازسازی شهر شرکت جستند، به طوری که آنجا را شهر «همبستگی بین‌المللی» نامیدند (*بریتانیکا*، میکرو، IX/261). طراح بخش مرکزی شهر جدید معمار معروف ژاپنی تانگه کنزو[1] بود (GSE, XXIII/509). پس از فروپاشی جمهوری یوگسلاوی، اسکوپیه پایتخت کشور مستقل مقدونیه شد و در ۱۹۹۲م از سوی جامعهٔ اقتصادی اروپا ــ با تأخیر ــ به رسمیت شناخته شد. دولت یونان با نام گذاری مقدونیه بر این کشور تازه استقلال یافته به شدت مخالف است و آنجا را فقط با نام کشور تا اسکوپیا[2]؛ و یا ای ایسکوپیانی[3] می‌شناسد (لاکست، ۲۳۵-۲۳۶).

موقعیت اقتصادی و فرهنگی: شهر اسکوپیه یکی از مراکز مهم بازرگانی و صنعتی یوگسلاوی بوده است. صنایع گونه‌گون مانند صنایع شیمیایی، الکتریکی، ساخت ماشین آلات کشاورزی، تولید سیمان، صنایع‌غذایی، چرم‌سازی و جزآنها در آنجارونق‌داشته‌است(*بریتانیکا*، GSE، همانجاها).

اسکوپیه که امروزه ۲۳ کم طول و ۹ کم عرض آن است (IA، همانجا)، در دوران فرمانروایی عثمانیها، یعنی از سده‌های ۸-۱۴ق/

1. Tange Kenzo 2. Ta Skopia 3. I Skopiani

۱۴ـ۲۰م نیز یکی از مراکز مهم فرهنگی قلمرو عثمانی در شبه جزیرهٔ بالکان بوده است. چنانکه عالمان، شاعران و عارفان بسیاری از این شهر برخاسته، یا در آنجا زیسته، و بدرود زندگی گفته‌اند که از آن جمله‌اند: لطف‌الله اسکوبی (طاش کوپری‌زاده، ۳۶۴)؛ شجاع‌الدین الیاس، معروف به شیخ اسکوپ (مجدی، ۱۲۵)؛ حسام‌الدین (د ۹۶۰ق/۱۵۵۳م) متخلص به شیدا (عطایی، ۱۱)؛ شیخ محمد اسکوبی، معروف به چقرقجی زاده (همو، ۷۵۸)؛ همچنین شاعر معروف، عطای اسکوبی که به گونهٔ تجنیسات شعر می‌سرود (گیب، 191، حاشیهٔ 3)؛ عطاءالله عطایی نوعی زاده، مؤلف *حدائق الحقائق* مدتی طولانی در این شهر به شغل قضا اشتغال داشته، و این اثر خود را در آنجا به رشتهٔ تحریر کشیده است (بروسه‌لی، ۹۵/۳ـ۹۶؛ بابینگر، 171)؛ نیز ویسی بن محمد، سلطان الشعرا که در این شهر زیسته، و در ۱۰۱۵ق/۱۶۰۶م درگذشته است (اولیا چلبی، ۵۶۰/۵ـ۵۶۱) و اسحاق چلبی (د۹۴۹ق/۱۵۴۲م) معروف به اسکوبی (بستانی، ۲۱۷/۱۳). امروز نیز اسکوپیه با داشتن دانشگاه معتبر و مراکز علمی و هنری نظیر کتابخانه‌ها، تالارهای موسیقی و جز آن یکی از بزرگ ترین مراکز فرهنگی شبه جزیرهٔ بالکان است (EI[1], VIII/1054).

جهانگردان غربی و نیز سیاحان مسلمان از جمله اولیا چلبی جهانگرد سدهٔ ۱۱ق/۱۷م هر یک از دیدگاه خویش این شهر را وصف کرده‌اند. در این میان اولیا چلبی بیشترین اطلاعات دربارهٔ این منطقه را به دست می‌دهد. وی از زمینهای واگذار شده به سپاهیان و سرکردگان نظامی در عثمانی که شامل حدود ۳۵۰ روستا بوده، نام برده است و از نبودن تشکیلات گمرک در این شهر و اخذ عوارض گمرکی در سلانیک و بلگراد سخن به میان می‌آورد. همچنین وی از ۱۲۰ مسجد بزرگ و کوچک که در ۴۵ باب از آنها نماز جمعه برگذار می‌شده است، از ۷۰ محله، ۱۰٫۰۶۰ خانه، ۹ دارالقراء، ۲۰ تکیه، ۱۱۰ چشمهٔ آب، ۲٬۱۵۰ باب دکان و بازارهای مختلف نظیر بازار بزازها، کفاشان و جز آنها نام می‌برد (۵۵۳/۵ـ۵۵۷).

آثار تاریخی: بیشتر آثار تاریخی و نیز مؤسساتی که از آنها یاد شد، بر اثر زلزله و آتش سوزی از میان رفته، و شمار اندکی بر جای مانده است. آنچه مسلم است، این آثار بجز بقایای قلعهٔ شهر، به دورهٔ اسلامی مربوط می‌شوند. قلعهٔ اسکوب که امروز ویرانه‌هایی از آن بر جا مانده، به صورت ۵ ضلعی و دارای ۷۰ بارو و ۲ حصار مستحکم بوده است که به سدهٔ ۶م مربوط می‌شود. اولیا چلبی آنجا را با مدرسهٔ افلاطون در آتن مقایسه کرده است (۵۵۴/۵). وی مرمت آنجا را در ۸۵۰ق/۱۴۴۶م توسط سلطان مراد دوم دانسته است (۵۵۵/۵). دیگر آثار تاریخی این شهر و اهم آثار معماری اسلامی آنجا اینهاست: مسجد خونکار (خواندگار) معروف به مسجد سلطان مراد دوم که در ۸۴۰ق/۱۴۳۶م بنا شده است (همانجا). این مسجد که یکی از زیباترین مساجد شبه جزیرهٔ بالکان به شمار می‌آید، در طول تاریخ خود چندین بار بر اثر آتش سوزی و یا زلزله تخریب شده، و به طور کامل تعمیر نشده است (IA,XIII/125). از دیگر مکانهای اسلامی مسجدهای یحییٰ پاشا، قارلو زاده، قوجا مصطفیٰ پاشا و اسحاق بیک، و نیز مدارس سلطان مراد و یحییٰ پاشا را می‌توان نام برد (اولیاچلبی، ۵۵۵/۵ـ۵۵۶). اولیا چلبی همچنین از کلیساهای ارامنه، بلغارها و صربها و نیز عبادتگاههای یهودیان نام می‌برد (۵۵۸/۵). این شهر مرکز اسقف نشین کلیسای ارتدکس رومی است و در اطراف آن چند صومعه و دیر به نام قدیسان مسیحیت مانند مرقُس و متیٰ وجود دارد (بستانی، ۲۱۸/۱۳). همچنین از برج ساعت (اولیاچلبی، ۵۵۵/۵)، پل سنگی بر روی رودخانهٔ واردار که در زمان سلطان مراد دوم ساخته شده، و در ۹۸۷ق/۱۵۷۹م مرمت شده است، می‌توان نام برد (همو، ۵۵۸/۵). پس از زمین لرزهٔ ۱۹۶۳م تقریباً تمام این آثار و محلات مسلمان نشین و بافت قدیمی شهر از میان رفته، و اسکوپیه به صورت شهری جدید درآمده است («دائرة المعارف...[1]»، XXXIII/219).

مآخذ: ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اولیاچلبی، محمد، *سیاحت نامه*، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بروسه‌لی، محمد طاهر، *عثمانلی مؤلف لری*، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ بستانی؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شاو، استانفورد جی، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ صولاق زاده، محمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ عطایی، عطاءالله، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ کمال پاشازاده، *تواریخ آل عثمان*، به کوشش شرف الدین توران، آنکارا، ۱۹۵۴م؛ لاکست، ایو و دیگران، *مسألهٔ صربستان و یوگسلاوی سابق*، ترجمهٔ عباس آگاهی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ مجدی، محمد، *حدائق الشقائق*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ نشری، محمد، *تاریخ جهان نما*، به کوشش رشید اونات و محمد کویمن، آنکارا، ۱۹۸۷م؛ یوگسلاوی، مؤسسهٔ مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Babinger, F., *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, 1927; *Britannica*, 1978; EI[1]; Gibb, E. J. W., *A History of Ottoman Poetry*, London, 1965; GSE; IA; Inalcık, H., *Fatih devri üzerinde tetkikler ve vesikalar*, Ankara, 1987; Karal, E.Z., *Osmanlı tarihi*, Ankara 1983; Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr., F. Işıltan, Ankara, 1981; *Pauly*; Tansel, S., *Fatih Sultan Mehmed'in siyasî ve askerî faaliyeti*, Ankara, 1985; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1984; Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, Istanbul, 1977; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1984.

علی‌اکبر دیانت

اُسْکودار، بخش آسیایی شهر استانبول و مرکز آن. این بخش در ساحل شرقی تنگهٔ بسفر و در ناحیهٔ جنوب غربی شبه جزیرهٔ قوجا ایلی قرار گرفته است. مساحت اسکودار ۱۸۶ کم۲، و ارتفاع آن از سطح دریا ۵۰ متر، و دارای ۸ دهستان است («دائرة المعارف جدید...[2]»، XII/4530). اراضی اسکودار از کوه عالم داغی در شرق به ارتفاع ۴۴۲ متر شروع شده است و با شیب ملایمی به طرف تنگهٔ بسفر ادامه می‌یابد. رودخانه‌های بلبل، چاووش و احمدیه با ایجاد دره‌هایی نسبتاً عمیق سطح آن را به ۳ قسمت تقسیم کرده‌اند. اسکودار در داخل محدودهٔ شهرداری استانبول، و یکی از پرجمعیت‌ترین نواحی این شهر

1. *Türk*...   2. *Yeni Türk*...

است («دائرة المعارف ترک[1]»، XXXIII/218؛ YA, VI/4001).

نام‌گذاری: اسکودار را در گذشتهٔ دور خروسوپولیس[2] (استرابن، V/455؛ گزنفون، *آناباسیس*، III/509، *هلنیکا*، I/29) می‌نامیدند. در منابع بیزانسی آمده است که خروسه‌ایس[3] همسر آخیلوس[4] و دختر کرسوس کاهن از نزد شوهر خود فرار کرد و به جایی که امروزه اسکودار خوانده می‌شود، رفت و در همانجا نیز درگذشت؛ به همین سبب نام آن محل را خروسوپولیس نهادند (IA, XIII/127; YA, VI/3889). طبق روایت دیگر چون کرسوس یا خرسوس فرزند آگاممنون این شهر را بنا نهاد، پس به نام وی خروسوپولیس نامیده شد (سامی، ۹۲۴/۲؛ پاکالین، III/560).

برخی معتقدند که این نام از واژهٔ یونانی خروسوس به معنی طلا مشتق شده است، زیرا در سدهٔ ۶ ق‌م، در دوران تسلط ایرانیان بر آن نواحی، طلاهایی را که به عنوان مالیات از شهرهای مختلف آسیای صغیر می‌گرفتند، در این شهر جمع‌آوری می‌شد و به همین سبب آنجا را خروسوپولیس، یعنی شهر طلا یا شهر طلایی نام نهادند (سامی، نیز IA، همانجاها). بعدها این شهر را اسکوتاریون[5] می‌خواندند که احتمالاً برگرفته از واژهٔ یونانی اسکوتس[6] به معنی پوست خام و یا دباغی شده است. چون در دوران تمدن رم و یونان باستان سپرها از پوست ساخته می‌شد و بیشتر محافظان امپراتور که دارای سپرهای پوستی بودند، در این شهر اقامت داشتند، بدین‌سبب آنجا را اسکوتار و یا اسکوتاریون نامیدند (YA، همانجا؛ ایبجه، 209-208؛ EI[1], VIII/1054) و سپس با گذشت زمان، رفته‌رفته این نام به سکوتاری و اسکوتاری تبدیل شد. چنانکه در برخی از منابع اسکودار به همین نام آمده است (نک: کلیر...، XXIII/1؛ لوئیس، ۱۵۵؛ کرزن، ۷۲۵/۲؛ تاورنیه، ۲۲).

برخی دیگر آن را اسگدار خوانده، می‌گویند که اصل آن از یک واژهٔ فارسی است، به ضم گاف و به معنی منزلگاه، محل تعویض اسب برای چاپارها، اسب چاپارخانه و یا چاپارهایی که به سرعت کیسهٔ نامه‌ها را دست به دست می‌دادند تا زودتر به مقصد برسد و حتیٰ گاهی به کیسهٔ حمل نامه‌ها نیز گفته می‌شد (*برهان قاطع*؛ شوکون، 141؛ لطفی، ۲۷۷) و یا اینکه احتمال دارد در دوران بیزانس این نام از یک کلمهٔ فارسی گرفته شده باشد (ایبجه، 209، حاشیهٔ 68). هدایت در فرهنگ *انجمن آرای ناصری*، اسکدار را به سکون کاف به معنی نامه برمی‌آورد که «در هر منزل برای وی الاغ مهیا باشد» و می‌نویسد اسک به معنی الاغ واژه‌ای ترکی است و اسکدار یعنی الاغ‌دار (ص ۱۰۰) که سرانجام به اسکودار بدل شده است (نک: کاظم قدری، ۲۳۲/۲؛ اولیا چلبی، ۴۶۹/۱؛ لطفی، ۱۱۲).

تاریخ: اسکودار شهری است بسیار کهن که در طول تاریخ همواره محل تاخت و تاز و تسلط اقوام مختلف بوده است. تاریخ پیدایی آن به سدهٔ ۷ ق‌م می‌رسد. در آن زمان سگارها که در کالسدوان (کادی کوی کنونی) سکنیٰ داشتند، در اطراف این محل، کارگاههای کشتی‌سازی ایجاد کردند. در ۴۱۰ ق‌م خروسوپولیس همراه با بیزانتیون و کالسدوان به دست آتنیها فتح شد و آنان بر آن نواحی تسلط یافتند و اطراف این شهر را دیوار کشیدند. سپس بیتینیاییها که از سدهٔ ۷ ق‌م در آنجا زندگی می‌کردند، در ۲۸۰ ق‌م توانستند با تأسیس حکومتی پادشاهی، ادارهٔ شهر خروسوپولیس را به‌دست گیرند و سرانجام در ۷۴ ق‌م رومیان بر آنجا دست یافتند (IA, YA، همانجاها). در دوران امپراتوری بیزانس، خروسوپولیس قصبهٔ کم‌اهمیتی بود. مدتی نیز سربازان بیزانس که بر ضد امپراتور به‌پاخاسته بودند، آنجا را پایگاه خود ساختند. مسلمانان در عصر فتوحات و محاصرهٔ استانبول از اسکودار به عنوان پایگاه استفاده کردند (YA، همانجا). از آن زمان تاکنون قرنهاست که اسکودار میان آسیا و اروپا سر پل مهمی به‌شمار می‌رود («دائرة المعارف ترک»، XXXIII/218).

اولیا چلبی در *سیاحت‌نامهٔ* خود شرح مفصلی دربارهٔ اسکودار دارد که با افسانه‌های سیدبطّال غازی، جنگجوی مسلمان درآمیخته است، او می‌نویسد: «هارون‌الرشید با ۱۵۰ هزار سپاهی از اسکودار گذشت و استانبول را محاصره کرد (۱۹۰ق/۸۰۶م) و پس از آنکه برای مسلمانان محله و قلعه‌ای ساخت، به بغداد بازگشت. سید بطّال ۷ سال در اسکودار خیمه و خرگاه برپا کرد و محافظت مسلمانان را بر عهده گرفت و جنگها کرد و نیز به عمران و آبادانی اسکودار پرداخت و در اطراف آن قراول‌خانه ساخت و تا نزدیک تپه‌های چاملیجا خندق ایجاد کرد» (۴۷۰/۱ - ۴۷۲). اورخان، حکمران عثمانی، پس از فتح بقیهٔ سرزمینهای بیزانس در آناتولی، اسکودار را نیز در ۷۳۹ق/۱۳۳۸م به تصرف خود درآورد و از آن تاریخ به بعد این شهر جزو قلمرو عثمانی شد (شاو، ۴۴/۱؛ EI[1]، همانجا) و پایگاه نیروهای عثمانی برای تسخیر قسطنطنیه گردید و سلطان محمد فاتح از آنجا به عنوان مرکز پشتیبانی لشکریان خود استفاده کرد («دائرة المعارف ترک»، همانجا؛ YA, VI/3889).

پس از فتح استانبول در ۸۵۷ق/۱۴۵۳م، عثمانیها برای اسکودار اهمیت بسیاری قائل شدند و آنجا را از حالت یک قصبهٔ کوچک به صورت بندر و شهری آباد در آوردند، ولی بیشترین توسعه و آبادانی اسکودار در زمان سلطان سلیمان قانونی انجام گرفت (*میدان لاروس*، XII/487؛ اولیاچلبی، ۴۷۱/۱). اسکودار در دوران امپراتوری عثمانی محل توقف، استقبال و بدرقهٔ سفیرانی بود که به شرق، خصوصاً ایران می‌رفتند و یا از آنجا می‌آمدند (IA, XIII/128).

اسکودار در جنگ کریمه (۱۲۶۹-۱۲۷۲ق/۱۸۵۳-۱۸۵۶م) پایگاه نیروهای بریتانیا بود. در آن زمان یک بیمارستان نظامی در نزدیکی پادگان سلیمیه ساخته شد که فلارنس نایتینگیل در آنجا از سربازان مجروح انگلیسی پرستاری می‌کرد و به همین سبب این بیمارستان

---

1. *Türk ansiklopedisi.* 2. Chrysopolis 3. Khryseis 4. Akhillieus 5. Scutarion 6. skytos

مشهور شد (بریتانیکا، میکرو، X/309؛ کلیر، XXIII/1).

اسکودار در زمان اولیا چلبی شامل ۷۰ محلهٔ مسلمان‌نشین، ۱۱ محلهٔ مسیحی و ارمنی‌نشین و یک محلهٔ یهودی‌نشین بوده است. شهر توسط یک روحانی حاکم شرع و ۱۰۰ نفر زیردست وی اداره می‌شد (اولیا چلبی، ۴۷۲/۱). اینکه اسکودار در دوران امپراتوری عثمانی توسعه یافت و جزئی از پایتخت، حتیٰ مکمل آن شد، بی‌گمان به‌سبب گرد آمدن جماعتی از درویشان و صوفیان و ایجاد تکایا در آنجا بود (EI[1], VIII/1054).

مآخذ: اولیا چلبی، محمد، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به‌کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ تاورنیه، *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوتراب نوری، ۱۳۳۶ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شاو، ج. استانفورد، *تاریخ امپراطوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ کاظم قدری، حسین، *تورک لغتی*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ کرزن، جرج، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ لطفی پاشا، *تواریخ آل عثمان*، استانبول، ۱۳۴۱ق؛ لوئیس، برنارد، *استانبول و تمدن امپراطوری عثمانی*، ترجمهٔ ماه ملک بهار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ هدایت، رضاقلی، *فرهنگ انجمن آرای ناصری*، تهران، اسلامیه؛ نیز:

Britannica, 1978; *Collier's Encyclopedia*, New York, 1986; EI[1]; Eyice, S., «İstanbul'un mahalle ve semt adları hakkında bir deneme», *Türkiyat mecmuası*, Istanbul, 1958, vol. XIII; IA; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1961; Şükûn, Z., *Farsça-Türkce lûgat*, Istanbul, 1984; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1984; Xenophon, *Anabasis*, tr. C.L. Brownson, London, 1968; id, *Hellenica*, tr. C.L. Brownson, London, 1968; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

جلال خسروشاهی

اَسْکیا، نام دودمانی مسلمان از تبار صنهاجهٔ بربر که حدود یک سده (۸۹۸-۹۹۹ق/۱۴۹۳-۱۵۹۱م) بر قلمرو پنهاور سنگای در غرب افریقا (سرزمین نیجر و سودان) حکمرانی کردند. پایتخت ایشان، تمبوکتو[1] در مالی کنونی بود.

پیش از ظهور سلسلهٔ اسکیا، سُنّی‌علی فرمانروای سنگای (حک ۸۶۸-۸۹۷ق/۱۴۶۴-۱۴۹۲م) در ۸۷۳ق/۱۴۶۸م تمبوکتو را فتح کرد. او از دین سنتی سنگای بیشتر حمایت می‌کرد. دانشمندان مسلمان از بیم آزار او می‌گریختند؛ جمعی از ایشان از تمبوکتو به مناطق دیگر پناهنده شدند (دیویدسن، ۱۹۳؛ حسن، ۶۷). پس از وفات سنی‌علی، پسرش سنی بارو که در ربیع‌الآخر ۸۹۸/ ژانویهٔ ۱۴۹۳ به فرمانروایی سنگای رسید، از پذیرفتن دین اسلام سرباز زد؛ در این حال، میان او و یکی از سردا ران مسلمان پدرش به نام محمد توره نزاعی درگرفت که بیشتر انگیزه‌های دینی داشت. محمد توره در رجب همان سال پیروز شد و سرزمینهای سنگای را زیر فرمان درآورد و لقب «اسکیا» برخود نهاد (هما‌نجا؛ *بستانی*؛ EI[2], II/977). معنی و منشأ واژهٔ اسکیا به روشنی دانسته نیست. برخی آن را برگرفته از یکی از درجات نظامی سنگای دانسته‌اند (دیویدسن، همانجا؛ نیز نک: مونس، ۱۱۳-۱۱۴). تمبوکتو در مدت حکومت سلسلهٔ اسکیا، به اوج رونق بازرگانی و فرهنگی خود رسید (*بریتانیکا*، ماکرو، نیز EI[1]، ذیل تمبوکتو).

اسکیا محمد برخلاف سنی‌علی، اهل علم را به سوی خود جلب می‌کرد و از دانشمندان طراز اول به عنوان مشاوران دینی و دولتی بهره می‌برد. او تنی چند از شیوخ و فقهای تمبوکتو را به دربار فراخواند و در گسترش اسلام کوشید (*بستانی*). این سیاست او ظاهراً مورد استقبال علمای دین نیز قرار گرفت (ابن مریم، ۲۵۵). با اینهمه، مانند برخی فرمانروایان دیگر از برگذاری جشنها و مراسم غیراسلامی نیز در دربار خویش استقبال می‌کرد (دیویدسن، ۲۵۰-۲۵۱).

محمد در ۹۰۱ق/۱۴۹۶ق به مصر و مکه رفت. در مصر با خلیفهٔ عباسی، دیدار کرد و خلیفه او را جانشین خود در سودان‌خواند (ابن حاج، ۸۹)؛ در آنجا با جلال‌الدین سیوطی نیز ملاقات کرد و عقاید و احکام دین را نزد وی فرا گرفت (همو، ۸۹-۹۰). همچنین شریف مکه به گرمی پذیرای او شد و به وی لقب «خلیفه» بخشید (مونس، ۱۱۴). اسکیا محمد پس از بازگشت از مکه در ۹۰۲ق به سازماندهی امور دولتی و بسیج سپاه پرداخت و برای گسترش اسلام و قلمرو خود به حملات پیاپی به مناطق گوناگون دست زد (حسن، همانجا؛ *بستانی*). او به قبایل موسیٔ در یاتنگا تاخت و گروهی از ایشان را به اسلام درآورد (مونس، همانجا؛ قس: کوک، ۲۴۸، ۲۵۲)؛ با طوارق جنگید و اغادس را نیز اشغال کرد (*بستانی*) و بدین‌سان، فرمانروایی پهناور خویش را که به ۴ مملکت و چند ولایت تقسیم می‌شد، به وجود آورد و بر هر یک از این ولایات کارگزارانی از میان دوستداران خویش و ساکنان مسلمان آن نواحی گماشت (دیویدسن، ۱۹۴).

سیاست سنگاییان مبنی بر سپردن زمام امور به والیان فرمانبردار محلی، به حاکمان مندینکای مالی فرصت داد که استقلال خود را تا اندازهٔ زیادی حفظ کنند، تا آنجا که بزرگ ایشان لقب منسا را برای خود برگزید. چون اسکیا محمد سلطهٔ خویش را بر مالی تقویت کرد، آل منسا در ۱۴۸۱م دست کمک به سوی ترکان عثمانی دراز کردند، اما استمداد آنان ثمری نبخشید (مونس، همانجا). مورخان پرتغالی برآنند که محمد منسا چون از عثمانیها دلسرد شد، به پرتغالیها روی آورد و پرتغالیها از این موقعیت برای تقویت سلطهٔ خود بر افریقای غربی بهره جستند، تا آنجا که سفرایی نیز به آنجا گسیل داشتند (همانجا).

اسکیا محمد در ۹۳۴ق/۱۵۲۸م در ۸۰ سالگی، و در حالی که بینایی خود را از دست داده بود، از حکومت برکنار شد و چند سال بعد نیز درگذشت. آرامگاه او در گائو هنوز پا برجاست (دیویدسن، همانجا).

در دربار محمد نظام برده‌داری رواج داشت و خود او سپاهی از بردگان و اسرای جنگی فراهم آورده بود. وی کشاورزی و صنایع سبک و امور بازرگانی را رونق بخشید و با ساختن سد و استخراج معادن نمک و به کار گماردن یهودیان توات در کار زراعت و کاشت درختان میوه، نیازهای سودانیان را برآورده ساخت (همو، ۱۹۲، ۳۶۷).

مورخان، ویژگیهای شخصی و دستآوردهای سیاسی و اجتماعی

1. Timbuktu, Tombouctou

محمد را ستوده‌اند، از جمله گویند که بسیار فروتن بود و برای رفاه و امنیت مردم سخت تلاش می‌کرد و نسبت به عالمان بخشش بسیار داشت و مالیات اندکی از مردم می‌ستاند (ابن حاج، ۹۰؛ مونس، همانجا).

پس از مرگ محمد بر سر جانشینی وی میان پسرانش اختلاف افتاد و این اختلاف تا مدتی همچنان ادامه داشت. از خاندان او چند تن با لقب اسکیا به فرمانروایی رسیدند، از جمله:

۱. اسکیا موسیٰ (حک ۹۳۴-۹۳۷ق/۱۵۲۸-۱۵۳۱م)، فرزند اسکیا محمد و جانشین او که به سیاست سنی علی بازگشت. میان اسکیا موسیٰ با مدعیان سنگای و دودمان اسکیا جنگهایی درگرفت که تا ظهور اسکیا داوود (۱۵۴۹م) همچنان ادامه داشت. اسکیا موسیٰ به زودی در ۹۳۷ق از قدرت کنار گذاشته شد (دیویدسن، ۱۹۴؛ لاروس بزرگ)؛ اما دانسته نیست که از این زمان تا آغاز حکومت اسکیا اسماعیل، کدام یک از اعضای خاندان اسکیا فرمان می‌راندند.

۲. اسکیا اسماعیل (حک ۹۴۴-۹۴۶ق/۱۵۳۷-۱۵۳۹م).

۳. اسکیا اسحاق اول (حک ۹۴۶-۹۵۶ق/۱۵۳۹-۱۵۴۹م). وی به کشمکشهایی که بر سر جانشینی اسکیا محمد رخ داده بود، پایان داد و امنیت را به مملکت بازگرداند (حسن، ۶۹).

۴. اسکیا داوود (حک ۹۵۶-۹۹۰ق/۱۵۴۹-۱۵۸۲م)، یکی از نیرومندترین فرمانروایان سنگای بود که در برخی منابع او را آخرین سلطان سلسلهٔ اسکیا نیز خوانده‌اند (EI[1]، ذیل تمبوکتو). او نظم را در پادشاهی برقرار ساخت و میان منافع ساکنان شهرها، شهرکها و روستاییان تعادلی ایجاد کرد و با افریقای شمالی روابط حسنه‌ای به‌وجود آورد (دیویدسن، ۲۵۱؛ لاروس بزرگ). اسکیا داوود همچون پیشینیان خویش از آیینها و مراسم غیراسلامی و سنتی در دربار خود حمایت می‌کرد، تا آنجا که هر کس به حضورش می‌رسید، می‌بایست پیش پایش به خاک بیفتد (دیویدسن، همانجا).

۵. اسکیا اسحاق دوم (حک ۹۹۶-۹۹۹ق/۱۵۸۸-۱۵۹۱م). دورهٔ حکومت او با فروپاشی فرمانروایی اسکیاها به دست مراکشیان همراه است. در ۹۹۸ق، پادشاه مراکش، احمد المنصور به بهانهٔ اتحاد مسلمانان و دست‌یابی به ثروت فراوان سودان برای تقویت سپاه مسلمین، سپاهی به فرماندهی یک اسپانیایی به نام خودار راهی سودان کرد. این سپاه در نبردی در تونديبی (نزدیک گائو)، سپاه سنگای به سرکردگی اسکیا اسحاق دوم را شکست داد. اسکیا اسحاق از میدان نبرد به سوی نیل گریخت و پس از عبور از آن، در حالی که از سوی مراکشیان تعقیب می‌شد، درگذشت. با مرگ او، سودان به قلمرو پادشاهی مراکش منضم شد (ابن حاج، ۹۰-۹۶؛ دیویدسن، ۳۵۳-۳۵۴).

مآخذ: ابن حاج، محمدصغیر، *نزهة الحادی باخبار ملوک القرن الحادی*، رباط، مکتبة‌الطالب؛ ابن مریم، محمد، *البستان فی ذکر الاولیاء و العلماء بتلمسان*، الجزایر، ۱۳۲۶ق/ ۱۹۰۸م؛ بستانی؛ حسن، ابراهیم حسن، *انتشار الاسلام و العروبة*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ دیویدسن، بزیل، *افریقا، تاریخ یک قاره*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ کورک، ژوزف، *مسلمانان افریقا*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ مونس، حسین، *الاسلام الفاتح*، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ نیز:
Britannica, 1978; EI[1]; EI[2]; *Grand Larousse*.

کیانوش صدیق

اِسکی شَهر، نام استان و شهر مرکز آن در شمال غربی آناتولی داخلی در کشور ترکیه.

نام گذاری: اسکی شهر، مرکز استان، در ناحیه‌ای قرار دارد که در گذشته‌های دور دوریلایون[1] نام داشت و شهری در قلمرو دولت فریگیه بود (*پاولی*، X/1577؛ استرابن، V/505؛ اومار، I/100). بنای شهر را به دوریلئوس[2] ارتریایی[3] در سدهٔ ۶ ق م نسبت داده‌اند (YA,IV/2830;IA,IV/384). این نام در آثار مورخان وجغرافیانگاران یونانی ورومی به صورت دوریلائوم[4] (استرابن، همانجا؛ دیودروس، X/431) آمده است که در دورهٔ هلنی، رومی و بیزانسی، دوریلئو[5] و دوریلائیون[6] (YA، همانجا) نیز نامیده می‌شده است. نام این شهر در آثار پلینیوس (پلینی)، بطلمیوس و دیگر جغرافیانگاران جهان باستان نیز به همین صورتها مندرج است (*پاولی*، همانجا؛ تکسیه، ۳۴۴/۲). در آثار مورخان و جغرافیا نگاران اسلامی از آن به صورت دَرَوْلیه یاد شده است (بلاذری، ۱۶۴؛ ابن‌خردادبه، ۱۰۳؛ یاقوت، ۵۷۱/۲؛ ادریسی، ۸۰۹/۲؛ عبدالمؤمن، ۵۲۵/۲). برخی مورخان عرب این شهر را آذرولیه (طبری، ۴۳۹/۶، ۱۴۲/۸؛ ابن اثیر، ۵۳۵/۴)، أدرَولیه (یعقوبی، ۲۹۲/۲)، آزولیه (خلیفه، ۴۹۳/۲) و أردَولیه (ابن خلدون، ۸۹/۳) نیز نوشته‌اند.

این شهر در جنگهای مختلف به ویژه در دوران اسلامی بارها ویران، و سپس تجدید بنا شده است (نک: پیشینهٔ تاریخی در همین مقاله). گویند آنگاه که سلاجقهٔ روم (آسیای صغیر) بر این منطقه چیره شدند، به سبب خرابه‌های دوریلایون آنجا را إسکی شهر ــ یعنی شهر کهنه ــ نامیدند (IA, YA، همانجاها). به روایتی دیگر، عثمان، بنیان‌گذار خاندان عثمانی آنجا را اسکی شهر نامیده است («دائرة المعارف ترک[7]»، YA:XV/419، همانجا).

موقعیت جغرافیایی و چهرهٔ طبیعی: استان اسکی شهر در ۲۹° و ۵۸′ تا ۳۲° و ۴′ طول شرقی و ۳۹° و ۶′ تا ۴۰° و ۹′ عرض شمالی واقع شده، و مساحت آن ۱۳٬۶۵۳ کمـ۲، و ارتفاع آن از سطح دریا ۷۹۲ متر است (همان، IV/2815). این استان از جنوب به استان افیون قره حصار، از جنوب شرقی به قونیه، از مشرق به آنکارا، از شمال غربی به استان بولو و از سمت غرب به بیله‌جیک و کوتاهیه محدود است (همانجا). شهرستانهای تابع استان اسکی شهر اینهاست: چیفتلر، محمودیه، میخالجیک، ساری‌جه‌کایا، سیدغازی و سیوُری‌حصار (همان، IV/2814).

اسکی شهر، مرکز استان، در دشت وسیعی که به همین نام معروف است، در کنار رود پُرسوق (IA, IV/384؛ «دائرة المعارف ترک»،

1. Dorylaion 2. Doryleos 3. Eretria 4. Dorylaeum 5. Dorileo 6. Dorylaeion 7. *Türk*...

XV/420) واقع شده است. مهم‌ترین بلندیهای استان اینهاست: بُزداغ در جهت غربی ـ شرقی، و سون دوکن با ارتفاع ۱٬۸۱۸ متر در همان امتداد؛ سیوری حصار که قلهٔ آن به نام چال داغ با ارتفاع ۱٬۶۹۰ متر در راستای جنوب شرقی ـ شمال غربی، و بلندترین کوه استان به نام ترکمن داغ با ارتفاع ۱٬۸۲۵ متر (2816 ـ YA,IV/2815، جدول شم 2). ۲۱/۸٪ از مساحت استان را کوهها، ۲۵/۸٪ جلگه‌ها، ۵۱/۸٪ آن را فلات و ۰/۶٪ آن را مراتع تشکیل می‌دهند (همان، IV/2815، نمودار شم1).

بزرگ‌ترین رود استان، سکاریا، و شاخهٔ مهم آن پرسوق است که پس از پیوستن آن به ساری‌سو، هر دو به سکاریا می‌ریزند (همان، IV/2817-2818). رودخانهٔ پرسوق و گاه ساری‌سو طغیان می‌کنند و باعث خسارات بسیار در محلات مختلف شهر می‌شوند («دائرة المعارف ترک»، همانجا). بزرگ‌ترین طغیان در ۵ مارس ۱۹۵۰ روی داد که محله‌های واقع در بخش شمالی و مرکزی آن تماماً ویران شد و بعدها محله‌های جدیدی برای آسیب دیدگان ساختند («دائرةالمعارف دیانت...[1]»، XI/401).

هر چند این ناحیه نقطهٔ گذر میان اقلیمهای آناتولی غربی و مرکزی است، امّا به سبب محصور بودن در میان کوهها، شرایط اقلیمی مدیترانه‌ای و نیز دریای سیاه در آن نفوذ چندانی ندارند و آب و هوای آن قاره‌ای است. تابستانها گرم و خشک، و زمستانها سرد است. فصلهای بهار و پاییز آن کوتاه است. حداقل دمای آن به °۱۲- سانتی‌گراد می‌رسد. دمای متوسط سالانه °۱۰/۹ سانتی‌گراد است. متوسط بارندگی سالانه ۳۷۳/۶ میلی‌متر است. جالب توجه است که روزهای یخبندان از شهریور تا اردیبهشت دیده می‌شود (YA, IV/2824؛ «دائرةالمعارف ترک»، XV/420).

استان اسکی شهر از نظر پوشش گیاهی فقیر است و از آنجا که بخشی از آن در آناتولی داخلی و بخشی دیگر در آناتولی غربی واقع شده است، پوشش گیاهی هر دو منطقه را جنگل و استپ تشکیل می‌دهد. در بخشی که در محدودهٔ آناتولی غربی واقع است، جنگلهای کاج و صنوبر و در محدودهٔ آناتولی داخلی به سبب بارش کم پوششهای استپی مانند خار و خارشتر دیده می‌شود (YA,IV/2824-2825).

اسکی شهر از دیدگاه زمین‌شناسی به دورهٔ اول مربوط است و از نظر کانیها نیز یکی از نواحی غنی ترکیه است. از معادن آنجا، منیزیت، پرلیت و منگنز، همچنین مواد اولیهٔ سیمان را می‌توان نام برد (همان، IV/2820-2821). اما اشتهار عمدهٔ اسکی شهر به داشتن سنگ سیلیکات منیزیوم است. از آنجا که اسکی شهر تنها ناحیه‌ای در جهان است که این ماده در آنجا فراوان است، به همین سبب، این سنگ به سنگ اسکی شهر معروف است. این سنگ اگرچه هنگام استخراج بسیار نرم است، ولی پس از مدتی رطوبت خود را از دست می‌دهد و به مادهٔ سختی تبدیل می‌شود (همان، IV/2822).

اسکی شهر به داشتن آبهای معدنی و گرم نیز شهرت دارد، چنانکه در طول تاریخ پادشاهان سلسله‌های مختلف برای استراحت به آنجا می‌رفته‌اند (IA, IV/384؛ «دائرة المعارف ترک»، XV/419).

جمعیت: برابر سرشماری عمومی ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش، جمعیت استان اسکی‌شهر ۶۴۱٬۰۵۷ نفر بوده است که از این میان ۴۷۷٬۴۳۶ نفر در شهرها و ۱۶۳٬۶۲۱ نفر در بخشهای کوچک و روستاها زندگی می‌کردند. طبق همین سرشماری، جمعیت مرکز استان ۴۱۳٬۰۸۲ نفر بوده است («آمار...[2]»، 28) که در رده‌بندی شهرهای ترکیه از نظر جمعیت دهمین شهر به شمار می‌آمده، و استان اسکی شهر سی و یکمین استان از ۷۳ استان کشور ترکیه است (همان، 7). حدود ۶۳/۲٪ از جمعیت فعال استان، در کارهای غیرصنعتی اشتغال دارند (YA,IV/2852).

اقتصاد و حمل و نقل: اسکی شهر در طول تاریخ خود به سبب داشتن آبهای معدنی و نیز قرار گرفتن بر سر راههای مهم، یکی از شهرهای فعال از نظر اقتصادی بوده است. چنانکه امروز نیز یکی از مراکز و استانهای مهم ترکیه از نظر اقتصادی و کشاورزی به شمار می‌آید. این استان پس از استان آنکارا مهم‌ترین استان آناتولی داخلی است و از دیدگاههای مختلف کمکهای بسیاری به استانهای همجوار خود می‌رساند. بیشترین فرآوردهٔ کشاورزی در اسکی شهر، غلات و چغندر قند است. در سالهای اخیر با توسعهٔ کشاورزی مکانیزه، فعالیت در بخش کشاورزی به طور چشم‌گیری افزایش یافته است (همان، IV/2855). پابه‌پای کشاورزی، دامداری نیز رونق دارد، چنانکه ۳۰٪ از درآمد حاصل از کشاورزی از طریق دامداری به دست می‌آید (همان، IV/2869).

اسکی شهر از نظر صنعتی نیز از پیشرفته‌ترین استانهای ترکیه است؛ پس از آنکه در ۱۹۲۵م به استان تبدیل شد، به سرعت از نظر صنعتی پیشرفت کرد («دائرةالمعارف دیانت»، XI/401). مهم‌ترین صنایع آن اینهاست: لوکوموتیوسازی که قدیم‌ترین شاخهٔ صنعتی در این شهر است و در ۱۸۹۴م به هنگام کشیدن راه‌آهن برلین ـ بغداد تأسیس شده است (YA, IV/2851, 2874, 2878)؛ کارخانهٔ تولید قند اسکی شهر که در ۱۹۳۳م تأسیس شد (کوجاتورک، 543)، نخستین کارخانهٔ تولید قند در ترکیه است (YA,IV/2873-2874)؛ کارخانه‌های هواپیماسازی، ماشین سازی، صنایع غذایی، سیمان و جز آن (همان، IV/2877؛ «دائرةالمعارف ترک»، XV/421) نیز در این شهر دایر است.

اسکی شهر از زمانهای کهن محل تلاقی راههای مهم بوده است؛ چنانکه راههای اصلی روم در این محل به هم می‌پیوست و آنگاه به ۴ رشته تقسیم شده، به سوی شهرهای ازمیت، ازمیر، آنکارا و قونیه در ۴ جهت شمال، غرب، شرق و جنوب امتداد می‌یافت. امروز نیز اسکی شهر بر سر راههای اصلی که آناتولی داخلی را به ناحیهٔ مرمره مربوط می‌کند، قرار دارد. این شهر به وسیلهٔ راه‌آهن نیز به استانبول، ازمیر، و از طریق آنکارا به آناتولی داخلی و شرقی و همچنین از طریق قونیه به

1. *Türkiye...* 2. *Census...*

آدانا مربوط است (همان، XV/422).

پس از کشاورزی و صنعت، بازرگانی سومین زمینهٔ فعالیت اقتصادی در اسکی شهر است. مراکز بازرگانی و کار عموماً در شمال شهر، و بخش بازار در جنوب آن قرار دارد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

مراکز فرهنگی: اسکی شهر از نظر فرهنگی نیز یکی از مراکز دانشگاهی ترکیه است. دانشگاه آناتولی که در ۱۹۷۳م و دانشگاه عثمان غازی که در ۱۹۹۳م افتتاح شده است، هر دو از دانشگاههای معتبر ترکیه به شمار می‌آیند. اسکی شهر یکی از ۴ شهر ترکیه است که بیش از دو دانشگاه دارند. طبق برآورد سازمان امور دینی ترکیه، در ۱۹۹۲م در استان اسکی‌شهر ۶۷۶ مسجد وجود داشت که ۱۴۴ باب آن در مرکز استان واقع بود (همان، XI/402).

پیشینهٔ تاریخی: تاریخ اسکی شهر با تاریخ ناحیهٔ دوریلایون درهم آمیخته است و باید به عنوان یک واحد جغرافیایی مطالعه شود. کاوشها و پژوهشهای علمی در منطقهٔ اسکی شهر نشان می‌دهد که این ناحیه از دوران دیرینه سنگی مسکون بوده است. نخستین مسکن انسانی در اطراف (۳ کیلومتری) این شهر قرار داشته است (YA, IV/2830). وجود ذخایر غنی معدنی نظیر قلع و نقره («دائرة‌المعارف دیانت»، XI/398) از یک سو، و منابع غنی آب («دائرة المعارف ترک»، XV/419) از سوی دیگر، از هزارهٔ ۴ ق‌م این ناحیه را به منطقه‌ای جالب و جاذب تبدیل کرده است. وجود دست افزارهایی از سنگ چخماق در محل نشان می‌دهد که این ناحیه از هزارهٔ ۴ ق م مسکون بوده است («دائرة المعارف دیانت»، YA، همانجاها). جالب توجه است که اسکی شهر در مرز میان دو فرهنگ متفاوت اژه‌ای در غرب، و آناتولی در شرق (مرز میان فریگیه و بیتینیه) واقع شده است (همانجا). در فاصلهٔ هزارهٔ ۴ ق م تا هزارهٔ ۲ ق م بازرگانان آشوری با این منطقه ارتباط داشتند؛ آنان پارچه، پشم و فرآورده‌های کشاورزی آورده، در مقابل نقره به کشور خود می‌بردند. این روند تا حدود سدهٔ ۱۹ ق م، یعنی آغاز دوران تاریخی که با تشکیل دولت حتّی آغاز می‌شود، ادامه داشته است (همان، IV/2832). آگاهی دربارهٔ تاریخ اسکی شهر در روزگار حتیها بسیار اندک است و می‌توان گفت که اسکی شهر در منطقهٔ نفوذ اصلی فرهنگی حتیها نبوده است و فقط بقایایی پراکنده از نشانه‌های تمدن حتی در اینجا دیده می‌شود (همانجا).

پس از حتیها، اسکی‌شهر در قلمرو فریگیها که از قدرتمندترین دولتهای آناتولی بود (اومار، I/99)، قرار گرفت؛ چنانکه به شهری فریگی معروف گردید (همانجا؛ *پاولی*، X/1577؛ استرابن، V/505). در دوران حاکمیت فریگیها که تا سدهٔ ۷ ق م ادامه داشت، منطقه اسکی‌شهر روبه‌توسعه نهاد («دائرة‌المعارف‌دیانت»، همانجا). دوران‌فرمانروایی فریگیها با حملهٔ کیمریها در ۶۷۶ ق‌م به سر رسید (YA,IV/2833). آنگاه اسکی شهر به حاکمیت لیدیاییها درآمد. نهضت شهرنشینی و بازرگانی که با لیدیاییها آغاز شده بود، منطقه را تحت تأثیر قرار داد و این شهر نیز رو به توسعه نهاد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). در روزگار حاکمیت روم و بیزانس اسکی شهر (دوریلایون) بر سر راه استانبول ـ سوریه قرار داشت و محل گذر بود. این شهر از سدهٔ ۶ م به هنگام توسعهٔ فعالیتهای بازرگانی اهمیت ویژه‌ای پیدا کرد (همان، XI/398).

در جریان فتوحات مسلمانان، دوریلایون محل تجمع سپاه بوده است (ابن خردادبه، ۱۱۳). به نوشتهٔ بلاذری، معاویه در ۳۱ ق/۶۵۲م برای تصرف مصیصه به درولیه آمد و از آنجا به انطاکیه رفت (ص ۱۶۴-۱۶۵).

پس از اعراب قبایل ترک بدانجا هجوم بردند. سلیمان‌شاه بن قتلمش از طرف الب ارسلان سلجوقی برای محافظت از سرحدات سلجوقی به آناتولی فرستاده شد. وی که مؤسس سلسلهٔ سلجوقیان آسیای صغیر بود، در صدد گسترش منطقهٔ نفوذ خود برآمد و ازنیق را به پایتختی برگزید. سرداران او درولیه را که از این به بعد اسکی شهر نامیده شد، به تصرف خود درآوردند (YA, IV/2835؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا). شکست سلجوقیان در نخستین پیکار صلیبی، راه آسیای صغیر را بر مسیحیان گشود (رانسیمان، 143) و حملهٔ ترکها به اروپا را دو سده به عقب انداخت (حتی، ۸۰۸). نیروهای صلیبی برای رفع خستگی و تجدید قوا دو روز در اسکی‌شهر ماندند و سپس به سوی شرق حرکت کردند (رانسیمان، 144). در پی آن ادارهٔ امور اسکی شهر از دست سلجوقیان خارج شد و بار دیگر به دست دولت بیزانس افتاد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

هنگامی که قلیچ ارسلان دوم کشورش را میان فرزندانش تقسیم کرد، حکومت اسکی شهر به محیی‌الدین مسعود رسید. اسکی شهر، به رغم اینکه در مدت فرمانروایی سلجوقیان از طریق بازرگانی ثروت بسیاری کسب کرد، اما از آنجا که در خط مرزی واقع شده بود، توسعهٔ چندانی نیافت (YA,IV/2835؛ «مختصر...»، ۵؛ مشکور، ۹۱).

با حملهٔ مغولان به آناتولی حکومت اسکی‌شهر و توابع آن به نورالدین جاجا یکی از سرداران مغول واگذار شد (آق‌سرایی، ۳۳، ۴۵، ۷۵). وی در اسکی شهر مسجدی بنا کرد و موقوفاتی را نیز برای تأمین هزینهٔ آن تعیین نمود. وی همچنین در آبادی اسکی شهر کوشید («دائرة المعارف دیانت»، XI/399). در همین اوان، فشار مغولان و فرمانروایان سلجوقی بر مردم، شورشهایی را پدید آورد که قیام مردم اسکی شهر و افیون قره‌حصار به رهبری شخصی به نام احمد از آن جمله است (YA,IV/2837).

با ضعیف شدن دولت سلجوقی آسیای صغیر، هر یک از امیران تابع آن در قلمرو خود اعلان استقلال کردند، چنانکه ۱۲ امیرنشین کوچک به وجود آمد (راسم، ۱/۱۱-۱۲؛ مراد، ۲۱/۱). در این میان عثمانیها نیز به رهبری عثمان غازی که ادارهٔ ناحیهٔ اسکی‌شهر و سُگود را از دورهٔ ارطغرل در دست داشتند، برخی نواحی از جمله اینه‌گول و قره‌جه‌حصار را تصرف کردند. سلطان سلجوقی علاءالدین کیقباد بن فرامرز نیز طی

فرمانی، و با فرستادن طبل، کمر و شمشیر، ادارهٔ اسکی شهر و نواحی پیرامون آن توسط آنها را به‌رسمیت شناخت (فریدون بک، ۱/۵۶-۵۸؛ سعدالدین، ۱/۱۷-۱۸؛ قره چلبی‌زاده، ۳۳۹). عثمان غازی پس از این موفقیت، خطبهٔ جمعه را در قره‌جه حصار، و خطبهٔ عید را در اسکی شهر خواند (عاشق پاشازاده، ۱۸). طبق یک سنت قدیمی اوغوزان، عثمان غازی نواحی تحت فرمان خود را به تیول برادران، فرزندان و هم رزمانش داد که اسکی‌شهر به برادرش گوندوز واگذار شد (اوزون چارشیلی، I/108). به این ترتیب، اسکی‌شهر و نواحی اطراف آن خاستگاه خاندان عثمانی، و نخستین بخش از قلمرو دولت عثمانی محسوب می‌شود (مراد، همانجا).

پس از عثمان غازی در زمان سلطنت اورخان، اسکی شهر به تصرف امیر قرامان درآمد. مراد اول پس از تصرف آنکارا، اسکی شهر را از قرمانیان باز پس گرفت (YA، همانجا). پس از جنگ آنکارا و اسارت ایلدرم بایزید توسط تیمور در جریان اختلاف فرزندان بایزید بر سر جانشینی (هامر پورگشتال، ۱/۳۰۹ به بعد)، اسکی شهر به ادارهٔ عیسیٰ چلبی، فرزند بایزید، درآمد («دائرة المعارف ترک»، XV/426). آنگاه که محمد چلبی، محمد اول، موفق شد رقیبان را از میان برداشته، سلطنت عثمانی را بلامعارض تصاحب نماید، اسکی شهر نیز به فرمان سلطان درآمد (YA، همانجا). این وضع در تمام ادوار تاریخ عثمانی ادامه داشت و بر حسب تقسیمات کشوری عثمانی، گاه به گاه به یکی از ایالات منضم می‌شد. از جمله گاه جزئی از ایالت خداوندگار و سنجاق کوتاهیه (حاجی خلیفه، ۶۴۲؛ سامی، ۲/۹۳۷-۹۳۸)، و زمانی جزء بیگلربیگی آناتولی به مرکزیت کوتاهیه («دائرة المعارف ترک»، همانجا) شمرده می‌شد.

اسکی شهر در لشکرکشیهای عثمانیها به شرق یکی از نقاط تجمع سپاه بوده‌است. چنانکه در لشکرکشی سلیمان قانونی به ایران در ۹۴۲ق/۱۵۳۵م که در تاریخ عثمانی به «سفر عراقین» معروف است، این شهر یکی از توقف‌گاههای سپاه بود. نصوح مطراقچی مؤلف کتاب *بیان منازل سفر عراقین* که همراه اردوی عثمانی بوده، نقشهٔ آنجا را به صورت رنگی و مینیاتور ترسیم کرده است (نک: گ 109 b).

بحران اقتصادی سدهٔ ۱۱ق/۱۷م که سراسر امپراتوری عثمانی را فرا گرفته بود، اسکی شهر را نیز تحت تأثیر قرار داد. روستاییان کشت و کار را رها کرده، به دزدی و راهزنی پرداختند. همچنین در قیام جلالیها اسکی شهر مدتی از سوی شورشیان به رهبری حسن جلالی اشغال شد (YA, IV/2838). به هنگام لشکرکشی مراد چهارم به بغداد در ۱۰۴۷ق/۱۶۳۷م، هنگامی که وی به اسکی‌شهر رسید، خبر یافت درویشی که خود را مهدی خوانده است، در این شهر و اطراف آن بسیاری را دور خود جمع کرده، خراج می‌طلبد. به امر سلطان وی را با ۱۲ نفر از یارانش دستگیر کرده، به مجازات رساندند (هامر پورگشتال، ۳/۲۰۲۲-۲۰۲۳). گفتنی است که اسکی شهر و اطراف آن یکی از مراکز مهم اخیگری (نک: ه د، اخی) بوده است (اوزون چارشیلی، I/105).

در سدهٔ ۱۹م با فزونی گرفتن مهاجرت از کریمه، قفقاز، روم ایلی و بلغارستان به این ناحیه، چهرهٔ شهر دگرگون شد، چنانکه در ۱۲۷۹ق/۱۸۶۲م چرکسها و ابخازها به این منطقه آمدند و پس از مدتی ۱۰ روستای تاتارنشین در اطراف شهر پدید آمد. گذشته از مسلمانان، پیروان دیگر مذاهب مانند ارتدکس، ارمنی و یهودی در این شهر می‌زیستند که هر کدام مدارس مخصوص خود داشتند. سیل این مهاجرت تا پایان جنگهای بالکان در ۱۹۱۲م ادامه داشت. مهاجران بیشتر زمینهای اوقافی و خالصه را در اختیار داشتند و در آنجا به کار می‌پرداختند (YA, IV/2840؛ «دائرة المعارف دیانت»، XI/400).

پس از پایان جنگ جهانی اول در ۱۹۱۸م، در پی شکست و تجزیهٔ امپراتوری عثمانی، اسکی شهر که نسبتاً بزرگ و پرجمعیت بود، در ۲۳ ژانویهٔ ۱۹۱۹م/۳ بهمن ۱۲۹۷ش توسط نیروهای انگلیسی اشغال شد (همانجا؛ YA, IV/2841). آنان ایستگاه راه‌آهن را در اختیار خود گرفتند. در این زمان اسکی شهر از موقعیت ویژه‌ای برخوردار بود؛ چنانکه می‌خواستند آنجا را پایتخت قرار دهند (همانجاها). فشار نیروهای انگلیسی بر مردم، توقیف افسران ترک و اقداماتی از این دست، کنگرهٔ سیواس را به اخذ تصمیم در این باره وادار ساخت. برابر تصمیم این کنگره عملیات نظامی بر ضد اشغال اسکی‌شهر، به فرماندهی علی فؤاد پاشا آغاز شد. نیروهای تحت امر مجلس ترکیه نیز از سوی دیگر به کمک نیروهای فؤاد پاشا شتافتند. سرانجام، انگلیسیها در ۲۰ مارس ۱۹۲۰م/۲۹ اسفند ۱۲۹۸ش اسکی‌شهر را تخلیه، و به سوی ازمیت عقب‌نشینی کردند (YA, IV/2842؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

در مهٔ ۱۹۲۰، در داخل «قوای ملیه» تشکیلاتی نیمه مخفی به نام «جمعیت سبز» به وجود آمد. هدف اصلی آن تشکیل ارتشی جدید از افسران عثمانی و ارتباط با اعضای اتحاد و ترقی بود که در روسیه با جریانهای سوسیالیستهای اسلامی همکاری داشتند. آنان در جریان مبارزه با امپریالیزم و سرمایه‌داری، از اسلام و ملی‌گرایی طرفداری می‌کردند. اسکی شهر یکی از مراکز مهم فعالیت این جمعیت بود، چنانکه روزنامهٔ *ینی دنیا* ارگان این جمعیت در این شهر منتشر می‌گردید (YA، همانجا). در این شهر فعالیتهای بلشویکی نیزدیده می‌شد (سونیل، II/44).

پس از تخلیهٔ اسکی شهر از سوی نیروهای انگلیسی، ارتش یونان به آناتولی هجوم آورد (بروکلمان، ۶۱۱). در پی حملهٔ یونانیها، جبههٔ غرب توسط قوای ملی باز شد و اسکی شهر را به عنوان قرارگاه برگزیدند (YA, IV/2843؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا). یونانیها پیش روی به سوی اسکی شهر را ادامه دادند (کوجاتورک، 269). نیروهای ترک پس از شکست عقب نشینی کردند و سرانجام، اسکی شهر در ژوئیهٔ ۱۹۲۰ به تصرف ارتش یونان درآمد (همانجاها). یونانیها قرارگاه خود را در این شهر مستقر ساختند. کنستانتین پادشاه یونان همراه وزیران و فرماندهان نظامی به اسکی‌شهر آمد و به پیش روی و ادامهٔ جنگ تأکید

کرد. در پی مخالفت فرمانده نظامی با ادامهٔ عملیات، پادشاه شخصاً فرماندهی را بر عهده گرفت. در این جنگ که در تاریخ ترکیه به نبرد سکاریا معروف است، نیروهای ترک یونانیها را شکست دادند (YA, IV/2844) و سرانجام اسکی شهر پس از ۱۳ ماه در ۲ سپتامبر ۱۹۲۲م/۱۱ شهریور ۱۳۰۰ش از اشغال یونانیها درآمد (کوجاتورک، 338) و به این ترتیب دوران جدیدی در تاریخ این شهر آغاز شد و روز ۲ سپتامبر به عنوان روز آزادی اسکی شهر، طی مراسمی جشن گرفته می‌شود.

اسکی شهر که در سالهای جنگ و اشغال از سوی یونانیها، تخریب شده، و مراکز تجاری آن به آتش کشیده شده بود، پس از آنکه در ۱۹۲۵م به یکی از استانهای ترکیه تبدیل شد، به سرعت رو به توسعه نهاد و محله‌های جدیدباساختمانهایی نو به‌وجودآمد («دائرةالمعارف‌دیانت»، XI/401-402).

اسکی شهر از دیدگاه جهانگردان: اولیا چلبی، جهانگرد سدهٔ ۱۱ق/۱۷م بنای آنجا را به سام نسبت داده، گوید که قلعهٔ آن را فرمانروای بورسه ساخته است. وی همچنین باغها و بستانهای آنجا، آبهای گرم و معدنی و خواص آنها را وصف کرده است (۳/۱۲-۱۳). حاجی خلیفه مورخ و سیاح دیگر این قرن آنجا را جزو ایالت خداوندگار ذکر کرده، گوید که در دو محل از آنجا نماز جمعه خوانده می‌شد. وی از بازار، آبهای معدنی، تجارتخانه‌های آنجا یاد کرده است. همچنین به نوشتهٔ او آرامگاه شیخ اده‌بالی، پدر زن عثمان غازی، و شهاب الدین سهروردی در آنجا قرار دارد (ص ۶۴۲). سیاح دیگر سدهٔ ۱۷م به نام ژوون دو روشفر[1] در ۱۰۸۱ق/۱۶۷۰م از اسکی شهر با عنوان شهری کوچک با میوه و محصول فراوان، بازار، حمام و اشیاء تزیینی یاد می‌کند (نک: تکسیه، ۳۴۵/۲). شارل تکسیه، سیاح سدهٔ ۱۹م نیز از معروفیت آبهای گرم، مساجد، محلات مسکونی و نیز سنگ کف دریا که تنها در آنجا یافت می‌شود، به تفصیل سخن گفته است (۳۴۴/۲-۳۴۶).

آثار تاریخی: اگرچه اسکی شهر به سبب شرایط مساعد از دیرباز مسکن و محل زندگی انسانها بوده، اما آثار چندانی از دوران کهن در آن برجای نمانده است. در کاوشهای باستان‌شناختی در ناحیهٔ میداس آثار اندکی از دورهٔ فریگیها و رومیها در تپهٔ باستانی حمیدیه به دست آمده است (YA, IV/2924-2925). همچنین بقایای قلعه‌ای از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۲م مربوط به حاکمیت روم شرقی در ۵ کیلومتری اسکی شهر در قره‌جه حصار دیده می‌شود (همان، IV/2926).

از آثار دوران اسلامی آنچه بر جای مانده، اینهاست: مسجد علاءالدین کیقباد اول که در سدهٔ ۶ق/۱۲م ساخته شده است. این مسجد که در مرکز شهر قرار دارد، چندین بار بازسازی شده، و ویژگی معماری اصیل خود را تا حدودی از دست داده است. این محل از ۱۹۴۶ تا ۱۹۵۰م موزه بوده است (همان، IV/2925). مجموعهٔ قورشونلو، شامل مسجد، مدرسه، کاروانسرا و مهمانسراست که در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م در زمان سلطان سلیمان توسط مصطفی پاشا معروف به چوبان ساخته شده است. همچنین آرامگاه شیخ اده‌بالی نیز از آثار تاریخی اسکی شهر به شمار می‌روند (نک: همان، IV/2925-2928).

مآخذ: آق سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۸م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، *تاریخ*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اولیا چلبی، محمد، *سیاحت نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ ملل و دول اسلامی*، ترجمهٔ هادی جزایری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، لیدن، ۱۸۶۳م؛ تکسیه، شارل، *کوچوک آسیا*، ترجمهٔ علی سعاد، استانبول، ۱۳۳۹ق؛ حاجی خلیفه، *جهان نما*، استانبول، ۱۱۳۵ق؛ حتی، فیلیپ خلیل، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ راسم، احمد، *عثمانلی تاریخی*، استانبول، ۱۳۲۶-۱۳۲۸ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ طبری، *تاریخ*؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، *مراصد الاطلاع*، بیروت، ۱۹۵۴م؛ فریدون بک، احمد، *منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۴ق؛ قره چلبی‌زاده، عبدالعزیز، *روضة الابرار*، بولاق، ۱۲۴۸ق؛ «مختصر سلجوق‌نامهٔ ابن بی‌بی»، *اخبار سلاجقهٔ روم*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مراد، محمد، *تاریخ ابوالفاروق*، به کوشش طه‌زاده عمر فاروق، استانبول، ۱۳۲۵ق؛ مشکور، محمدجواد، *اخبار سلاجقهٔ روم*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Diodorus, *Bibliothica historica*, tr. R. M. Geer, London, 1971; IA; Kocatürk, U., *Atatürk ve Türkiye cumhuriyeti tarihi kronolojisi, 1918 - 1938*, Ankara, 1983; Naṣūḥü's- Silāḥī (Maṭrāḳçı), *Beyān- i menāzil-i sefer-i Irākeyn, ed.* Yurdaydın, Ankara, 1976; *Pauly*; Runciman, S., *Haçlı seferleri tarihi*, tr. F. Işıltan, Ankara, 1986; Sonyel, S.R., *Türk kurtuluş şavası ve dış politika*, Ankara, 1986; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1961; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Ankara, 1995; Umar, B., *Türkiye halkının ilkçağ tarihi*, 1982; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982; YA.

علی‌اکبر دیانت

اِسلام، یکی از ادیان توحیدی که از حدود ۶۱۰ م به وسیلهٔ حضرت محمد(ص)، در مکه تبلیغ گردید و با گسترشی سریع و چشمگیر، در فاصله‌ای کمتر از نیم قرن، دین غالب بر بخش وسیعی از آسیا و افریقا گشت. پیروان این دین مسلم یا مسلمان خوانده می‌شوند.

اسلام در لغت به معنای انقیاد و گردن نهادن به حکم است و در کاربرد دینی آن، اشاره به تسلیم در برابر فرمان و حکم الٰهی است (مثلاً بقره/۲/۱۱۲، ۱۲۸).

بنابر آیات قرآنی که اصیل‌ترین منبع شناخت دین اسلام است، این دین به هیچ روی میان پیامبران الٰهی جدایی قائل نیست (بقره/۲/۱۳۶)، بلکه در بیان *قرآن*، همهٔ پیامبران مبلّغ دینی واحد با صورتهای گوناگون بوده‌اند که همان دین اسلام بوده، و تعلیم مشترک آن تسلیم در برابر فرمان خداوند یکتاست. بر این پایه، گاه در *قرآن کریم*، از اسلام همان دین مشترک توحیدی یا به تعبیری دیگر «دین الله» اراده شده است که

1. J. de Rochfort

همهٔ انبیاء مبلغ آنند و دینی جز آن نزد خداوند پذیرفته نیست (نک: آل عمران/۱۹/۳، ۸۳، ۸۵؛ مائده/۴۴/۵) و والاترین نمونهٔ آن دینی است تکمیل کنندهٔ ادیان پیشین الٰهی که حضرت محمد(ص) به تبلیغ آن مبعوث شده، و در طول ۲۳ سال به ادای این رسالت اهتمام نموده است (نک: مائده/۳/۵).

رابطهٔ انسان با دین الٰهی در واژگان قرآن با تعابیری مختلف بیان شده است، اما از اشاره‌ای قرآنی (حجرات/۱۴/۴۹) چنین برمی‌آید که اسلام آوردن، مرحله‌ای آغازین در پذیرش دین الٰهی است و لزوماً با ایمانی راسخ در قلب همراه نیست. همین نکته موجب شده است تا در دیدگاه برخی صاحب نظران، ایمان به عنوان مرتبه‌ای افضل از اسلام شناخته شود و بحثی تحت عنوان ایمان و اسلام در علم کلام اسلامی پدیدار گردد (در این باره، نک: هد، ایمان).

در این مقاله، اسلام و جلوه‌های فرهنگی و مدنی آن از دیدگاههای گوناگون بررسی شده که فهرست موضوعات آن بدین قرار است:

I. ظهور اسلام

زندگی پیامبر اسلام(ص): زندگی حضرت محمد(ص) از صدر اسلام مورد توجه و اهتمام مسلمانان قرار داشته است؛ با اینهمه، روایات بی‌شمار موجود در بیشتر جزئیات همداستان نیستند و به‌ویژه آگاهیهای ما در باب زندگی آن بزرگوار، پیش از بعثت، به تفصیل شرح سیرهٔ ایشان پس از بعثت نیست. به هر حال، آنچه از مطالعه و بررسی زندگی وی در طول ۶۳ سال در ذهن نقش می‌بندد، بازتابی از تصویر ظهور پیامبری الٰهی و سرگذشت شخصیتی است که با پشت سرنهادن دشواریهای بسیار، بی‌هیچ خستگی و ناامیدی به اصلاح جامعه، دست زد و توانست جزیرة العرب را متحد کند و آمادهٔ گستردن اسلام در بیرون از مرزهای عربستان شود و از آن مهم‌تر دیانتی را بنیاد نهد که اینک یکی از مهم‌ترین ادیان جهان به شمار می‌رود.

تولد تا بعثت: تولد حضرت محمد(ص) بنابر بسیاری از روایات در ۱۷ ربیع الاول عام الفیل (۵۷۰م)، یا به روایتی ۱۲ همان ماه در تقویم عربی روی داد. پدر پیامبر(ص)، عبدالله فرزند عبدالمطلب و مادرش آمنه دختر وهب هر دو از قبیلهٔ بزرگ قریش بودند؛ قبیله‌ای که بزرگان آن از نفوذ فراوانی در مکه برخوردار بودند و بیشتر به بازرگانی اشتغال داشتند. عبدالله، پدر پیامبر(ص) اندکی پیش از تولد فرزندش برای تجارت با کاروانی به شام رفت و در بازگشت بیمار شد و درگذشت. بنابر رسمی که در مکه رایج بود، محمد(ص) را به زنی به نام حلیمه سپردند تا در فضای ساده و پاک بادیه پرورش یابد. وی ۶ ساله بود که همراه مادر برای دیدار خویشان به یثرب (مدینه) رفت، اما آمنه نیز در بازگشت، بیمار شد و درگذشت و او را در ابواء ــ نزدیک مدینه ــ به خاک سپردند. محمد(ص) از این پس در کنف حمایت جدش عبدالمطلب قرار گرفت، اما او نیز در ۸ سالگی وی درگذشت و سرپرستی محمد(ص) بر عهدهٔ عمویش ابوطالب گذارده شد (مثلاً نک: ابن‌هشام، ۱۷۸/۱ به بعد). ابوطالب درسرپرستی برادرزاده‌اش کوششی بلیغ می‌کرد. در سفری تجارتی به شام او را با خود همراه برد و هم در این

سفر، راهبی بَحیرا نام، نشانه‌های پیامبری را در او یافت و ابوطالب را از آن امر مطلع ساخت (نک: ابن‌اسحاق، ۷۳ به بعد). از وقایع مهم پیش از ازدواج پیامبر(ص)، شرکت در پیمانی به نام «حلف الفضول» است که در آن جمعی از مکیان تعهد کردند «از هر مظلومی حمایت کنند و حق او را بستانند». پیمانی که پیامبر(ص) بعدها نیز آن را می ستود و می‌فرمود اگر بار دیگر او را به چنان پیمانی باز خوانند، به آن می پیوندد (ابن‌هشام، ۱۴۱/۱-۱۴۲).

شهرت محمد(ص) به راستگویی و درستکاری چنان زبانزد همگان شده بود که «امین» لقب گرفت و همین صداقت و درستی توجه خدیجه دختر خُوَیلد را جلب کرد و او را با سرمایهٔ خویش برای تجارت به شام فرستاد؛ سپس چنان شیفتهٔ درستکاری «محمدِ امین» شد که خود برای ازدواج با وی گام پیش نهاد، در حالی که بنابر مشهور، دست کم ۱۵ سالی از او بزرگ‌تر بود. خدیجه برای محمد(ص) همسری فداکار بود و تا زمانی که حیات داشت، پیامبر همسر دیگری برنگزید. او برای پیامبر (ص) فرزندانی آورد که پسران همگی در کودکی درگذشتند و در میان دختران، از همه نامدارتر، حضرت فاطمه(ع) است. از جزئیات این دوره از زندگی پیامبر(ص) تا زمان بعثت آگاهی چندانی در دست نیست؛ جز آنکه می‌دانیم نزد مردمان به عنوان فردی اهل تأمل و تفکر شناخته شده، و از خوی و رفتارهای ناپسند قوم خود سخت ناخشنود بود. از آداب و رسوم زشت آنان چشمگیرتر از همه بت پرستی بود و پیامبر(ص) از آن روی برمی‌تافت. محمد(ص) اندکی پیش از بعثت، دیر زمانی را به تنهایی در غار حرا، در کوهی نزدیک مکه به سر می‌برد و زمان را به خاموشی و اندیشه می گذرانید (نک: طبری، ۳۰۰/۲).

از بعثت تا هجرت: گفته‌اند نخستین نشانه‌های بعثت پیامبر(ص) به هنگام ۴۰ سالگی او، رؤیاهای صادقه بوده است (نک: ابن‌اسحاق، ۱۲۰)، اما آنچه در سیره به عنوان آغاز بعثت شهرت یافته، شبی در ماه رمضان، یا ماه رجب است که فرشتهٔ وحی در غار حرا بر پیامبر(ص) ظاهر شد و بر او نخستین آیات سورهٔ علق را برخواند. بنابر روایات، پیامبر(ص) به شتاب به خانه بازگشت و خواست که او را هر چه زودتر بپوشانند (نک: طبری، ۲۹۸/۲). گویا برای مدتی در نزول وحی وقفه‌ای ایجاد شد و همین امر پیامبر(ص) را غمناک ساخته بود، ولی اندکی بعد فرشتهٔ وحی بازآمد و آن حضرت را مأمور هدایت قوم خود و اصلاح جامعه از فسادهای دینی و اخلاقی و پاک گردانیدن خانهٔ خدا از بتان، و دلهای آدمیان از خدایان دروغین کرد.

پیامبر(ص) دعوت به توحید را نخست از خانوادهٔ خود آغاز کرد و اول کسی که به او ایمان آورد، همسرش خدیجه، و از مردان، پسر عمویش علی بن ابی‌طالب(ع) بود که در آن هنگام سرپرستی او را پیامبر(ص) برعهده داشت (نک: ابن‌هشام، ۲۶۲/۱). در منابع فرق گوناگون اسلامی، از برخی دیگر همچون ابوبکر و زیدبن حارثه، به عنوان نخستین گروندگان به اسلام نام برده‌اند (نک: همو، ۲۶۴/۱، ۲۶۶)، اما باید در نظر داشت که این موضوع برای مسلمانان در گرایشهای مذهبی گوناگون پیوسته افتخاری بود و بعدها به زمینه‌ای برای منازعات کلامی میان آنان تبدیل شد. هرچند دعوت آغازین بسیار محدود بود، ولی شمار مسلمانان رو به فزونی داشت و چندی برنیامد که گروه اسلام‌آورندگان به اطراف مکه می‌رفتند و با پیامبر(ص) نماز می‌گزاردند (همو، ۲۸۱/۱-۲۸۲).

۳ سال پس از بعثت، پیامبر(ص) دستور یافت تا همگان را از خاندان قریش گرد آورد و دعوت توحید را در سطحی گسترده‌تر مطرح سازد. پیامبر(ص) بدین کار دست زد، اما دعوتش اجابتی چندان نیافت و بر شمار اسلام آورندگان قریش نیفزود (طبری، ۳۱۹/۲-۳۲۱). باید گفت با آنکه اشراف مکه دعوت جدید را که بر وحدانیت خدا و برابری انسانها تأکید بسیار داشت، برنمی‌تافتند، اما فرودستان و بی‌چیزان، دین جدید را با دل و جان پذیرا بودند و گروه گروه به آن می‌گرویدند و برخی از ایشان همچون عمار یاسر و بلال حبشی بعدها از بزرگان صحابه شدند. رفتار قریشیان و به طور کلی مشرکان مکه اگرچه نخست با ملایمت و بیشتر با بی‌اعتنایی همراه بود، ولی چون بدگویی از بتان و از آیین و رسوم پدران آنان فزونی یافت، قریشیان بر پیامبر(ص) و مسلمانان سخت گرفتند و خاصه ابوطالب عموی پیامبر(ص) را که جداً از او حمایت می‌کرد، برای آزار پیامبر(ص) در تنگنا قرار دادند. از یک سو تعرض قریشیان و دیگر قبایل به مسلمانان و شخص پیامبر(ص) فزونی می‌گرفت و از دیگر سو در صفوف قریشیان نسبت به مخالفت با پیامبر(ص) یا حمایت از او، دودستگی پدید آمد.

سختگیری مشرکان چندان شد که پیامبر(ص) عده‌ای از اصحاب را امر کرد تا به حبشه هجرت کنند (برای تفصیل، نک: ابن‌سعد، ۲۰۳/۱-۲۰۸) و به نظر می‌رسد که برخی از اصحاب نیز میان حبشه و حجاز در رفت و آمد بوده‌اند. در سال ششم بعثت، سرانجام قریشیان پیمانی نهادند تا از ازدواج یا خرید و فروش با خاندان عبدالمطلب بپرهیزند. آنان پیمان خویش را بر صحیفه‌ای نوشتند و به دیوار کعبه آویختند (ابن‌اسحاق، ۱۵۶). از آن سوی، ابوطالب و کسانی دیگر از خاندان او نیز همراه پیامبر(ص) و خدیجه به دره‌ای مشهور به «شعب» ابوطالب، پناه بردند و تا جایی که ممکن بود، نه کسی به آنجا می‌آمد و نه خود از آن بیرون می‌شدند. سرانجام، پس از آنکه خطوط آن صحیفه را موریانه از میان برده بود، قریشیان پذیرفتند که مخالفان را رها کنند و از محاصرهٔ ایشان دست بردارند (سال ۱۰ بعثت). بدین‌سان، پیامبر(ص) و خاندان او از تنگنا رهایی یافتند (نک: همو، ۱۶۱). اندکی پس از خروج پیامبر(ص) از شعب، دو تن از نزدیک‌ترین یاورانش، خدیجه و ابوطالب وفات یافتند (نک: طبری، ۳۴۳/۲).

با وفات ابوطالب، پیامبر(ص) یکی از جدی‌ترین حامیان خود را از دست داد و مشرکان با فرصت به دست آمده بر اذیت و آزار پیامبر(ص) و مسلمانان افزودند. کوشش پیامبر(ص) برای دعوت ساکنان خارج مکه، به ویژه طایف، به جایی نرسید و او آزرده خاطر و ناآسوده به مکه بازگشت (نک: ابن‌هشام، ۶۰/۲ به بعد؛ طبری، ۳۴۴/۲-۳۴۶). سرانجام،

توجه پیامبر(ص) به شهر یثرب جلب شد که شهری مستعد برای دعوت اسلام بود. در آن شهر دو قبیلهٔ اصلی، یعنی اوس و خزرج، بیشتر اوقات با هم در جنگ و ستیز بودند و از کسی که ایشان را به آشتی و دوستی دعوت کند، استقبال می‌کردند. پیامبر(ص) اتفاقاً ۶ تن از خزرجیان را در موسم حج دید و اسلام را بر ایشان عرضه کرد و آنان چون به شهر خویش بازگشتند، به تبلیغ دعوت پرداختند (نک: ابن‌هشام، ۷۰/۲ به بعد؛ نیز نک: آرنولد، ۱۶-۱۷). سال بعد، یعنی در سال ۱۲ بعثت، تنی چند از اوس و خزرج، به خدمت پیامبر (ص) آمدند و در عقبه، دره‌ای در نزدیکی مکه، با آن حضرت بیعت کردند (نک: طبری، ۳۵۶/۲) و پیامبر(ص) نماینده‌ای برای ترویج و تعلیم اسلام با آنان همراه کرد. این بیعت نخستین پایهٔ حکومتی شد که پیامبر (ص) در یثرب بنیاد نهاد. سال بعد نیز شمار بیشتری از یثربیان با پیامبر(ص) بیعت کردند و گویا در یثرب جز گروه اندکی نمانده بود که به اسلام در نیامده باشند. گرچه این مذاکرات پنهانی بود، ولی قریشیان بدان آگاهی یافتند و پس از شور دربارهٔ رسیدگی به کار پیامبر(ص) و مسلمانان، بر آن شدند که از همهٔ تیره‌های قریش کسانی گرد آیند و شبانه پیامبر(ص) را بکشند تا خون او برگردن کسی نیفتد. پیامبر(ص) که از این توطئه آگاه شده بود، حضرت علی (ع) را بر جای خویش نهاد و خود به شتاب، در حالی که ابوبکر نیز با او همراه شده بود، به سوی یثرب روان شد (نک: ابن‌هشام، ۱۲۳/۲ به بعد؛ طبری، ۳۷۰/۲ به بعد).

از هجرت تا رحلت: خروج پیامبر (ص) از مکه که از آن به هجرت تعبیر شده، نقطهٔ عطفی در تاریخ زندگی آن حضرت و نیز تاریخ اسلام است؛ زیرا از آن پس پیامبر(ص)، تنها مشرکان را به دوری از بت پرستی و ایمان به خدای یگانه فرا نمی‌خواند، بلکه دیگر در رأس حکومتی قرار گرفته بود که می‌بایست بر مبنای شریعتی آسمانی جامعه‌ای نوین بنا نهد؛ اما اینکه برخی از نویسندگان برآنند که پیامبر(ص) در مدینه رسالت و دعوت و تبلیغ را رها کرد (مثلاً ولهاوزن، ۱۲)، درست نیست و پیامبر(ص) هرگز این نقش را از دست ننهاد. گسیل داشتن کسانی برای تبلیغ اسلام به میان قبایل و ارسال دعوتها به فرمانروایان کشورها مؤید این معنی است (نیز نک: آرنولد، ۲۷). هجرت پیامبر(ص) از مکه به مدینه، نزد مسلمانان با اهمیت بسیار تلقی شد، تا بدانجا که مبدأ تاریخ ایشان قرار گرفت و این خود نشان دهندهٔ برداشتی است که اعراب از هجرت پیامبر(ص) به عنوان یک مرحلهٔ نوین داشتند. سرانجام پیامبر(ص) در ماه ربیع‌الاول سال ۱۴ بعثت به یثرب رسید؛ شهری که از آن پس به نام آن حضرت، مدینة الرسول یا به اختصار مدینه نام گرفت. آن حضرت نخست در جایی بیرون شهر، به نام قُبا درنگ فرمود و یثربیان به استقبال او شتافتند. پس از چند روزی، به شهر درآمد و در قطعه زمینی خشک، مسجدی به دست خود و اصحاب و یارانش بنا کرد که بنیاد مسجدالنبی کنونی در مدینهٔ منوره است (نک: ابن هشام، ۱۴۱/۲ به بعد).

روز به روز بر شمار مهاجران افزوده می‌شد و انصار ــ که اینک به ساکنان پیشین یثرب اطلاق می‌شد ــ آنان را در منزل خویش جای می‌دادند. پیامبر(ص)، نخست میان انصار و مهاجران پیمان برادری برقرار کرد و خود علی بن ابی طالب (ع) را به برادری برگرفت (همو، ۱۵۰/۲-۱۵۳). عده‌ای اندک نیز بودند که اگرچه به ظاهر ادعای اسلام می‌کردند، ولی به دل ایمان نیاورده بودند، و اینان را «منافقین» می‌نامیدند. مدتی پس از ورود به مدینه، پیامبر(ص) با اهالی شهر، حتیٰ یهودیان پیمانی بست تا حقوق اجتماعی یکدیگر را رعایت کنند (همو، ۱۴۷/۲ به بعد). چندی بعد قبلهٔ مسلمانان از بیت المقدس به سوی کعبه تغییر یافت و هویت مستقل برای اسلام تثبیت شد. در سال نخستین هجرت، مسلمانان با مشرکان مکه برخوردی جدی پیدا نکردند و برخوردها از سال دوم آغاز شد. درواقع بیشتر اوقات پیامبر(ص) در دوران پس از هجرت به حفاظت از جامعهٔ کوچک مسلمانان مدینه و گسترش حوزهٔ نفوذ اسلام گذشت. پیامبر(ص) و مسلمانان نخست می‌بایست مشرکان را به اسلام می‌خواندند، یا خطر هجوم و حملهٔ دائمی ایشان را دفع می‌کردند. متدینان به ادیان دیگر، به ویژه یهود، گویا نخست روابطی دوستانه با پیامبر(ص) و مسلمانان داشتند، یا دست کم چنین وانمود می‌کردند، ولی اندکی بعد از در دشمنی و ستیز درآمدند و گاه حتیٰ با دشمنان پیامبر(ص) دست یاری دادند. به هر حال، در تحلیل رفتار پیامبر(ص) و مسلمانان با آنان، باید مواضع ایشان را در قبال مشکلات و خطراتی که جامعهٔ مسلمانان را تهدید می‌کرد، در نظر آورد و تقابلی که احیاناً در این میان دیده می‌شود، به هیچ روی نباید به نزاعهای مذهبی و جز آن تعبیر شود؛ چه، آیات فراوانی در *قرآن* کریم و هم‌بسیاری رفتارهای پیامبر(ص)، حاکی از احترام نسبت به متدینان واقعی به ادیان آسمانی، و نشان دهندهٔ یکی بودن اساس آنهاست.

در سال ۲ق، مهم‌ترین برخورد نظامی مسلمانان و مشرکان مکه پیش آمد: در نبردی که به بدر مشهور شد، با آنکه عدهٔ مسلمانان کمتر از مکیان بود، توانستند پیروزی را از آن خود کنند و از مشرکان بسیاری کشته و اسیر شدند و دیگران نیز گریختند (نک: واقدی، ۱۹/۱ به بعد). پیروزی در بدر، به مسلمانان روحیه بخشید، اما در مکه همگی داغدار و خشمگین از شکست، و در اندیشهٔ انتقام بودند. از آن سوی نخستین درگیری مسلمانان با یهودیان بنی قینقاع که در بیرون مدینه سکنیٰ داشتند، اندکی پس از بدر پدید آمد و یهودیان ناچار عقب نشستند و آن ناحیه را به مسلمانان دادند (همو، ۱۷۶/۱-۱۸۰).

در سال ۳ق، قریشیان از قبایل متحد خود بر ضد مسلمانان یاری خواستند و با لشکری مجهز به فرماندهی ابوسفیان، به سوی مدینه به راه افتادند. پیامبر(ص) نخست قصد داشت در مدینه بماند، ولی سرانجام برآن شد تا برای مقابله با لشکر مکه از شهر بیرون رود. در جایی نزدیک کوه اُحُد، دو لشکر با یکدیگر رو به رو شدند و با اینکه نخست پیروزی با مسلمانان بود، ولی با ترفندی که خالد بن ولید به کاربرد و با استفاده از غفلت گروهی از مسلمانان، مشرکان از پشت هجوم بردند و به کشتار آنان پرداختند. در این جنگ حمزه عموی پیامبر (ص) به شهادت

رسید، پیامبر(ص) خود زخم برداشت و شایعهٔ کشته شدن او نیز موجب تضعیف روحیهٔ مسلمانان شد. مسلمانان غمگین به مدینه بازگشتند و آیات قرآن که در این واقعه نازل شد، دربر دارندهٔ تسلیت بر مسلمانان است (نک: ه د، احد).

در سال ۴ق چند درگیری پراکنده با قبایل اطراف مدینه پیش آمد که دیانت جدید را به سود خود نمی‌دیدند و ممکن بود با یکدیگر متحد شده، به مدینه هجوم آورند. دو حادثهٔ رجیع و بئر معونه که طی آن مبلغان مسلمان توسط جنگجویان قبایل متحد کشته شدند، نشان از همین اتحاد، و نیز تلاش پیامبر(ص) برای گسترش اسلام در مدینه دارد (طبری، ۵۳۸/۲ـ۵۴۲، ۵۴۵، ۵۴۵ ـ ۵۵۵؛ نیز آرنولد، ۲۷ـ۲۸). در این سال یکی از مهم‌ترین درگیریهای پیامبر(ص) با قومی از یهود مدینه به نام بنی‌نَضیر پیش آمد که پیامبر (ص) با ایشان به مذاکره پرداخت و یهودیان قصد جان او را کردند، اما سرانجام ناچار شدند از آن منطقه کوچ کنند (واقدی، ۳۶۳/۱ به بعد).

در سال بعد پیامبر (ص) و مسلمانان به حدود مرزهای شام در جایی به نام دومة الجندل رفتند؛ وقتی سپاه اسلام به آنجا رسید، دشمن گریخته بود و پیامبر (ص) و مسلمانان به مدینه بازگشتند (همو، ۴۰۲/۱ـ۴۰۴؛ ابن هشام، ۲۲۴/۳). سال ۵ق به پایان نرسیده بود که خطر بسیار بزرگی پیامبر(ص) و مسلمانان راتهدید کرد. قریشیان مکه و یهودیانِ رانده شدهٔ بنی نضیر و دیگر هم پیمانان ایشان بر ضد پیامبر(ص) متحد شدند و با لشکری گران که شمار سپاهیان آن را تا ۱۰ هزار گفته‌اند، به سوی مدینه به راه افتادند. چون خبر به پیامبر(ص) رسید، بنا بر روایت مشهوری، به پیشنهاد سلمان فارسی به حفر خندق در اطراف مدینه امر فرمود. بدین‌ترتیب، چون لشکر کفار به مدینه رسید، با این تدبیر جدید جنگی رو به رو شد و در طول روزهایی که دو لشکر در برابر هم صف آراسته بودند، تنها درگیریهایی پراکنده رخ داد. سرانجام، پس از ۱۵ روز، لشکر کفار بی‌نتیجه بازگشت و مسلمانان به زندگی عادی خود برگشتند (نک: واقدی، ۴۴۰/۲ به بعد؛ طبری، ۵۶۴/۲ به بعد).

در سال ۶ق، مسلمانان توانستند قوم بنی مُصْطَلِق را که بر ضد پیامبر(ص) در صدد تجمع بودند، شکست دهند (نک: ابن‌هشام، ۳۰۲/۳ به بعد) و در همان سال دسته‌های گوناگونی از سپاهیان مسلمان به سوی قبایل اطراف گسیل شدند. بر اثر اهتمام و کوشش پی‌گیر پیامبر(ص) اینک بسیاری مشکلات از سر راه مسلمانان برداشته شده بود، زیرا در شمال شبه جزیره، بسیاری طوایف در برابر پیامبر(ص) سر اطاعت فرود آورده، یا مسلمان شده بودند و تنها جایی که هنوز خاطر پیامبر(ص) را مشغول می‌داشت، مکه بود. در این سال پیامبر(ص) و مسلمانان قصد کردند که برای اجرای مراسم حج به مکه روند و به همین منظور به سوی مکه به راه افتادند. قریشیان بر منع ورود پیامبر(ص) همداستان شدند و کس نزد آن حضرت روانه کردند و او را از قریشیان بیم دادند، ولی پیامبر (ص) تأکید کرد که قصد جنگ ندارد و حرمت خانهٔ خدا را واجب می‌داند و حتیٰ فرمود که حاضر است برای مدتی با قریشیان در صلح شود. قریشیان نخست هم‌رأی نبودند، ولی سرانجام کسی را برای عقد قرارداد صلح نزد پیامبر(ص) فرستادند. بر مبنای این پیمان، میان پیامبر(ص) و قریشیان ۱۰ سال صلح و متارکهٔ جنگ اعلام گردید و شرط شد که پیامبر(ص) از ورود به مکه تا سال آینده خودداری کند (نک: واقدی، ۵۷۱/۲ به بعد). بنابر روایاتی، هرچند برخی از مسلمانان نخست این صلح را برنتافتند، اما سرانجام به اهمیت آن برای گسترش اسلام پی بردند (نک: همو، ۶۰۶/۲ـ۶۰۹).

چون پیامبر(ص) از کار قریشیان بپرداخت، در سال ۷ق، تصمیم به دعوت فرمانروایان و پادشاهان ممالک اطراف گرفت. سپس نامه‌هایی به امپراتور روم شرقی، نجاشی و نیز امیر غسانیان شام و امیر یمامه فرستاد (طبری، ۶۴۴/۲ به بعد). هم در این سال پیامبر(ص) بر یهودیان خیبر پیروز شد که پیش از آن چندین بار با دشمنان بر ضد او هم‌پیمان شده بودند و آن حضرت از جانب ایشان آسوده‌خاطر نبود. قلعهٔ خیبر که در نزدیکی مدینه واقع شده بود، به تصرف مسلمانان درآمد و پیامبر(ص) پذیرفت که یهودیان به کار زراعت خویش در آن منطقه ادامه دهند و هر سال از محصول خود بخشی به مسلمانان بپردازند. پیامبر(ص) به مدینه بازگشت، اما گسیل داشتن سپاهیان و کاروانها به اطراف و اکناف ادامه داشت (نک: واقدی، ۶۳۳/۲ به‌بعد؛ طبری، ۹/۳ به بعد).

در سال ۸ق، قریشیان پیمان خود را شکستند و شبانگاه بر طایفه‌ای که با مسلمانان هم پیمان بودند، هجوم بردند. بدین‌سبب، پیامبر(ص) با سپاهی انبوه قصد مکه کرد و شب هنگام بیرون مکه اردو زد. ابوسفیان، بزرگ مشرکان به شفاعت عباس عموی پیامبر(ص)، نزد آن حضرت آمد و اظهار اسلام کرد و پیامبر(ص) خانهٔ او را جایگاه امن قرار داد (واقدی، ۸۱۷/۲ به بعد). لشکر اسلام بی مقاومتی وارد مکه شد و پیامبر(ص) بلافاصله فرمان عفو عمومی صادر کرد و خود به درون کعبه شد و خانه را از بتان پاک فرمود. آنگاه بر بلندی صفا نشست و همگی مردم با او دست بیعت دادند (طبری، ۶۱/۳ـ۶۲؛ نیز نک: گیوم، 51-50). هنوز ۱۵ روز از اقامت پیامبر(ص) در مکه نگذشته بود که برخی از طوایف پرشمار و مسلمان ناشدهٔ جزیرة العرب بر ضد آن حضرت متحد شدند. پیامبر(ص) با لشکری انبوه از مسلمانان از مکه بیرون آمد و چون به جایی به نام حُنَین رسید، دشمنان که در دره‌های اطراف کمین کرده بودند، به تیراندازی پرداختند. شدت تیرباران چنان بود که سپاه اسلام روی به عقب نهاد، گروهی اندک برجای ماندند، ولی سرانجام گریختگان نیز بازگشتند و بر سپاه دشمن هجوم بردند و ایشان را بشکستند (واقدی، ۸۸۵/۳ به بعد).

در تابستان سال ۹ق، به پیامبر (ص) خبر رسید که رومیان لشکری ساخته‌اند و قصد حمله به مدینه دارند. پیامبر(ص) و مسلمانان به مقابله رفتند تا به تبوک رسیدند، ولی جنگی رخ نداد و پیامبر(ص) پس از عقد پیمانهایی با قبایل آن حدود به مدینه بازگشت (نک: ابن‌هشام، ۱۵۹/۴ به بعد). پس از این ماجرا که به غزوهٔ تبوک شهرت یافت، اسلام در همه

جای جزیرة العرب روی به گسترش نهاد. از آن پس همواره هیأتهای نمایندگی قبایل گوناگون به مدینه می‌آمدند و به اسلام می‌گرویدند. عملاً همهٔ سال ۱۰ق را که «سنة الوفود» خوانده شد، پیامبر(ص) در مدینه بود و فرستادگان قبایل را می‌پذیرفت. هم در این سال پیامبر(ص) با مسیحیان نجران پیمان بست، به حج رفت و در بازگشت در جایی به نام غدیرخم، علی بن ابی‌طالب (ع) را «مولا»ی مسلمانان پس از خود اعلام کرد (بلاذری، *انساب*...، ۲/۱۰۸-۱۱۱).

در اوایل سال ۱۱ق، بیماری و رحلت پیامبر(ص) پیش آمد. چون بیماری پیامبر(ص) سخت شد، به منبر رفت و مسلمانان را به مهربانی با یکدیگر سفارش فرمود و گفت اگر کسی را حقی بر گردن من است بستاند، یا حلال کند و اگر کسی را آزرده‌ام اینک برای تلافی آماده‌ام (نک: ابن سعد، ۲/۲۵۵). وفات پیامبر(ص) در ۲۸ صفر سال ۱۱ق، یا به روایتی در ۱۲ ربیع الاول همان سال در ۶۳ سالگی روی داد. در آن وقت از فرزندان او جز حضرت فاطمه (ع) کسی زنده نبود. دیگر فرزندانش، از جمله ابراهیم که یکی دو سال پیش از وفات پیامبر (ص) به دنیا آمد، همگی درگذشته بودند. پیکر مطهر پیامبر(ص) را حضرت علی (ع) به یاری چند تن دیگر از خاندان او غسل داد و کفن کرد و در خانه‌اش ــ که اینک داخل در مسجد مدینه است ــ به خاک سپردند.

در وصف رفتار و صفات پیامبر (ص) گفته‌اند که اغلب خاموش بود و جز در حد نیاز سخن نمی‌گفت. هرگز تمام دهان را نمی‌گشود، بیشتر تبسم داشت و هیچ گاه به صدای بلند نمی‌خندید. چون به سوی کسی می‌خواست روی کند، با تمام تن خویش برمی‌گشت. به پاکیزگی و خوشبویی بسیار علاقه‌مند بود، چندانکه چون از جایی گذرمی‌کرد، رهگذران پس از او، از اثر بوی خوش، حضورش را درمی‌یافتند. در کمال سادگی می‌زیست، بر زمین می‌نشست و بر زمین خوراک می‌خورد و هرگز تکبر نداشت. هیچ گاه تا حد سیری غذا نمی‌خورد و در بسیاری موارد، به‌ویژه آنگاه که تازه به مدینه در آمده بود، گرسنگی را پذیرا بود. با اینهمه، چون راهبان نمی‌زیست و خود می‌فرمود که از نعمتهای دنیا به حد، بهره گرفته، هم روزه داشته، و هم عبادت کرده است. رفتار او با مسلمانان و حتیٰ با متدینان به دیگر ادیان، روشی مبتنی بر شفقت و بزرگواری و گذشت و مهربانی بود. سیرت و زندگی او چنان مطبوع دل مسلمانان بود که تا جزئی‌ترین گوشه‌های آن را سینه به سینه نقل می‌کردند و آن را امروز هم سرمشق زندگی و دین خود قرار می‌دهند.

پیام بنیادی اسلام، بازگشت به هدف مشترک پیامبران، یعنی توحید و یکتاپرستی بود؛ باوری که ایمان بدان در آموزه‌ای مشهور از پیامبر اکرم(ص) مایهٔ رستگاری انسان دانسته شده است: قولوا لا إلٰهَ إلاّ الله تُفْلِحوا (نک: احمدبن حنبل، ۳/۴۹۲). در چنین تفکری، همراه با اقامهٔ «قسط» که یکی از اهداف اصلی پیامبران الٰهی است (نک: حدید/ ۵۷/۲۵)، همهٔ امتیازات بشری همچون رنگ و نژاد و زبان و جز آن تنها دستمایه‌ای برای شناخت مردمان از یکدیگر دانسته شده، و آنچه ملاک و میزان برتری دانسته شده، فقط «تقوا» است (نک: حجرات/۴۹/۱۳).

پیامبر اسلام (ص) برای تحقق این جنبه از رسالت خویش، در شهری کوچک حکومتی مبتنی بر اصل توحید و قسط بنا نهاد و اقوام ناسازگار حجاز و تهامه را به سوی اتحاد و تشکیل «امت واحده» رهنمون شد (نک: انبیاء/۲۱/۹۲) که به منزلهٔ بازگشتی به این پیشینهٔ قرآنی بود که همگی مردمان نخست امتی یکپارچه بوده‌اند و پیامبران همواره کوشیده‌اند تا یگانگی امت را باز گردانند و قوام بخشند (بقره/۲/۲۱۳). پیام رسالت آن حضرت، هرچند که نخست می‌بایست انذار خود را از قوم و بوم خود آغاز می‌کرد (نک: انعام/۶/۹۲)، از آغاز پیامی جهان شمول بود (یوسف/۱۲/۱۰۴). در برخورد با آداب و رسوم مردمان عرب، اگرچه *قرآن* در مقام ستیز با مظاهر ناپسند آن برآمده، و مثلاً حمیت اعراب پیش از اسلام را «حمیة الجاهلیة» خوانده است (نک: فتح/ ۴۸/۲۶)، اما در برخورد با رسوم پسندیده و گاه مبتنی بر تعالیم آسمانی، نقش اسلام جهت بخشی توحیدی و تصحیح انحرافها بود.

خلفای نخستین: مقارن رحلت پیامبر(ص)، طوایف پراکندهٔ جزیرة العرب، گرد هم آمده بودند و در حکومتی واحد به سر می‌بردند؛ حکومتی که پس از درگذشت آن حضرت به دست کسانی از اصحاب ایشان با عنوان «خلیفهٔ رسول الله» اداره شد. ۳ دهه‌ای که پس از رحلت پیامبر(ص) طی آن ۴ تن از صحابیان متنفذ به خلافت رسیدند، در مقایسه با دوره‌های پس از آن، به سنت پیامبر(ص) نزدیک‌تر می‌نمود و شاخص‌ترین ویژگی این سلسلهٔ نخستین از خلفا، آن بود که خلافت هنوز صورت موروثی نیافته بود. این ۴ خلیفه را بعدها «خلفای راشدین» نام نهادند، اما پس از سپری شدن این دوره، شرایط به گونه‌ای دگرگون شد که هنوز نیمهٔ اول سدهٔ نخست هجری به پایان نرسیده بود که پاره‌ای از سنتهای دورهٔ جاهلی از نو سر برآورد.

ابوبکر به عنوان نخستین جانشین پیامبر(ص) با دشواریهای بسیار روبه رو بود. درآغاز کار، لشکری را که پیامبر(ص) در آخرین روزهای زندگی قصد داشت به مرزهای روم گسیل کند، به فرماندهی اسامة بن زید، روانهٔ آن مأموریت کرد (طبری، ۳/۲۲۳ به بعد). دشواری دیگر، شورش و سرکشی قبایلی بود که پس از وفات پیامبر(ص) پرداختن زکات به جانشین او را بر نمی‌تافتند. پاره‌ای از این شورشها که در تاریخ اسلام به جنگهای رده شهرت یافته، در قالب دعوی نبوت در برخی نواحی جزیرة العرب سربرآورد (همو، ۳/۲۲۷ به بعد، ۲۴۹ به بعد، ۲۶۱ به بعد). برخی از این سرکشیها در واپسین روزهای حیات پیامبر(ص) نیز به طور پراکنده آغاز شده بود، ولی در خلافت ابوبکر آشکارتر شد. به هر حال، لشکرهایی پی در پی شورشیان را در هم کوبیدند، و حکومت مرکزی به خلافت ابوبکر استوار ماند.

هم در این زمان در پی جنگهای رده، مسلمانان در مرزهای دولت ساسانی که به سراشیب ضعف و سقوط افتاده بود، به تاخت و تاز پرداختند. ابوبکر نیز سپاهیانی به برخی نواحی همچون حیره گسیل کرد و پیروزیهایی به دست آورد (نک: بلاذری، *فتوح*...، ۲۴۱ به بعد؛ دینوری، ۱۱۱-۱۱۲). ماجرای این جنگ و گریزها، با تفصیل و ذکر جزئیات

فراوان، در روایات تاریخی انعکاس یافته، اما در اعتماد به آنها باید سخت احتیاط ورزید؛ چه، میان این روایات و داستانهای حماسی پیش از اسلام یا به اصطلاح «ایام العرب» که آکنده از افتخارات قومی است، پیوندی نزدیک دیده می‌شود. انگیزهٔ هر یک از راویان در گردآوری اخبار این دوره از فتوح در دورهٔ خلفا، بر ما چندان روشن نیست؛ اما اختلاف میان روایات گاه چنان است که التیام میان آنها و رسیدن به نتیجه، ناممکن به نظر می‌رسد. این آمیختگی حماسه با تاریخ، اگرچه دربارهٔ بسیاری از گزارشهای آن دوره به طور عمومی صادق است، ولی در گزارشهای فتوح به لحاظ شباهت آن با جنگ و گریزهای دورهٔ کهن، چشمگیرتر به نظر می‌رسد.

مقارنِ نبردهای سپاهیان اسلام، غالباً به فرماندهی خالد بن ولید در منطقهٔ عراق، ابوبکر لشکر دیگری نیز به فرماندهی ابوعبیدهٔ جراح روانهٔ شام کرد و پس از آن نیز دسته‌های نظامی، پی در پی از مدینه به یاری او گسیل می‌شد (نک: بلاذری، همان، ۱۰۷ به بعد؛ طبری، ۳/۳۸۷ به بعد). سپاه اسلام در یرموک در آستانهٔ پیروزی بود که خبر درگذشت ابوبکر به شام رسید (جمادی‌الآخر ۱۳ق، در ۶۳ سالگی). او اندکی پیش از مرگ، عمر بن خطاب را به جانشینی برگزیده بود (یعقوبی، ۲/۱۱۵-۱۱۶؛ طبری، ۳/۴۱۹-۴۲۰، ۴۲۸ به بعد).

عمر پس از استقرار بر مسند خلافت، جنگهای فتوح را به طور همزمان در شرق و غرب، یعنی ایران و شام ادامه داد؛ چنانکه با آغاز دههٔ ۳ق بخشهای وسیعی از ایران، شام و حتیٰ مصر به تصرف خلافت درآمد. بر اثر فتوح، سیل اموال و غنایم به سوی دارالخلافهٔ مدینه روان شد و عمر بخش بزرگی از درآمدهای جدید را به صحابیان و به ویژه سابقانِ در اسلام اختصاص داد (مثلاً نک: یعقوبی، ۲/۱۳۱). تیره‌های قریش که از دیرباز در کار بازرگانی بصیرت داشتند، چون بر اموال و غنایمی فراوان دست یافتند، به تدریج روحیات دنیاگرایانهٔ گذشته، از نو آشکار شد. با آنکه عمر در کار نظارت بر طبقهٔ نوین اشراف سختگیری بسیار می‌کرد، اما مهار شرایط اجتماعی جدید در عمل ناممکن می‌نمود. به دشواری می‌توان داوری کرد که جریان فتوح تا چه حد به منظور گسترش دیانت اسلام صورت گرفت و تا چه اندازه در این جهت موفق بود، اما تصادفی نیست که نام بسیاری از پارسایان و عالمان صحابه در میان فرماندهان و لشکریان جنگهای فتوح به چشم نمی‌خورد. از سوی دیگر، بومیان سرزمینهای فتح شده، چنان از سیاست پریشان زمامداران پیشین خود، رنج می‌بردند که غالباً اسلام را به عنوان دینی نوین و منادی مساوات و عدالت، از جان و دل پذیرا شدند و همین امر موجب پیشرفت حیرت‌انگیز فاتحان مسلمان در سرزمینهای گوناگون بود.

در ۲۳ق، یک اسیر ایرانی، فیروزنام، با شهرت ابولؤلؤ که بر مبنای روایات، عمر به شکایت او اعتنا نکرده بود، خلیفه را زخم زد و وی اندکی بعد درگذشت (نک: طبری، ۴/۱۹۰-۱۹۴). هرچند طبق روایتها، ابولؤلؤ به ابتکار خود دست به قتل خلیفه زد، اما ناخشنودی بزرگان قریش از سختگیریهای خلیفه را نمی‌توان نادیده انگاشت (نک: شهیدی، ۱۱۴). عمر در بستر مرگ، شورایی متشکل از حضرت علی(ع) و نامداران صحابه، عبدالرحمان بن عوف، عثمان بن عفان، سعد بن ابی وقاص، طلحة بن عبیدالله و زبیر بن عوام معین کرد تا خلیفهٔ پس از او را برگزینند (بلاذری، *انساب*، ۵/۱۵ به بعد؛ طبری، ۴/۲۲۷ به بعد). پس از گفت‌وگوهای بسیار، عبدالرحمان بن عوف، از سوی دیگران اختیار یافت تا از میان علی (ع) و عثمان یکی را برگزیند (همو، ۴/۲۳۴). عبدالرحمان که با عثمان خویشاوندی داشت، با شرط عمل به کتاب خدا و سنت پیامبر(ص) و سنت شیخین (ابوبکر و عمر) با هر دوتن سخن گفت. حضرت علی(ع) دربارهٔ عمل به سنت دو خلیفه پیشین، پاسخی نداد که عبدالرحمان را خشنود کند و چون عثمان شرط را پذیرفت، با او به خلافت بیعت کردند (نک: بلاذری، همان، ۵/۲۲ به بعد؛ طبری، ۴/۲۳۸-۲۳۹).

بدین‌گونه عثمان بن عفّان به خلافت رسید و نرمخویی وی از همان آغاز مورد طعن و گفت و گو واقع شد (مثلاً نک: بلاذری، همان، ۵/۲۴؛ طبری، ۴/۲۴۳-۲۴۴). او نظامی را که ابوبکر و به ویژه عمر در گزینش والیان شهرها و نظارت بر اشراف سخت رعایت می‌کردند، اندک اندک زیر پا نهاد و اگر خود هم به ادامهٔ سیاستهای دو خلیفهٔ پیشین دلبستگی داشت، خویشاوندانش او را به تأیید تصمیماتی که اتخاذ می‌کردند، وامی‌داشتند. به هر حال، در مدتی که از ۲۳ تا ۳۵ق خلافت به دست عثمان بود، طبقهٔ اشراف و خاصه خویشاوندان نزدیک عثمان با به دست آوردن مناصب مهم و حساس در نقاط گوناگون، خشم عموم را برانگیختند (مثلاً نک: همو، ۴/۲۵۱-۲۵۲). اصحاب پارسای پیامبر(ص) همچون ابوذر غفاری که زراندوزی بی حد و قدرت طلبی طبقهٔ اشراف را بر نمی‌تابیدند، از سوی عثمان مجالی برای بیان اعتراض و انتقاد نمی‌یافتند و گاه به نقاط دوردست تبعید می‌شدند (مثلاً نک: بلاذری، همان، ۵/۵۲ به بعد؛ طبری، ۴/۲۸۳ به بعد). اندک اندک بانگ اعتراض از نواحی گوناگون، به ویژه عراق و مصر به شورشی مبدل شد. شورشیان به مدینه آمدند و خانهٔ خلیفه را در محاصره گرفتند و پس از چند روز محاصره، با حمله‌ای خلیفه را به قتل رساندند (بلاذری، همان، ۵/۵۹ به بعد؛ طبری، ۴/۳۶۵ به بعد).

این بار اصحاب را انتخابی جز علی بن ابی طالب(ع) به خلافت نبود (بلاذری، همان، ۲/۲۰۵ به بعد) و دیری نپایید که بنای آشتی ناپذیر آن حضرت بر رعایت دقیق عدالت و سیرهٔ رسول خدا(ص)، آن هم در جامعه‌ای که چندی به اشرافیت و زراندوزی خو گرفته بود، موج مخالفتها را در پی آورد. این مخالفان و در رأسشان طلحه و زبیر دو صحابی پیامبر(ص) که اینک خواهان جایگاهی در حکومت و امتیازاتی نسبت به دیگر مسلمانان بودند، عایشه، همسر پیامبر(ص) را نیز با خود همراه کردند و بر امیرالمؤمنین علی(ع) شوریدند و نبردی را پی نهادند که نخستین جنگ داخلی در حوزهٔ اسلامی به شمار می‌رود و به جنگ جمل شهرت یافت (همان، ۲/۲۲۱ به بعد؛ طبری، ۴/۵۰۶ -

۵۰۸؛ نیز نک: مفید، سراسر کتاب).

حرکت بعدی از سوی حکمران وقت شام، معاویة بن ابی سفیان سازمان داده شد که سالها بر شام حکومت کرده بود و اکنون جایگاه خود را در خطر می‌دید. او به دستاویز خونخواهی عثمان از بیعت با امام علی(ع) سرباز می‌زد. این بار نیز کار به نبرد انجامید و این نبرد طولانی که به جنگ صفین شهرت یافت، اگرچه نتیجه‌ای شایان برای معاویه به بار نیاورد، اما در پراکندگی صفوف مسلمانان و ایجاد گرایش سوم، یعنی خوارج تأثیری بسزا برجای نهاد (بلاذری، همان، ۲۷۵/۲ به‌بعد؛ نیز نک: نصربن مزاحم، سراسر کتاب). اکنون پس از متارکهٔ جنگ از یک سو معاویه دعوی خلافت برداشته بود و از دگر سو خوارج با اعتزال از اردوی امام علی (ع)، در محلی به نام حَروراء گرد آمده، عبدالله بن وهب راسبی را به امارت برداشتند. تا زمانی که خوارج به اعتراض بسنده می‌کردند، خلیفهٔ مسلمانان را با آنان ستیزی نبود و پیاپی آنها را به اطاعت و صلح می‌خواند؛ اما چون دست به آزار و قتل مردمان گشودند، امیرالمؤمنین علی(ع) به سوی آنان لشکر کشید و در جنگی موسوم به نهروان آنان را در هم کوبید (بلاذری، همان، ۳۵۹/۲ به بعد؛ طبری، ۷۲/۵ به بعد).

پس از فرونشاندن تعرضات خوارج، حضرت علی(ع) به جمع آوری نیرو برای یکسره کردن کار معاویه پرداخت، اما در رمضان ۴۰ق، در پی توطئه‌ای، از ضربت شمشیر عبدالرحمان بن ملجم مرادی زخم خورد، و ۳ روز بعد به شهادت رسید (بلاذری، همان، ۴۸۷/۲ به بعد؛ طبری، ۱۴۳/۵ به بعد). همراهان امام علی (ع) پس از شهادت آن حضرت، فرزند ارشد او امام حسن (ع) را به خلافت برداشتند، اما خلافت چند ماههٔ آن حضرت که سراسر به جنگ و درگیری سپری شد، سرانجام در پی صلحی میان وی و معاویه، به پایان آمد (بلاذری، همان، ۴۱/۳-۴۲) و بدین ترتیب، معاویه که مدتها در کمین فرصت بود، زمام حکومت را به دست گرفت و با موروثی کردن حکومت، چهرهٔ خلافت را دگرگون ساخت.

مآخذ: آرنولد، توماس واکر، *تاریخ گسترش اسلام*، ترجمهٔ ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ ابن‌اسحاق، محمد، *السیر و المغازی*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن‌هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ احمدبن حنبل، *المسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۲، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م، ج ۳، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م، ج۵، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ شهیدی، جعفر، *تاریخ تحلیلی اسلام*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ طبری، *تاریخ*؛ *قرآن کریم*؛ مفید، محمد، *الجمل*، قم، ۱۴۱۳ق؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ ولهاوزن، یولیوس، *الدولة العربیة و سقوطها*، ترجمهٔ یوسف عش، دمشق، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، نجف، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ نیز:

Guillaume, A., *Islam*, London, 1987.

علی بهرامیان

II. تعالیم و نهادهای اساسی اسلام

اصول اعتقادی: اصول اعتقادی اسلام یعنی ایمان و اعتقاد به توحید، نبوت و معاد. این ۳ اصل در واقع شالودهٔ دیانت اسلام را تشکیل می‌دهند، به گونه‌ای که کلیهٔ گزاره‌های خبری و انشایی که در این آیین آمده، معنابخشی خود را وامدار یکی از این اصلها یا هر سهٔ آنهاست. بدین‌قرار، همهٔ افرادی که به دین اسلام گرویده‌اند، با آنکه اختلاف نظرهای بسیار چشمگیر و گاه کاملاً متعارضی دربارهٔ جزئیات و تفسیر این باورها دارند، اما همگی به این اصلها معتقد و پای بندند و تردیدی در این ندارند که: ۱. خداوند تعالیٰ آفرینندهٔ جهان بوده و هست و در ذات، صفات و افعال یگانه است و هیچ کس به هیچ وجه همکار و انباز او نیست؛ ۲. حضرت محمد (ص) پیام آور و فرستادهٔ خداست و به دنبال زنجیره‌ای از پیامبران و به عنوان واپسین آنها از سوی خداوند برگزیده شده است. *قرآن* کریم مجموعه‌ای از گفتارهای خداوند است که به او وحی گردیده است؛ ۳. معاد یا روز قیامت بی شک رخ خواهد داد و در پیشگاه محکمهٔ الٰهی به خوب و بد کردارها و انگاشته‌های مردم رسیدگی خواهد شد و سرانجام، نیکان به بهشت، و بدکاران به دوزخ خواهند رفت.

اصطلاح «اصول اعتقادی» در *قرآن* نیامده است و در مجموعه‌های حدیثی چون صحاح سته و *بحار الانوار* ــ با توجه به فهرستهایی که از واژگان این کتابها نوشته شده ــ این اصطلاح به چشم نمی‌خورد. این امر نشان می‌دهد که چنین تعبیری در دستگاههای کلامی دهها سال پس از عصر پیامبر(ص) که در صدد تبیین دین اسلام در یک دستگاه فکری منسجم بودند، پدید آمده است. به هر روی، اصطلاح اصول اعتقادی تعبیر دقیقی از ماهیت دین و دینداری در اسلام است و دینداری بدون وجود هر یک از این مفاهیم، معنای خود را از دست می‌دهد.

الف ـ خداشناسی: بر اساس آموزه‌های *قرآن*، وجود خداوند پیدا و آشکار است. با اینکه *قرآن* آیینی خدا محورانه را مطرح می‌کند و درجای جای این کتاب الٰهی از خدا و کارها و شئون او و در تمام مظاهر جهان هستی سخن رفته است، اما در این کتاب شریف چیزی به عنوان «استدلال برای اثبات وجود خدا» به چشم نمی‌خورد (نک: طباطبایی، ۳۹۵/۱). بدین‌سان، هستی خداوند بی‌پرده نمایان است و هیچ تردیدی در آن نیست (ابراهیم/۱۴/۱۰). نشانه‌های او آنچنان جهان را پر کرده است که اندکی تفکر و تدبر دربارهٔ ساده‌ترین آفریده‌ها کافی است که انسان غافل را به آفریننده رهنمون شود (بقره/۲/۱۶۴؛ غاشیه/۸۸/۱۷-۲۲). شناخت خداوند از درون انسانها سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی همانجایی که خدا معرفت خویش را به گونه‌ای فطری در آن نهاده است (هود/۱۱/۵۱؛ روم/۳۰/۳۰). از این گذشته، تنها انسانها نیستند که خدا را در می‌یابند، خدا برای هیچ آفریده‌ای، چه جاندار و چه غیر جاندار ناشناخته نیست، چه، آشکار بودن هر چیزی برای خودش وامدار آشکار کردن خداست. از طرفی همهٔ آفریده‌ها زبان به تسبیح و تقدیس او گشوده‌اند و تسبیح وقتی معنا می‌یابد که ستایش‌کننده ستایش شونده را بشناسد (نور/۲۴/

۴۱،۳۵؛ اسراء/۴۴/۱۷).

تردیدی نیست که عربها پیش از اسلام به وجود مبدأی معتقد بودند که آن را الله می‌نامیدند و به گونه‌ای او را می‌پرستیدند. به او سوگند می‌خوردند (انعام/۶/۱۰۹؛ نحل/۱۶/۳۸)؛ او را بخشندهٔ باران و به صورت عام بخشندهٔ زندگی به همهٔ جانداران روی زمین می‌دانستند و به هنگام سختی و گرفتاری به او پناه می‌بردند و تردیدی در قدرت آفریدگاری او نداشتند (یونس/۱۰/۲۲؛ نحل/۱۶/۵۳؛ عنکبوت/۲۹/۶۱، ۶۳؛ برای مطالعهٔ بیشتر، نک: ایزوتسو، ۱۲۳-۱۲۶). بدین‌سان به «توحید ذاتی» و اینکه جهان تنها دارای یک مبدأ است، باور داشتند، ولی اصطلاحاً «توحید افعالی و صفاتی» را نمی‌پذیرفتند، و از این جهت «مشرک» بودند. به عبارت دیگر در کنار الله، گاه به صورت انتزاعی و گاه در شکل بت، به وجود خدایانی معتقد بودند. رشتهٔ طولانی خدایان بی‌شماری که اعراب جاهلی می‌پرستیدند، موضوع کتاب *الاصنام* ابن کلبی است. هُبَل، اِساف و نائله از بتهای مشهور بودند. *قرآن* از ۸ بت به نامهای لات، عُزّیٰ، مَنات، وَدّ، سُواع، یَغوث، و یعوق و نسر یاد می‌کند. از قرار معلوم، یغوث و یعوق در کنار خانهٔ کعبه، هبل بر بام آن، و اساف و نائله در صفا و مروه قرار داشتند (طباطبایی، ۱۰/۲۸۵-۲۸۷؛ برای نگرش کلی، نک: عنایت الله، ۱۷۹-۱۹۰). در کنار اینان، مشرکان دیگری قرار داشتند و بر آن بودند که الله فرزند دختر و پسر دارد، یا مثلاً مسیح پسر او، یا حتیٰ خود اوست و یا اینکه فرشتگان یا پاره‌ای از جنیان یا برخی قدیسان فرزند خدا هستند (مائده/۵/۷۲-۷۳؛ بقره/۲/۱۱۶؛ یونس/۱۰/۶۸؛ نک: طباطبایی، ۱۵/۶۱-۶۲).

قرآن با تعبیرهای گوناگون، با عقاید شرک آمیز و مخالف توحید سخت مبارزه می‌کند. درگیری *قرآن* با مشرکان بر سر وحدت یا کثرت مبدأ جهان هستی نیست، چرا که آنان باور داشتند که او واحد است و شریکی ندارد. پیکار بنیادین بر سر اله به معنای پروردگار مورد پرستش بود. چه، مشرکان بر آن بودند که تدبیر عالم به موجوداتی شریف واگذار شده که به خدا نزدیکند و باید آنان را پرستید تا برای پرستندگان خود نزد الله شفاعت کنند و آنان را به او نزدیک نمایند. الٰهها برای فرو دستانِ خود، خدا بودند و الله خدای خدایان و آفرینندهٔ همه بود (زخرف/۴۳/۹، ۸۷؛ زمر/۳۹/۳، ۳۸). *قرآن* با پافشاری و تأکید، پیوسته با شرک به جدال برخاسته است و در خلال داستانهای پیامبران پیشین بیان می‌کند که همهٔ آنان مبلغ همین معنا بوده‌اند. پیامبر اسلام (ص) نیز به نوبهٔ خود با حکمت، پند و جدلهای نیکو مشرکان را به توحید فرا می‌خواند، اما واکنش آنان چیزی جز استهزا، آزار و فتنه جویی نبود. مشرکان در آغاز کار چنان عرصه را بر پیامبر (ص) و یارانش تنگ کردند که عده‌ای مجبور شدند مکه را رها کرده، به حبشه بروند. بعدها نیز پیکارهای خونینی میان آنان و پیامبر (ص) رخ داد.

اسلام عنایت بسیاری به ریشه‌کن ساختن چند گانه گرایی و برانداختن این باور باطل دارد. *قرآن* برای برطرف کردن هرگونه شبهه، استدلالهای گوناگونی برای بی پایه نشان دادن اندیشهٔ مشرکان آورده است که تنها به یک مورد اشاره می‌شود: اگر برای عالم خدایانی در کنار الله فرض شود، همهٔ اینها باید ذاتاً مختلف بوده، و از نظر حقیقت با هم تباین داشته باشند؛ در نتیجه تدبیرشان هم با هم مباینت خواهد داشت، چون تدبیرها با هم نمی‌خواند، موجب بر هم ریختن سامان و نظام گیتی می‌شود. اما این نظام جاری، دستگاهی است که اجزائش در رسیدن به یک غایت با هم همخوانی دارند. پس در عالم، یک تدبیر و در نتیجه یک خدا بیش نیست (انبیاء/۲۱/۲۲).

قرآن همواره به توکل به الله، اعتقاد به او، پذیرفتن ولایت او، دوستی یا دشمنی در راه او و اخلاص عمل سفارش می‌کند، همچنین به پرهیز از تکیه کردن به غیر او و دوری از اطمینان به اسباب ظاهری پند می‌دهد. از این رو، اگر کسی ذره‌ای استقلال و بی‌نیازی از خدا برای چیزی یا کسی قائل باشد، مشرک به شمار می‌آید. بدین‌سان، شرک مرتبه‌ها و درجه‌هایی دارد که برخی آشکار و پاره‌ای پنهان است. یکی از موارد شرک پنهان، غافل شدن از خدا و توجه به غیر اوست که هیچ کس جز مخلصان از این شرک رهایی ندارد (یوسف/۱۲/۱۰۶؛ نک: طباطبایی، ۲۰۲/۲-۲۰۳، ۱۱/۲۷۵-۲۷۶). شرک عملی نیز یکی از مرتبه‌های شرک است و وقتی مصداق می‌یابد که کسی عملش را نه برای ثواب الٰهی، بلکه برای خشنودی خویش یا رسیدن به مال یا برای ستایش مردم انجام دهد (همو، ۴/۳۵۴). پیروی کردن از خواسته‌های هوس آلود نیز یکی دیگر از موارد این شرک به شمار می‌رود (جاثیه/۴۵/۲۳). از آنجا که در برابر هر یک از مرتبه‌های شرک، درجه‌ای از توحید وجود دارد، عالی‌ترین مرتبهٔ توحید این است که شخص هیچ‌گاه از یاد خدا غافل نماند. توحید عملی نیز بدین معناست که انسان کارهای پسندیده را تنها برای خشنودی خدا و ثواب اخروی انجام دهد.

یکی دیگر از بحثهای متعلق به توحید، مسألهٔ اسماء و صفات باری تعالیٰ است که اختلاف نظرها و مشاجره‌های دامنه‌داری دربارهٔ آن وجود دارد (گذشته از کتابهایی که در این باره نوشته شده، مثلاً نک: ابراهیمی، سراسر کتاب؛ نیز نک: ه د، اسماء و صفات). در همهٔ اسمها این اشکال هست که ساخته و پرداختهٔ زبانهای انسانها هستند و آنان آنها را برای مصداقهایی که در خودشان دیده‌اند، وضع کرده‌اند، مصداقهایی که از شائبهٔ نیاز و کاستی مبرا نیستند. جنبه‌های نیاز و کاستی را از برخی اسمها مانند جسم، رنگ و مقدار نمی‌توان زدود، اما برخی از آنها را چون دانش، زندگی و توانایی، می‌توان جدای از این جهتها در نظر گرفت؛ بدین قرار که دانش در انسانها به معنای احاطه پیدا کردن به چیزی از راه بر گرفتن صورت آن از خارج با ابزارهای مادی است؛ قدرت در انسانها به معنای انجام دادن کارها با ابزارهای مادی موجود در عضله‌هاست؛ زندگی در انسانها، یعنی اینکه آنان به گونه‌ای باشند که ابزارهای دانایی و توانایی را به کار گیرند. وصف خدا به این معناهای وصفی درست نیست، اما اگر این معناها از ویژگیهای مادی تجرید شود و دانش را به معنای احاطه به چیزها، توانایی را به معنای منشأ بودن برای به وجود آوردن چیزها، و زندگی را به معنای دارا بودن

دانش و توانایی تعبیر کنیم، در این صورت وصف کردن باری تعالیٰ به این صفتها ناروا نیست. از سوی دیگر، عقل و نقل بر این دلالت دارند که همهٔ وصفهای کمالی از آنِ اوست و اوست که در واقع این صفتها را به دیگران افاضه می‌کند. پس خداوند، عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر و... است، اما نه چون انسانها، بلکه به گونه‌ای که لایق ساحت مقدسش باشد. نتیجه اینکه پاره‌ای از صفتهای الٰهی مانند وصفهای یاد شده، معنایی ثبوتی افاده می‌کنند و بر معنای کمال اشتمال دارند. برخی نیز معنی سلبی دارند، مانند سُبّوح و قدوس که برای تنزیه خدا از شائبه‌های کاستی و نیاز به کار می‌رود. از این روست که صفتهای خدا را به ثبوتی و سلبی تقسیم کرده‌اند. همچنین اسماء و صفات باری به ذاتی و فعلی تقسیم شده‌اند: صیفات ذاتی مانند حیات، قدرت و علم به ذات است که همگی عین ذاتند؛ صفتهای فعلی چون خلق و رزق به گونه‌ای هستند که در تحققشان اقتضا دارند که قبلاً ذات مفروض واقع شود. بدین قرار، اینها زاید بر ذاتند به معنای اینکه از مقام فعل الٰهی انتزاع می‌شوند (طباطبایی، ۸/۳۴۲-۳۵۲).

ب ـ جهان‌شناسی: جهان هستی تنها به جهان محسوس محدود و منحصر نیست و گسترهٔ آن بسیار پهن‌تر از جهان دیدنیهاست. *قرآن* جهان محسوس را «شهادت» می‌خواند و آن را در برابر «غیب» می‌نهد (رعد/۱۳/۹). اهمیت ایمان به غیب در آموزه‌های قرآنی چندان است که همدوش با گزاردن نماز، ایمان به وحی و آخرت، از ویژگیهای پرهیزگاران شمرده شده است (بقره/۲/۳-۴). طبعاً انکار غیب یکسره موجب انکار دین و فرو افتادن به ورطهٔ الحاد می‌گردد. غیب بر خلاف شهادت به معنای اموری است که حس به آن دسترسی ندارد، مانند خدا و وحی. گنجینه‌های غیب و کلیدهای آن را کسی جز خدا نمی‌داند و آگاهی از غیب تنها به خدا منحصر است (انعام/۶/۵۹). دانستن وقت قیامت از زمرهٔ آن دسته از امور غیبی است که حتیٰ پیامبر (ص) نیز به فرمان خدا باید صراحتاً اعلام کند که از آن بی اطلاع است (اعراف/۷/ ۱۸۷-۱۸۸).

طبق جهان شناسی اسلام، موجوداتی در جهان به نام ملک (= فرشته) وجود دارند. *قرآن* بارها و بارها از فرشتگان سخن گفته، اما جز در دو مورد، یعنی جبرئیل و میکائیل از هیچ یک نام نبرده، و دربارهٔ دیگران تنها وصفی از آنها به دست داده است، مثل ملک الموت (سجده/۳۲/۱۱)، کراماً کاتبین (انفطار/۸۲/۱۱) و سفرهٔ کرام (عبس/ ۸۰/۱۵- ۱۶). اینان آفریده‌هایی والا مقامند که میان خداوند و عالم مشهود نقش میانجی دارند. هیچ رویداد کوچک و بزرگی در عالم نیست، مگر آنکه آنان عهده‌دار صورت پذیرفتن آنند. البته هیچ کاری جز اجرای دستورهای الٰهی ندارند (تحریم/۶۶/۶؛ نک: طباطبایی، ۱۲/۱۷-۱۳). فرشتگان بندگان گرامی خدا هستند و هیچ‌گاه از فرمان او سر نمی‌پیچند (انبیاء/۲۱/۲۶-۲۷). فرشتگان دارای بالهای دوگانه، سه‌گانه یا چهارگانه‌اند (فاطر/۳۵/۱) که با آنها می‌توانند از آسمان به زمین و برعکس از هر جایی به جای دیگر رفت و آمد کنند. در برخی روایتها چنین آمده که بُن‌مایهٔ آفرینششان از نور بوده است و برخی دیگر از احادیث اوصاف حیرت‌انگیزی از بزرگی، شمار بسیار و پیچیدگی آفرینش آنان به دست داده‌اند (طباطبایی، ۱۷/۷-۸).

فرشتگان با توجه به شمار بسیارشان، هر یک در مرتبه‌ای قرار دارند و مرتبه‌ها دارای درجه‌های بالا و پایین است. به عبارت دیگر برخی از آنان دستور می‌دهند و برخی فرمان می‌برند (صافات/۳۷/۱۶۴؛ تکویر/۸۱/۱۹-۲۱). فرشتگان کارها و وظایف مختلفی بر عهده دارند. مثلاً رقیب و عتید بر انسان موکلند و کردار و گفتار وی را ثبت و ضبط می‌کنند (ق/۵۰/۱۷-۱۸). برخی از آنان روز قیامت در زمرهٔ کسانیند که در حق گنهکاران شفاعت می‌کنند (انبیاء/۲۱/۲۸). پاره‌ای دیگر که بسیار نیرومند و دل‌سخت هستند، در روز قیامت به‌عذاب دادن انسانهای ناسپاس و بدکار می‌پردازند (تحریم/۶۶/۶). برخی از مفسران بر آنند که فرشتگان از ماده‌ای جسمانی که دستخوش نیستی، تباهی و دگرگونی باشد، آفریده نشده‌اند. آن دسته از احادیث را که در باب صورت و شکل داشتن فرشتگان وارد شده، چنین تفسیر کرده‌اند که این شکلها صرفاً تمثّلهایی است که بر پیامبر نمود می‌کرده است و خود آنان جسمانی نیستند (طباطبایی، ۱۷/۱۳).

جن نیز یکی دیگر از موجوداتی است که نادیدنی، و از حواس ما پوشیده است. ریشهٔ این واژه با این ویژگی بی ارتباط نیست (نک: راغب، ذیل جن). بن‌مایهٔ آفرینش اینان آتش است (حجر/۱۵/۲۷؛ الرحمٰن/ ۵۵/ ۱۵). *قرآن* در سوره‌های مختلف از جن یاد می‌کند و از کارهای شگفت‌آور و سرعت حرکت آنان سخن می‌گوید (نمل/۲۷/ ۳۹). جنیان ویژگیهایی مانند انسانها چون احساس و اراده دارند، زن و مردند (جن/۷۲/۱، ۶)؛ مکلفند و از این‌رو، مؤمن و کافر، و صالح و طالح دارند (جن/۷۲/۱۱، ۱۴)؛ همچنین محکوم به زندگی و مرگ، و دارای حشر و قیامتند (جن/۷۲/۱۵-۱۶).

شیطانها از انواع مهم جن هستند. واژهٔ شیطان به عنوان اسم عام بر هر فرد متکبر و سرکش از جن و انسان و حیوان، خاصه هر موجود فوق طبیعی و منشأ شر اطلاق می‌شود. به عنوان اسم خاص، شیطان یا ابلیس فرشته‌ای است که در زمرهٔ جنیان، و دارای فرزند و قبیله است (کهف/۱۸/۵۰). او که زمانی همدوش با فرشتگان از مقربان درگاه بوده، از فرمان خدا در سجده به آدم سرپیچی می‌کند، چون خود را آفریده شده از آتش و برتر از آدم خاکی می‌داند (بقره/۲/۳۴؛ ص/۳۸/۷۵-۷۶). سرانجام، شیطان از زمرهٔ فرشتگان رانده، و ملعون می‌شود و لقب رجیم می‌یابد، سپس از خدا مهلت می‌خواهد تا عذاب او را به قیامت افکند، و چون درخواستش پذیرفته می‌شود، به خدا می‌گوید که قسم به عزتت همهٔ بندگان تو را گمراه خواهم کرد (ص/۳۸/۷۷-۸۳)، بدین‌سان، شیطان دشمن قسم خوردهٔ انسانهاست و همو موجب شد تا آدم و حوا فریب بخورند و از بهشت رانده گردند (بقره/۲/۳۶). با اینهمه، شیطان نمی‌تواند انسانها را به زشتکاری وادارد، بلکه تنها آنان را به بدی می‌خواند و خود انسانها هستند که در قیامت باید پاسخگوی بد

کاریهایشان باشند (ابراهیم/۱۴/۲۲).

آنچه از آیه‌های قرآن در زمینهٔ آفرینش آسمان و زمین بر می‌آید، این است که آفرینش آن دو از عدم محض نبوده، بلکه پیش از این شکل ظاهری، ماده‌ای انباشته و متراکم بوده که از اجزاء آن در دو روز یا دو برهه از زمان گسترش یافته، و زمین کنونی به وجود آمده است. بن مایهٔ آفرینش آسمانها دود است که آن نیز گشوده و باز شده، و در دو برهه به صورت ۷ آسمان در آمده است. در میان این آسمانها، آسمان دنیا همین جهان پرستارهٔ بالای سر ماست. قرآن از ۶ آسمان دیگر چیزی نگفته است. برخی آیه‌ها گویای این امر هستند که آسمان جایگاه فرشتگان است و درهایی دارد که به روی کافران بسته است و اشیاء و روزیها را از آنجا فرو می‌فرستند (طباطبایی، ۱۰/۱۵۰-۱۵۱، ۱۷/۳۶۹-۳۷۰).

ج ـ نبوت: واژهٔ نبی از «نبأ» گرفته شده است و به این دلیل پیامبر را نبی نامیده‌اند که او از غیب خبر می‌دهد. قرآن این ادراک و دریافت غیبی را «وحی»، و دریافت کننده را نبی و یا رسول می‌خواند. وحی عبارت است از یک نوع سخن گفتن خدا با انسان که نبوت بر آن متوقف است (نساء/۴/۱۶۳). غرض از وحی بیم دادن به مردم، خاصه بیم دادن دربارهٔ روز قیامت است. چه اگر در مورد روز قیامت انذار نمی‌دادند، هیچ دعوت دینی ثمربخش نبود (شوریٰ/۴۲/۷؛ نک: طباطبایی، ۱۸/۱۷). وحی یا شعور باطنی پیامبران هرگز دستخوش دگرگونی و فساد نمی‌شود و از این روست که پیامبران همگی معصومند. عصمت بر ۳ گونه است: عصمت از خطا در دریافت وحی، عصمت از خطا در رساندن پیام وحی، و عصمت از گناه، یعنی امری که موجب هتک حرمت بندگی و سرپیچی از فرمان الٰهی باشد. به هر حال، در انسان معصوم چیزی وجود دارد که وی را از افتادن در امور ناروا چون خطا و گناه حفظ می‌کند (همو، ۲/۱۳۴).

ویژگی دیگر پیامبران آوردن معجزه است. به عبارت دیگر، قرآن از رویدادهایی سخن می‌گوید که با جریان مشهود در عالم طبیعت ناآشناست. اینها همان معجزه‌هایی است که قرآن به پیامبرانی چون نوح، هود، صالح، ابراهیم، لوط، داوود، سلیمان، موسیٰ، عیسیٰ و محمد (ص) نسبت می‌دهد (همو، ۱/۷۴). میان پیامبران درجه‌هایی وجود دارد: «رسول» کسی است که فرشتهٔ وحی بر او نازل می‌شود و او فرشته را می‌بیند و با او سخن می‌گوید، اما «نبی» فرشته را در خواب می‌بیندو خدا در خواب‌به‌او وحی می‌کند(همو،۱۴/۳۹۱).ازاین‌میان، پیامبران اولوالعزم ــ نوح، ابراهیم، موسیٰ، عیسیٰ و محمد (ص) ــ از برتری ویژه‌ای برخوردارند. هر یک از این ۵ تن، دارای شریعت و کتابند (احقاف/۴۶/۳۵؛ احزاب/۳۳/۷؛ شوریٰ/۴۲/۱۳؛ اعلیٰ/۸۷/۱۹؛ مائده/۵/۵۱). اما پیامبر اسلام حضرت محمد(ص) در میان همهٔ پیامبران، برجستگی چشمگیری دارد. آیهٔ ۱۵۷ از سورهٔ اعراف (۷) به ۵ ویژگی از پیامبری ایشان اشاره می‌کند. او رسول، نبی و امی بود. انسانها را به نیکی می‌خواند و از بدی باز می‌داشت. قید و بندهایی که مانع رسیدن مردم به کارهای خوب بود، از میان برداشت. با دین و کتابی که برای مردم آورد، در پیکرهٔ امر به معروف و نهی از منکر روح زندگی دمید و این قالب را از حد یک دعوت خشک به مرتبهٔ جهاد مالی و جانی در راه خدا رساند. اسلام تنها دینی است که همهٔ امور متعلق به زندگی انسانها را بررسی، و آنها را به دو دستهٔ پاکیها و ناپاکیها تقسیم کرده است. دستهٔ اول را حلال، و بخش دوم را حرام خوانده است. اسلام دینی است که همهٔ دستورهای سخت و توان فرسایی را که پیش از آن بر اهل کتاب خاصه یهودیان وضع شده بود، نسخ کرد (طباطبایی، ۸/۲۸۰-۲۸۸).

یکی دیگر از ویـژگیهای پیامبر اسـلام (ص) این است کـه او خاتم‌الانبیاء، و دین اسلام خاتم ادیان است (احزاب/۳۳/۴۰) و این بدان معناست که این دین هرگز نسخ نشده، و شریعتش همیشه پایدار است و کمال فردی و اجتماعی انسان تنها همین اندازه ای است که قرآن بیان داشته، و به صورت قانون شریعت وضع کرده است (طباطبایی، ۲/۱۳۲-۱۳۳). اما معجزهٔ زنده و همیشگی پیامبر کتاب کریم قرآن است. قرآن اصیل‌ترین مدرک آیین اسلام است که بر اساسی‌ترین مایه‌های این دین، یعنی اصول عقاید و عقایدی که به نوعی متفرع از آنهاست، اشتمال دارد؛ نیز راه و رسم اخلاق پسندیده و کلیات قوانین دینی و شرعی را بیان می‌کند و به گفتهٔ خودش (اسراء/۱۷/۹) به آیینی فرا می‌خواند که بهتر از هر آیین دیگر، بشریت را راهنمایی می‌کند. با اینکه دین اسلام دستخوش اختلافهای داخلی و انشعابهای مذهبی بسیار شده، هیچ مسلمانی در اعتبار و تقدیس قرآن تردید ندارد و برای اثبات هر مدعایی در اسلام می‌توان از آن به عنوان معتبرترین سند استفاده کرد.

نزول قرآن به دو صورت واقع شده است: دفعی و تدریجی. در این کتاب هر جا سخن از «انزال» رفته، منظور نزول دفعی، و هر جا که «تنزیل» آمده، مراد نزول تدریجی است. نزول دفعی شاید بدین معنا باشد که قرآن که در ۲۳ سال بر پیامبر(ص) نازل گشت، بر حقیقتی غیبی استوار است و در واقع آن حقیقت بوده که به یک بار بر ایشان فرو آمده است (دخان/۴۴/۲؛ بقره/۲/۱۸۵؛ قدر/۹۷/۱؛ طباطبایی، ۲/۱۵-۱۹).

یکی دیگر از مباحث مربوط به قرآن مسألهٔ عدم تحریف آن است. بنابـر عقیدهٔ مسلمانان، درقرآن هیچ تحریفی صورت نگرفته، و قرآنی که اکنون در دست است، همان است که کاتبان وحی از زبان پیامبر (ص) شنیده و نوشته‌اند (نک: حجر/۱۵/۹؛ فصلت/۴۱/۴۲).

یکی دیگر از ویژگیهای قرآن این است که دارای ظاهر و باطن است. از آنجا که اسلام هیچ‌گونه محرومیت از تعلیمات مذهبی را برای هیچ کس نمی‌پسندد (آل عمران/۳/۱۹۵؛ حجرات/۴۹/۱۳)، قرآن آموزه‌های خود را با زبان سادهٔ همه کس فهم بیان کرده است. کاربرد این روش طبعاً این پیامد را به دنبال دارد که ظاهر جمله‌ها مطالبی از سنخ محسوسات القاء کند و معنویات در پشت ظواهر قرار گرفته خود را به فراخور حال به فهمهای مختلف نمایان سازد. پیامد دیگر این سبک این است که بیانهای قرآن نسبت به بطنهایی که دارد جنبهٔ مثل به خود

می‌گیرد، یعنی مثلهایی است که برای نزدیک ساختن معارف الٰهی به فهمها زده شده است (اسراء/۸۹/۱۷؛ عنکبوت/۴۳/۲۹؛ نک: طباطبایی، ۵۸/۱ـ ۶۰).

یکی دیگر از جنبه‌های قرآن این است که محکم و متشابه دارد. متشابه آیه‌ای است که در افادهٔ مدلول خود استقلال ندارد و به واسطهٔ بازگرداندنش به محکم روشن خواهد شد. در واقع همهٔ آیه‌های قرآن هم محکمند و هم متشابه (هود/۱/۱۱؛ زمر/۲۳/۳۹؛ آل عمران/۷/۳). از برخی احادیث چنین بر می‌آید که محکم، و متشابه نسبی است؛ یعنی بسا که آیه‌ای نسبت به کسی محکم، و نسبت به دیگری متشابه باشد (طباطبایی، ۳۱/۳ـ۴۴). دیگر ویژگی قرآن این است که تأویل و تنزیل دارد. مراد از تأویل، آن امری است که قرآن به سوی آن بر می‌گردد و مقصود از تنزیل، معنی روشن و لفظ به لفظ آیه است. آیهٔ ۵۳ سورهٔ اعراف (۷) می‌گوید که همهٔ قرآن دارای تأویل است.

د ـ معاد: اعتقاد به معاد یکی از مبانی قوام بخش دین اسلام است و یکی از رکنهای مهم آن به‌شمار می‌رود. انکار معاد مستلزم انکار امر و نهی، وعد و وعید، نبوت و وحی است و یکسره موجب انکار و باطل انگاشتن دین الٰهی می‌گردد. بیش از یک چهارم آیه‌های قرآن به گونه‌های مختلف به معاد مربوط می‌شود؛ در پاره‌ای از آیه‌ها، وقتی از اوصاف کافران سخن به میان می‌آید، با اینکه چه بسا آنان به توحید و نبوت معتقد نبودند، تنها به این امر بسنده می‌شود که اینان به آخرت باور ندارند (اسراء/۱۰/۱۷). این امر نشان می‌دهد که اگر کسی معاد را منکر شود، هر چند به وحدانیت خدا و به دیگر اصول هم ایمان داشته باشد، دیگر برای دین اعتباری باقی نمی‌ماند. برای همین است که آیهٔ ۲۶ سورهٔ ص (۳۸)، فراموشی روز حساب را اساس گمراهی خوانده است (طباطبایی، ۱۵/۱۰، ۴۸/۱۳ـ ۴۹). همچنین اعمال صالح شخص مسلمان وقتی به نتیجه می‌رسد که او به آخرت یقین داشته باشد، چه، اگر کسی به این امر باور نداشته باشد، همهٔ کردارهای نیکش بی‌نتیجه و بیهوده می‌گردند (نمل/۵۳/۲۷؛ اعراف/۱۴۷/۷). اجل و مرگ نخستین مرحله برای راه‌یابی به جهان آخرت و معاد است. اجل انسان همان زمانی است که زندگیش پایان می‌یابد. انسان به هنگام مرگ معدوم نمی‌شود، بلکه از جهان دنیوی به جهان دیگر انتقال می‌یابد. مرگ هنگام بازگشت به سوی خداست و کیفیت آن چنین است که خداوند یا فرشتگان نفس (روح) را به طور کامل از جسم گرفته، آن را نگه می‌دارند (زمر/۴۲/۳۹؛ سجده/۱۱/۳۲؛ انعام/۶۱/۶).

انسان پس از مرگ زندگی نوینی را در عالم برزخ آغاز می‌کند و این عالم مرحله‌ای است که انسان پس از مرگ تا قیامت آن را طی می‌کند (مؤمنون/۱۰۰/۲۳). برخی آیه‌ها گویای این امرند که انسانها در برزخ برحسب سعادت یا شقاوتی که حاصل کردارشان در دنیا بوده، در معرض نعمت یا عذاب برزخی قرار می‌گیرند (هود/۱۰۵/۱۱ـ ۱۰۸؛ مؤمن/۴۶/۴۰؛ آل عمران/۱۶۹/۳ـ۱۷۰). اما قیامت با نفخ صور آغاز می‌گردد. صور دو نوع صیحه دارد: میراننده و زنده کننده. وقتی بار نخست در صور می‌دمند، همهٔ زمینیان و آسمانیان (فرشتگان)، جز عده‌ای خاص، از هوش می‌روند (زمر/۶۸/۳۹). به دنبال همین صیحه است که نشأت دنیا درهم پیچیده می‌شود، آسمان و زمین تکه تکه می‌شود و دنیا و اهلش نابود می‌گردد (حاقه/۱۳/۶۹ـ ۱۵). بدین‌سان، برپا شدن قیامت با رویدادهایی بزرگ و مهیب همراه است: تاریک شدن خورشید و ستارگان، شکافتن زمین بر اثر زمین لرزه و از هم پاشیدن کوهها. این امور در روایتها به عنوان اشراط الساعه (ﻫ م) معرفی شده‌اند. اساساً در روز قیامت نظام جهان دستخوش دگرگونی می‌گردد و نظام نوینی در جهان برپا می‌شود. از قرآن و احادیث چنین بر می‌آید که همهٔ شئون نظام زندگی در آخرت با آنچه در دنیاست، تفاوت دارد. به هر حال، وقتی دوباره در صور می‌دمند، انسانها از گور برمی‌خیزند (یٰس/۴۸/۳۶ـ۵۲) و گروه گروه به سوی خدا می‌شتابند (یٰس/۵۱/۳۶). آنگاه منتظر و مبهوت می‌مانند تا چه حادثه‌ای رخ خواهد داد (زمر/۶۸/۳۹). در اینجا همهٔ سببها باطل خواهد شد: نه داراییها (حاقه/۲۸/۶۹)، نه خویشاوندی (عبس/۳۴/۸۰)، نه رفاقت (دخان/۴۱/۴۴) و خلاصه هیچ دستاویزی از این دست (شوریٰ/۴۷/۴۲) به کار نمی‌آید. حجابها برطرف گردیده، غیب و شهادت یکی می‌شود (ق/۲۲/۵۰؛ طارق/۹/۸۶؛ مؤمن/۱۶/۴۰).

باید دانست که بر خلاف پندار کسانی که معتقدند صرفاً روح انسان در عرصهٔ محشر حاضر می‌شود، بسیاری از آیه‌ها و روایتها تصریح می‌کنند که انسان با بدن خویش در صحنهٔ قیامت حضور پیدا می‌کند (نک: انفطار/۴/۸۲؛ حج/۷/۲۲). آیه‌های ۸ و ۹ سورهٔ اعراف (۷) به صراحت بیان می‌کنند که در روز قیامت اعمال انسانها وزن می‌شود و نیکیها سنگین و بدیها سبکند. دلیل این امر شاید ماندگاری نیکیها و ناپایداری بدیها باشد (رعد/۱۷/۱۳). آنچه این اعمال به وسیلهٔ آن وزن می‌شود، ترازوی عدل الٰهی است (انبیاء/۴۷/۲۱). بدیهی است آنانکه در ترازوی عدل کردارهایشان سنگین باشد، رستگار گردیده، به بهشت می‌روند و آنانکه اعمالشان سبک باشد، به آتش گرفتار می‌شوند (مؤمنون/۲۳/ ۱۰۲ـ۱۰۶).

بر اساس آیه‌های ۱۳ و ۱۴ سورهٔ اسراء (۱۷) همهٔ اعمال انسان در کتابی ثبت شده، و به گردنش آویخته است. رسیدگی به کار هر کس بر پایهٔ نامهٔ اعمالش صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر آنچه موجب نیک بختی یا بد عاقبتی انسان می‌شود، همراه خود اوست و هرگز از او جدا نمی‌شود. این کتاب در واقع همان کرده‌های انسان است که خداوند آن را در روز قیامت می‌گشاید و به او نشان می‌دهد. این کتاب مانند کتابهای دنیوی نیست و ویژگیهایی دارد، از جمله، حقیقت اعمالی را که او در دنیا انجام داده، در بر دارد و از ثبت هیچ عمل ریز و درشت در آن فروگذار نشده است. بدین قرار در محکمهٔ الٰهی عملها در برابر چشم انسان مجسم می‌شوند؛ چه، هیچ حجتی بالاتر از مشاهدهٔ عینی نیست و این امر راههای عذر و انکار را می‌بندد (کهف/۴۹/۱۸؛ آل عمران/۳۰/۳؛ نک: طباطبایی، ۵۴/۱۳ـ ۵۵).

«صراط» یکی دیگر از مراحل قیامت است. منظور از صراط راهی است که بر روی جهنم یا داخل آن کشیده شده است (نساء/۴/۱۶۸-۱۶۹؛ صافات/۳۷/۲۲-۲۵). این راه بر سر تاسر جهنم امتداد دارد و همهٔ انسانها از خوب و بد از آن می‌گذرند (مریم/۱۹/۶۸-۷۲). البته خداوند پرهیزگاران را نجات می‌دهد و گناهکاران را به جهنم می‌فرستد. ناگفته نماند که این طور نیست که همهٔ گنهکاران به دوزخ بروند، یا همهٔ دوزخیان تا ابد در آنجا بمانند. در واپسین مرحله در حق گنهکاران شفاعت می‌کنند. این شفاعت که توسط پیامبران و فرشتگان صورت می‌گیرد، شامل حال برخی از انسانهایی که به دوزخ رفته، و مدتی در آنجا به سر برده‌اند، نیز می‌شود (طباطبایی، ۱/۱۶۲-۱۸۳). به هر روی همهٔ انسانها در دوزخ یا بهشت جز جزای اعمال گذشته‌شان نمی‌بینند (یٰس/۳۶/۵۴). بهشت در قرآن با تمثیل و تشبیه وصف شده است (رعد/۱۳/۳۵؛ محمد/۴۷/۱۹) و با آنچه از نظر انسان ارزش و اعتبار دارد، موافق است، یعنی با کرامت، شرافت، فضیلت، جمال، لذتهای حسی و همنشینی با خوبان و خوبرویان. جهنم با صفاتی معرفی شده است که منفور طبع انسانهاست، مانند سوختن در آتش، ماندن میان مرگ و زندگی (طه/۲۰/۷۴)، آشامیدن آب جوش و خوردن از میوهٔ ناگوار و ناخوشایند زقوم (دخان/۴۴/۴۳).

مآخذ: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *اسماء و صفات حق تعالیٰ*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ایزوتسو، توشی هیکو، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۶۸ش؛ راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۳م؛ عنایت الله، «تفکر اعراب در دوران جاهلیت»، ترجمهٔ حسین معصومی همدانی، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش میان محمد شریف، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱؛ *قرآن کریم*.

ناصر گذشته

عبادات و آداب دینی: با توجه به اینکه اساسی‌ترین نهاد در اسلام و دیگر مذاهب آسمانی، توحید است ــ گرچه در دیگر ادیان آسمانی، همچنین در برخی از فرق و مذاهب اسلامی تحریفهایی راه یافته، و کار از سویی به غلو و افراط، و از سویی دیگر به اهمال و تفریط کشیده شده است ــ در اسلام هر چه شخص را به توحید و اطاعت مطلق از اوامر و نواهی راهنمایی کند، پسندیده، و هر چه منجر به انکار توحید و لوازم آن یا ایجاد خلل در آن شود، ناپسند شمرده شده است.

یکی از مراحل توحید، توحید در عبادت است، یعنی پس از اعتراف قلبی و اقرار به شهادتین باید «عمل به ارکان» را مکمل و متمم موحد بودن شمرد. عبادت که اجرای دستورهای الٰهی است، باید به قصد تقرب به خداوند صورت گیرد و بالاترین سرّ و راز عبادت همین تعبد است. انکار نمی‌توان کرد که در عبادت رازها و اسراری نهفته است که باید برای پی بردن به آنها، افزون بر بهره‌جویی از *قرآن کریم*، از اخبار و احادیث نیز بهره جست؛ ولی گاه در منابع تأویلاتی نامستند، ناشی از سلیقه‌های شخصی و دیدگاههای فرقه‌ای نیز مطرح شده است.

عبادات بخشی مهم از مجموعهٔ اعمال و رفتاری را تشکیل می‌دهند که در فرهنگ اسلامی با عنوان «فروع دین» شناخته شده است. در کنار مجموعهٔ اعتقادیِ «اصول دین»، فروع دین ناظر بر جنبه‌های عملی دیانت اسلام است. در آموزشهای معمول میان شیعهٔ امامی در شمارش این فروع نماز، روزه، زکات، خمس، حج، جهاد، امر به معروف، نهی از منکر، تولّی و تبرّی جای دارد، اما نزد مذاهب اهل سنت برخی از این فروع چندان توسعه نیافته، و بر آنها تأکید نشده است.

در بررسی تحلیلیِ عبادات و آداب دینی در اسلام، به سختی می‌توان عملی را نشان داد که دارای جنبهٔ فردیِ محض، بدون برخورداری از جنبه‌های اجتماعی بوده باشد، ولی در نگرش نسبی برخی از فروع دین یعنی نماز، روزه و حج بیشتر در طیفی عبادی جای می‌گیرند، در حالی که دسته‌ای دیگر از جمله زکات، خمس و جهاد از جنبهٔ قوی اقتصادی و اجتماعی برخوردارند. حتیٰ در میان نماز، روزه و حج، از نظر زمانی ویژگیهایی متمایز دیده می‌شود. نماز فریضه‌ای روزانه است، روزه عبادتی موسمی و یک ماه در سال است و حج فریضه‌ای است که فقط برای یک بار در عمر انسان واجب می‌شود و در مجموع به جای آوردن این اعمال لازمهٔ مسلمان بودن، و از ضروریات بقا و دوام عزت امت اسلامی است.

نماز: در دین اسلام، نخستین و مهم‌ترین وظیفهٔ عبادی برای هر فرد مکلف به جای آوردن نماز است که ۵ نوبت در روز یادآور ایمان و عقیدهٔ فرد مسلمان، و وسیله‌ای برای فراهم آوردن نیروهای درونی و معنوی برای اتصال به مبدأ جهان، یعنی خداوند است. با نماز باید خدای را ستود و برای رفع مشکلات و گرفتاریهای بشری از نماز یاری جست و بدان استعانت کرد و آیهٔ شریفهٔ «وَاسْتَعِينوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلٰوةِ» (بقره/۲/۴۵) را راهنمای خویش قرار داد. نماز، نمازگزار را از تبهکاری باز می‌دارد (عنکبوت/۲۹/۳۵)، چه حکمتی از این بالاتر که شخص و جامعه از فساد منزه شوند و مایهٔ ریشه کن شدن تبهکاری و آثار سوء مترتب بر آن فراهم گردد.

توجه به این نکته لازم است که گزاردن نماز اختصاص به مسلمانان ندارد، بلکه در تمامی شرایع و ادیان الٰهی ــ در هر یک به نحوی خاص ــ به نماز توجه شده، و بدین وسیله ارتباط بنده با پروردگار برقرار شده است. البته نماز در اسلام به همان صورتی است که با کمی اختلاف در جزئیات، در میان مذاهب اسلامی معمول است. با تکبیر آغاز می‌شود و با سلام پایان می‌یابد. *قرآن مجید* از زبان ابراهیم (ع) خواستهٔ او را چنین بازگو می‌کند: پروردگارا مرا و ذریهٔ مرا از برپای دارندگان نماز قرار ده (ابراهیم/۱۴/۴۰) و دربارهٔ اسماعیل (ع) آمده است که اهل خود را به نماز و زکات امر می‌کرد (مریم/۱۹/۵۵) و خداوند به مریم (ع) چنین دستور می‌دهد: برای یاد من اقامهٔ نماز کن (آل عمران/۳/۴۳) و از زبان عیسیٰ (ع) بازگو می‌فرماید: خداوند مرا به اقامهٔ نماز و پرداخت زکات، تا زنده هستم، دستور داد (مریم/۱۹/۳۱) و خداوند در میثاقی که از بنی اسرائیل گرفت و وظایفی که برای ایشان تعیین کرد، یکی هم اقامهٔ نماز و ایتاء زکات بود (بقره/۲/۸۳)، و به پیامبرش حضرت محمد(ص) می‌فرماید: اهل خود را به نماز امر کن

(طه/۲۰/۱۳۲)، باز می‌فرماید: انجام دادن کارهای نیکو و اقامهٔ نماز را به ایشان [پیامبران] وحی کردیم (انبیاء/۲۱/۷۳). اقامهٔ نماز بر همه ــ از تندرست و بیمار، در صلح و در جنگ، ایستاده، نشسته یا خوابیده ــ واجب است، مگر بر کسی که تکلیف از او ساقط باشد.

در برداشتی کلی از چگونگی به جای آوردن نماز، باید گفت که تمامی نمازهای واجب یا مندوب (مستحب) در شریعت اسلام، بجز نماز میت، از اعمالی متناوب تشکیل شده است که در واقع تکرار یک واحد عبادی به نام رکعت است و هر رکعت مجموعه‌ای از یک قیام به همراه قرائت، رکوع و دو سجده با مراعات آدابی در انتقال از یک عمل به عملی دیگر است. از آنجا که در بیشتر نمازها در هر رشته از اعمال متناوب، تنها یک رکوع وجود دارد، رکوع به عنوان واحد شمارش شناخته شده، و رکعت از همین کلمه مشتق شده است. بجز نماز تک رکعتیِ وتر (نک: ادامهٔ مقاله)، یک رکعت به خودی خود عبادتی تمام شده (کامل) تلقی نمی‌گردد و هر نمازی در شریعت مرکب از ۲، ۳، یا ۴ رکعت است و تنها با پایان یافتن شمار مقرر رکعتها، قابل سلام گفتن و خاتمه دادن است.

نمازهای واجب اینهاست: نمازهای یومیه (روزانه)، در صورت تحقق شرایط نماز جمعه و نماز عیدین، نماز آیات که به هنگام کسوف، خسوف و زلزله و هر چه باعث هول و هراس عمومی گردد، خوانده می‌شود، نماز طواف و نماز میت و نمازهایی که از طریق نذر و عهد و سوگند بر مکلف واجب شده باشد.

نمازهای یومیه: نمازهای یومیه (۱۷ رکعت)، به عنوان مصداق اجلای نماز واجب، باید در ۵ نوبت خوانده شوند که از آن میان، نماز صبح دو رکعت، نماز مغرب ۳ رکعت و نمازهای دیگر ۳ نوبت (ظهر، عصر و شام) هر یک ۴ رکعت است. وقت نماز صبح از طلوع فجر صادق است تا طلوع خورشید؛ از ظهر شرعی (زوال) تا غروب آفتاب وقت نمازهای ظهر و عصر است؛ از ظهر به مقدار زمانی که برای خواندن نماز ظهر لازم است و همچنین نزدیک غروب به مقدار زمانی که برای خواندن نماز عصر لازم است، زمان مختص هر یک از این دو نماز و فاصلهٔ میان آن، زمان مشترک است؛ همچنین از غروب آفتاب (از بین رفتن سرخی در مشرق پس از پنهان شدن قرص خورشید) تا نیمه‌شب شرعی، وقت نمازهای مغرب و عشاست، به همان ترتیب که زمان لازم برای ۳ رکعت نماز مغرب در آغاز، و وقت کافی برای ۴ رکعت نماز عشا در پایان، زمان مختص هر یک از این دو نماز، و باقی زمان مشترک است؛ نمازهای ۴ رکعتی مسافر دو رکعت است که نماز شکسته خوانده می‌شود.

در *قرآن مجید* (اسراء/۱۷/۷۸؛ هود/۱۱/۱۱۴)، به هنگام یا به اصطلاح به «مواقیت» نمازهای یومیه اشاره شده است. جدا خواندن نماز ظهر و عصر، همچنین نماز مغرب و عشا را در اخبار، افضل از جمع میان دو نماز (بدون فاصله) دانسته‌اند، اما پیامبر (ص) برای بیان جواز هر دو حالت گاهی خود جمع میان دو نماز می‌کرده‌اند (برای توضیح، نک: مجلسی، ۷۹/۳۳۵-۳۴۰). یکی از مقدمات نماز گفتن اذان و اقامه برای نمازهای یومیه و گفتن ۳ بار «الصلٰوة» برای دیگر نمازهای واجب است. برخی از افعال نماز رکن به شمار می‌آید که ترک آنها عمداً یا سهواً موجب بطلان نماز است و دیگر افعال واجب، در صورت فراموشی به نحوی قابل جبران است (نک: قدوری، ۱/۵۵ به بعد؛ غزالی، ۱/۳۲ به بعد؛ ابن هبیره، ۱/۷۴ به بعد؛ ابن رشد، ۱/۸۸ به بعد؛ محقق حلی، ۱/۵۹ به بعد؛ شهید ثانی، ۱/۵۲ به بعد).

طهارت و نماز: نخستین مقدمهٔ گزاردن نماز، مراعات طهارت است، ولی مراد از آن طهارت شرعی ناشی از وضو و غسل و تیمم است. وضو و غسل واجب برای به جای آوردن نمازِ واجب، و نیز برای طوافِ واجب یا مس *قرآن*، و طهارت مندوب برای برخی عبادات مندوب است. طهارت اعم از وضو، غسل و تیمم برای رفع پلیدی و ناپاکی معنوی است که در اصطلاح شرعی حَدَث نامیده می‌شود؛ از آن میان آنچه وضو یا طهارت صغریٰ را ایجاب نماید، حدث اصغر، و آنچه غسل یا طهارت کبریٰ را ایجاب کند، حدث اکبر خوانده می‌شود. موجبات وضو یا نقایض آن تخلّی و خواب و برخی عوامل دیگر است که به‌نحوی به‌این دو مقوله ملحق می‌گردند، اما آنچه موجب غسل می‌شود، جنابت، حیض و ملحقات آن و لمس کردن میّت است.

آب در شریعت اسلام برترین پاک کننده‌هاست و در *قرآن کریم* «طهور» خوانده شده است (فرقان/۲۵/۴۸) و اصل در رفع حدث، چه در وضو و چه در غسل، تطهیر با آب است. در نبودن آب یا لازم بودن آن برای امری مهم‌تر از قبیل حفظ تن از هلاک، یا در دسترس نبودن آب و ضیق وقت، نیازمند طهارت باید به عنوان بدل از وضو یا غسل، تیمم کند که طهارت به «صعید» (زمین) است. در وضو و غسل پاکیزگی ظاهری هم مشهود است، ولی در تیمم فقط اطاعت متعبدانه از دستور الٰهی و اجابت منظور شارع است؛ در این باره باید به حدیثی نبوی اشاره کرد که «پروردگار و خالق آب و زمین یکی است» (*فقه الرضا*، ۸۹).

بجز مرتفع ساختن ناپاکی معنوی یا حدث، نمازگزار باید از گونه‌ای دیگر از ناپاکی نیز پرهیز نماید که ناپاکی ظاهر است و در اصطلاح فقیهان «خَبَث» خوانده می‌شود. مصادیق خبث که اجسامی پلیدند، در فقه با عنوان «نجس» شناخته می‌شوند و در تماس مرطوب با اشیاء پاک، آنها را آلوده یا به اصطلاح «متنجس» می‌سازند. در نماز و برخی دیگر از عبادات، فرد مکلف موظف است که این پلیدیهای مادی، چه نجس و چه متنجس را از بدن، لباس و سجده‌گاه خود دور سازد. طهارت از حدث یا طهارت معنوی به عنوان مقدمهٔ نماز و برخی دیگر از اعمال عبادی، خود نیز به نوعی یک عمل عبادی شمرده می‌شود و از همین روی، در به جای آوردن آن، نیت و قصد تقرب شرط آغازین است؛ اما طهارت از خبث صرفاً اقدامی در جهت فراهم آوردن شروط مادی نماز است و در تحقق آن وجود قصد و نیت موضوعیتی ندارد.

در تحقق وضو، شستن روی از رستنگاه موی سر تا چانه، سپس شستن دو دست از آرنج تا نوک انگشتان، نخست دست راست و سپس

دست چپ، آنگاه مسح قسمت پیشین سر و سرانجام، مسح پاها از نوک انگشتان تا برآمدگی استخوان پا لازم است (برای اشاره به این مراحل در قرآن کریم،نک: مائده/۵/۶) . در مورد اخیر قول به مسح، قول امامیه است و در مذاهب اهل سنت، قول مشهور شستن پاهاست. در به جای آوردن غسل، به روش ترتیبی نخست سر و سپس سمت راست و آنگاه سمت چپ بدن شسته می‌شود و به روش ارتماسی با فرو رفتن در آب غسل محقق می‌گردد. اما تیمم با نهادن یا زدن دست بر زمین پاک و کشیدن آن بر روی، از رستنگاه موی تا بالای بینی و سپس مسح بر روی دست راست و چپ صورت می‌گیرد (با یک یا دو ضربت)؛ اما در تفسیر «صعید» (زمین) یا به تعبیر دیگر محل تیمم، میان مذاهب فقهی اختلافهایی وجود دارد.

یکی از اقسام غسل که به کلی از دیگر غسلها متمایز است، غسل میت است که غرض از آن آماده ساختن میت برای دفن و نه به جای آوردن عبادت است. در این غسل، فرد غسل دهنده که تکلیف شرعی طهارت را به جای می‌آورد، کسی جز مغسول است و از همین‌رو، به این عمل که بخشی از آیین خاک‌سپاری اسلامی است، تغسیل گفته می‌شود (نک: قدوری، ۵/۱ به بعد؛ غزالی، ۴ به بعد؛ ابن هبیره، ۵۰/۱ به بعد؛ ابن رشد، ۷/۱ به بعد؛ محقق حلی، ۱۱/۱ به بعد؛ شهید ثانی، ۱۲/۱ به بعد).

قبله: قبله در دیدگاه فقهی عبارت از جهتی است که نمازگزار باید در هنگام نماز روی بدان بایستد (نک: ابن رشد، ۱۱۱/۱-۱۱۳؛ محقق حلی، ۶۵/۱-۶۸). افزون بر آن در برخی دیگر از مباحث عبادی و غیر عبادی فقه مانند ذبح، روی‌کردن به قبله یا روی گرداندن از آن موضوعیت یافته است. با این وصف، بیرون از دایرهٔ فقه و در نگرشی بر فرهنگ عمومی مسلمانان، قبله قطبی معنوی و روحانی است که همهٔ مسلمانان در سراسر دنیا، آمال خود را در سوی آن جست‌و جو می‌کنند و با روی کردن به سوی آن، تقرب به خداوند و معنویت می‌جویند. در آغاز دعوت اسلامی، بیت المقدس به عنوان قبله تعیین شده بود و پس از چندی، با ابلاغ پیامبر (ص) قبله به خانهٔ کعبه در مکه برگردانده شد (نک: بقره/۲/۱۴۴، ۱۴۹-۱۵۰) . از همین رو بیت المقدس در فرهنگ اسلامی به عنوان قبلهٔ عتیق و قبلهٔ اول شناخته می‌شود.

در مباحث فقهی مربوط به روی کرد به قبله در نماز، برای کسی که در مسجدالحرام است، روی کردن به کعبه لازم است و برای کسی که در حرم قرار گرفته، روی کردن به مسجدالحرام، و برای کسانی‌که در خارج حرم هستند، روی کردن به سوی مکه کفایت می‌کند؛ ولی در حال جنگ و خوف استقبال قبله واجب نیست.

نماز جماعت: جماعت در ادای نمازهای یومیهٔ مستحب، در نماز جمعه و نیز در نمازهای عیدین با تحقق شرایط، واجب است، ولی در نمازهای مندوب، جز در «استسقاء»، جایز نیست. اولین بار که از نماز جماعت اثری به یادگار مانده، مربوط به دوران زندگانی ابوطالب است. در هنگامی که پیامبر(ص) و علی (ع) نماز می‌خواندند، ابوطالب و پسرش جعفر از آنجا می‌گذشتند؛ ابوطالب به جعفر گفت: پسرم در کنار پسر عمویت نماز بخوان و چون رسول خدا اقتدای جعفر را احساس کرد، بر این دو مأموم مقدم شد و از آن پس جایگاه امام و مأموم مقرر گردید (ابن‌بابویه، ۴۱۰). در قرآن مجید دو بار دستور آمده است که با رکوع کنندگان (مقصود نماز گزاران) باید رکوع کرد، گرچه هیچ کدام در خطاب به مسلمانان نیست و یک بار در سیاق خطاب به یهود آمده است: وَارْكَعوا مَعَ الرّاكِعينَ (بقره/۲/۴۳) و یک بار در خطاب به حضرت مریم (ع): وَ ارْكَعي مَعَ الرّاكِعينَ (آل عمران/۳/۴۳).

اخبار در فضیلت نماز جماعت در کتابهای فریقین (شیعه و سنی) فراوان است. برخی از تأثیرهای نماز جماعت اینهاست: ۱. آنانکه با فرایض به خوبی آشنا نیستند، آگاهی می‌یابند؛ ۲. سه نسل جوان، میان سال و پیر در کنار یکدیگر با اقتدا به امامی واجد صلاحیت، و با هماهنگی نماز را برپا می‌دارند، بی آنکه تفاوتی در میان ایشان باشد؛ ۳. اختلاف طبقاتی و ظاهری به کنار می‌رود و از تبعیضهای نژادی و آنچه مایهٔ تفرقه و جدایی است، دوری می‌جویند و با یک زبان، و یکدل به پرستش خداوند می‌پردازند و با استعانت از او در طلب هدایت به صراط مستقیم برمی‌آیند (قدوری، ۷۸/۱ به بعد؛ غزالی، ۵۵ به بعد؛ ابن هبیره، ۱۰۶/۱ به بعد؛ ابن رشد، ۱۴۰/۱ به بعد؛ محقق حلی، ۱۲۲/۱ به بعد؛ شهید ثانی، ۱۱۶/۱ به بعد).

نماز جمعه: در قرآن کریم یک سوره به نام جمعه نامیده شده، و در ۳ آیهٔ نخستِ آن دستور داده شده است که مسلمانان به نماز جمعه بشتابند و خرید و فروش را به کنار نهند. نماز جمعه نمازی است دو رکعتی بدل از نماز ظهر و وقت آن از ظهر شرعی است تا هنگامی که سایهٔ هر چیز پس از ظهر به دو برابر برسد. امام جمعه باید پیش از نماز، دو خطبه ایراد کند. نماز جمعه در مذاهب اهل سنت واجب عینی است، اما نزد شیعهٔ امامی بنابر مشهور این وجوب عینی به حضور امام یا نایب خاص او مشروط شده است و در زمان غیبت با استجماع دیگر شرایط، واجب تخییری(تخییر میان نماز جمعه یا نماز ظهر)است.در اقوال‌غیرمشهور، گاه‌برپا داشتن نماز جمعه در زمان غیبت واجب عینی شمرده شده، و گاه از آن نهی نیز شده است (برای تفصیل، نک: مجلسی، ۱۲۳/۸۶ به بعد).

از دید اهمیت اجتماعی، جمع شدن انبوه مسلمانان در یک مکان و آگاه شدن از اوضاع یکدیگر، و نیز اطلاع بر تواناییها یا کاستیها و مخاطرات، امکان چاره‌جویی را فراهم می‌سازد و دیگر فایدهٔ مترتب بر این تجمع عظیم، پدید آمدن شعور اجتماعی برای مردمانی است که به علت شرایط خاص از دست‌یابی بدان دور بوده‌اند.

نمازهای عیدین: نمازهایی که در دو عید بزرگ مسلمانان، فطر و اضحیٰ (قربان) به جای آورده می‌شوند، نیز در شروط مانند نماز جمعه‌اند. وقت نماز عید از طلوع آفتاب تا ظهر شرعی است. این نماز دو رکعت است که در رکعت اول پس از حمد و سوره ۵ بار، و در رکعت دوم ۴ بار قنوت می‌خوانند (با تکبیر بین قنوتها). دو خطبهٔ نماز پس از گزاردن نماز است، بر خلاف نماز جمعه که در آن خطبه باید پیش از نماز ایراد شود. نمازهای عیدین از بارزترین مراسم دینی با نمود جمعیند،

اگرچه مسلمانان در این عیدها، مراسمی دیگر از جمله اطعام و قربانی به طور فردی یا با اجتماعات کوچک‌تر نیز برپا می‌دارند (قدوری، ۱۰۹/۱ به بعد؛ غزالی، ۶۱ به بعد؛ ابن هبیره، ۱۱۱/۱ به بعد؛ ابن رشد، ۱۵۷/۱ به بعد؛ محقق حلی، ۹۳/۱ به بعد؛ شهید ثانی، ۸۷/۱ به بعد).

نمازهای مندوب: نماز به طور عام در فرهنگ اسلامی به عنوان «قربانی پرهیزگاران» و برترین راه تقرب به خدا شناخته شده است (نک: حر عاملی، ۲۵/۳-۲۷، ۳۰) و از همین رو، افزون بر نمازهای واجب یومیه، برخی نمازهای مندوب به طور روزانه، و برخی به مناسبت تشریع شده است. نمازهای مندوب روزانه یا به اصطلاح نمازهای نافله ۳۴ رکعت در روز است که از آن ۸ رکعت پیش از نماز ظهر، ۸ رکعت پیش از نماز عصر، ۴ رکعت پس از نماز مغرب و ۲ رکعتِ نشسته پس از نماز عشا که یک رکعت به شمار می‌آید. نماز شب ۸ رکعت است که دو رکعت نماز شفع و یک رکعت نماز وتر در پی آن خوانده می‌شود؛ سرانجام، دو رکعت نیز نافلهٔ فجر است. به جز نماز تک‌رکعتی وتر، نمازهای مستحبی اصولاً دو رکعتی است.

از شمار نمازهای مندوب که اختصاص به وقتی خاص از اوقات روز ندارد و هرگاه مسبب آن به وجود آید، به عنوان استحباب گزارده می‌شود، نماز استسقاء (به هنگام خشک‌سالی)، نماز حاجت، نماز استخاره، نماز شکر گزاری، نماز زیارت و نماز تحیت مسجد است. همچنین برخی نمازها مخصوص به زمانی خاص از سال است که از آن میان می‌توان به نوافل ماه مبارک رمضان و نیز نمازهایی مندوب اشاره کرد که به مناسبت عیدهایی چون فطر، مبعث، غدیر خم و نیمهٔ شعبان خوانده می‌شوند. در میان اهل سنت نماز مندوب در هر شب ماه رمضان که ۲۰ رکعت است، به جماعت خوانده می‌شود و نماز «تراویح» نام دارد (نک: ابن رشد، ۲۰۰/۱ به بعد؛ محقق حلی، ۶۰/۱، ۱۰۸ به بعد؛ شهید ثانی، ۵۲/۱-۵۳، ۹۶-۹۷؛ جزیری، ۳۴۰/۱-۳۴۳).

نماز و مسجد: نخستین مؤسسه و نهادی که پس از پایگیری اسلام در یثرب (مدینه) برپا شد، مسجد بود و پیامبر (ص) در آن چند روزی که در نزدیکی مدینه در میان قبیلهٔ بنی عمروبن عوف، توقف داشتند، مسجد قبا را پایه‌گذاری کردند (ابن اثیر، ۴۵۷/۱۱). مسجد برای عبادت و اقامهٔ نماز تأسیس شد، ولی اختصاص بدان نداشت، چه، نخستین دانشگاه اسلامی در مسجد پدید آمد و فقها و محدثان در آن به نشر معارف اسلامی می‌پرداختند. در پیش آمدهایی که آگاهی مردم از آنها ضرورت داشت، مسجد محل اجتماع بود و وظایفی که امروزه به وسیلهٔ ابزارهای ارتباطی انجام می‌گیرد، در آن روزگاران در مسجد انجام می‌گرفت. مسجد جایگاه اطلاع مسلمانان از وضع و گرفتاریهای یکدیگر بود و نیز امور اداری حکومت اسلامی از مسجد نشأت می‌گرفت. مسجد همچنین جای رسیدگی به شکایات و دعاوی مردم بود. هم‌اکنون نیز، امر به معروف و نهی از منکر طبیعی‌ترین جایگاهش مسجد است که همهٔ طبقات یک محل یا شهر در آن تجمع می‌کنند و نیز جایگاه توحید واقعی است: «وَ اَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلّٰهِ فَلاتَدْعوامَعَ اللّٰهِ اَحَداً» (جن/۱۸/۷۲). بهتر است که در مسجد از خرید و فروش و تنفیذ احکام و اقامهٔ حدود و پرداختن به صنعت یا خواب و کارهایی از این قبیل اجتناب کنند (نک: ابن اثیر، ۴۵۷/۱۱ به بعد؛ حر عاملی، ۴۷۷/۳ به بعد).

روزه: بنابر آیهٔ شریفهٔ ۱۸۳ سورهٔ بقره (۲) روزه، همچون نماز و زکات، پیش از ظهور اسلام نیز بر صاحبان ادیان الٰهی از یهود و نصاریٰ واجب بود. روزه گرچه به ظاهر عملی سلبی، یعنی امتناع از خوردن و آشامیدن و اقدام به برخی از کارهاست، ولی در واقع نتیجهٔ آن ایجابی است و موجب تزکیه و تصفیهٔ جسم و جان از راه ترک غذا و شهوت می‌شود. این عبادت تمرینی برای تقویت روح استقامت و پایداری، و بار آمدن برای روزگاران سخت‌تر و پیکار با شیطان نفس، و در نتیجه تسلط یافتن بر جسم و جان و تقویت اراده است و باعث سلامت می‌گردد. فریقین از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند: «روزه بگیرید تا تندرست شوید» (نک: سیوطی، ۴۶/۲). روزهٔ ماه مبارک رمضان در مدینه و در سال ۲ق بر مسلمانان فرض شد، بدین‌ترتیب که از طلوع فجر صادق تا مغرب شرعی از مفطرات امساک کنند. هر شخص مکلف حاضر در وطن باید روزه بگیرد و بیمار و مسافر در روزهای پس از ماه رمضان قضای آن را به جای آورد و بر آن کس که طاقت روزه گرفتن ندارد، واجب است تا فدیهٔ آن را که طعام مسکین است، بدهد (بقره/۲/۱۸۳-۱۸۵).

مسلمانان هر سال در ماه رمضان، روزه می‌گیرند و عمل همگانی به این فریضه در موسمی خاص، به جوامع اسلامی چهره‌ای ویژه و متفاوت با دیگر اوقات سال می‌بخشد. روزه‌داری ماه رمضان، در سرزمینهای اسلامی، زندگی روزمره را تحت تأثیر قرار می‌دهد، چنانکه افزون بر تجدید نظرهایی در برنامهٔ کار روزانه و برنامه‌های عبادی و مذهبی، دو وعدهٔ غذایی سحرگاه و شامگاه را که با آدابی مذهبی همراه است، به‌صورت آیینی مذهبی درمی‌آورد؛ به‌ویژه، بسیاری از شامگاهان با اطعام و خیرات همراه می‌گردد. ماه رمضان در جهان اسلام موسمی است که مسلمانان آن را به عنوان ماه خدا تلقی می‌کنند و تلاش بر آن دارند تا بر دیگر عبادات و وسایل تقرب به درگاه خداوند نیز بیفزایند.

بر هر مکلف توانا بر امساک، واجب است که در سراسر ماه رمضان به قصد تعبد و نیت تقرب به خداوند روزه بگیرد و در روزه‌داری بر او واجب است که از خوردن و آشامیدن و آمیزش جنسی از طلوع فجر صادق تا مغرب شرعی خودداری نماید. در منابع فقهی برخی مفطرات فرعی نیز به این موارد افزوده شده است.

افزون بر روزهٔ ماه رمضان، روزهٔ کفاره و روزه‌ای که به سبب نذر و امثال آن برعهدهٔ شخص باشد، از روزه‌های واجبند. اما در شمار روزه‌های مستحب باید از روزهٔ اعیادی چون مبعث، میلاد پیامبر (ص)، غدیر خم، و روزهٔ ایام رجب و شعبان یاد کرد. روزه گرفتن در دو عید فطر و قربان بر مسلمانان حرام است.

مسلمانان پس از سپری کردن ماه رمضان روز نخست شوال را به عنوان عید فطر جشن می‌گیرند و افزون بر گزاردن نماز عید، به عنوان

امری واجب زکات سرانه‌ای با عنوان «فطریه» پرداخت می‌کنند و به عنوان امری مستحب به خیرات می‌پردازند.

اعتکاف که در کتابهای فقهی غالباً به عنوان ملحقی به باب روزه مورد بحث بوده، عبادتی ویژه با اقامت در مسجد است که با روزه داشتن توأم می‌گردد. اعتکاف در آداب عبادی اسلامی از آن جهت از دیگر عبادات متمایز است که شرایط دوری گزیدن موقت از مشاغل روزمره و خلوت کردن با معبود را ــ با مجموع شرایط معنوی از حضور در خانهٔ خدا و روزه داشتن برای خدا ــ دربردارد و شخص معتکف در برخی از احکام، با همان پرهیزها و محدودیتهای شخص محرم در حج مواجه است. اصل اعتکاف عملی مستحب است، ولی در صورت نذر و امثال آن واجب می‌گردد (قدوری، ۱/ ۱۶۲ به بعد؛ غزالی، ۱۰۰ به بعد؛ ابن هبیره، ۱/ ۱۵۶ به بعد؛ ابن رشد، ۱/ ۲۸۲ به بعد؛ محقق حلی، ۱/ ۱۸۷ به بعد؛ شهید ثانی، ۱۳۹/۱ به بعد).

حج: به نص قرآن مجید بر هر فرد مستطیع واجد شرایط واجب است که یک بار فریضهٔ حج را به‌جا آورد و این را «حَجّة الاسلام» نامیده‌اند. در حج باید همهٔ افراد مستطیع با یک نوع لباس و به دور از هرگونه اختلاف طبقاتی در یک جا گرد آیند و مراسمی را بر پا دارند که پیش از آن در دوران جاهلیت نیز با تفاوتهایی در روش برپا داشته می‌شده است. در این آیهٔ قرآنی «لِيَشْهَدوا مَنافِعَ لَهُمْ وَ يَذْكُروا اسْمَ‌اللّهِ فی أيّامٍ مَعْلوماتٍ» (حج/۲۲/۲۸)، منظور از منافع بی‌تردید نه سودهای زودگذر مادی که منافع عمومی امت اسلامی است و بهرهٔ دیگر برای مسلمانان ذکر خداوند در روزهایی معین به روشی معین و به دور از خرافات و اوهام جاهلیت است که در حج میسر می‌گردد (نک: جزیری، ۶۳۱/۱).

حج دارای مناسک نسبتاً پیچیده‌ای است که تنها در جزئیات آن میان مذاهب اسلامی اختلافاتی دیده می‌شود. مناسک حج با احرام در یکی از میقاتها (جایگاههایی برای بستن احرام در بیرون حرم) آغاز می‌شود و از هنگام محرم شدن تا پایان مناسک مجموعه‌ای از اعمال، از جمله رابطهٔ جنسی، سلاح بستن، صید جانوران و خون‌ریختن و بریدن درختان بر حج‌گزار حرام می‌گردد. پوشیدن لباس همگون که الزاماً باید دوخته نشده باشد، و بانگ برداشتن به ذکر «لبیک» که حکایت از پاسخ گفتن حجاج به دعوت الٰهی دارد، مناسک حج را جلوه‌ای خاص می‌بخشد و همبستگی میان مسلمانان را ــ بدون توجه به تفاوتهای قومی، و بدون عنایت به تمکن مالی ــ می‌نمایاند. از جملهٔ اعمال حج پس از احرام، وقوف در عرفات، وقوف در مشعر، رفتن به منیٰ، رمی جمرات، ذبح قربانی، کوتاه کردن موی، طواف و نماز آن، سعی بین صفا و مروه و سرانجام، طواف نسا و نماز آن است که هر یک از این مراحل به نحوی با سنن ابراهیمی پیوند خورده، و هر یک برای مسلمانان یادآور جلوه‌ای از خلوص در راه توحید است. موسم حج در ماه ذیحجه است و این ماه نام خود را از همین مناسک گرفته است، اما عمرهٔ مفرده که به تعبیری دیگر زیارت خانهٔ خداست، موسم معینی چون حج ندارد و در طول سال می‌توان آن را انجام داد (قدوری، ۱۷۷/۱ به بعد؛ غزالی، ۱۰۸ به بعد؛ ابن هبیره، ۱۷۴/۱ به بعد؛ ابن رشد، ۳۱۸/۱ به بعد؛ محقق حلی، ۲۲۳/۱ به بعد؛ شهید ثانی، ۱۵۹/۱ به بعد).

زیارت: در باب زیارت مقابر انبیا و امامان، و اولیا و صالحان، گروهی از حنبلیان جز برای عبرت گرفتن، دیدگاهی مخالف دارند، ولی در غالب مذاهب اهل سنت به زیارت مقابر کم و بیش توجه شده است. به خصوص زیارت روضهٔ حضرت رسول (ص) از بهترین راههای تقرب به شمار رفته است و در نوشته‌های ایشان برای زیارت پیامبر (ص)، و همچنین زیارت برخی از صحابه، همسران پیامبر (ص) و امامان اهل بیت، آدابی منظور شده است (نک: جزیری، ۷۱۱/۱ـ ۷۱۵). در مذهب شیعهٔ امامی زیارت قبور بزرگان دین و امامان نهایت اهمیت را دارد و در باب زیارت اماکن مقدس، رسوم و آدابی خاص وجود دارد که بخشی از آن در متون فقهی مذکور افتاده، و بخشی حاصل و بازتاب احترام مردمی است.

با اینکه اختلاف میان مذاهب اسلامی در باب زیارت با نگرش فقهی به دقت قابل بررسی است، اما در عمل در طول تاریخ و در پهنهٔ جغرافیای جهان اسلام، جداساختن پیروان مذاهب گوناگون اسلامی در بزرگداشت مقابر شخصیتهای دینی و زیارت آنها با دشواری جدی روبه‌روست و مزارهای بسیاری در سراسر کشورهای اسلامی از آسیای جنوب شرقی تا قلب افریقا دیده می‌شود. در میان این مزارها، افزون بر مقابر پیامبر (ص) و امامان اهل بیت (ع)، مقبرهٔ برخی از پیامبران پیشین، جماعتی از صحابه و تابعین، جمع کثیری از امامزادگان و شماری از علمای دینی و مشایخ صوفیه نیز به چشم می‌خورد. موارد نادری نیز می‌توان نشان داد که مزاری نه به عنوان مقبره، بلکه به عنوان یادگاری مذهبی مورد توجه بوده است؛ از این دست می‌توان به قدمگاه امام رضا(ع) در نزدیکی نیشابور و نیز سرداب سامرا اشاره کرد.

در آثار شیعهٔ امامی برخی زیارت‌نامه‌های فردی یا جمعی وجود دارد که‌خود دربردارندهٔ‌مجموعه‌ای‌از تعالیم‌اعتقادی و اخلاقی‌هستند. از جمله مضامین زیارت جامعه و زیارت عاشورا درسهایی از اخلاق و پایداری در برابر ظلم، و مجموعه‌ای از معارف اسلامی است (نک: حر عاملی، ۲۵۱/۱۰ به بعد؛ مجلسی، ۱۰۱/۹۷ به بعد).

دعا: یاد خدا کردن (ذکر) و خواهشهای خویش را به درگاه او بردن (دعا) در اسلام از جایگاه والایی برخوردار است و دربارهٔ هر دو مورد آیات متعددی در *قرآن* مجید آمده است: *قرآن* مکرراً دستور می‌دهد که خدای خود را فراوان یاد کنید و در حال بیم و امید او را بخوانید (اعراف/۷/۵۶)، و در وصف مؤمنان می‌فرماید که اینان در حال رغبت و رهبت (ترس) ما را می‌خوانند (انبیاء/۲۱/۹۰)، و مؤکداً می‌خواهد که دعا همراه با خلوص نیت باشد (غافر/۴۰/۶۵) و می‌فرماید: خدای تو گفت مرا بخوانید تا [درخواستهای شما را] اجابت کنم (غافر/۴۰/۶۰). ادعیهٔ مأثوره از حضرت رسول اکرم (ص) و ائمهٔ

هدیٰ (ع) در حقیقت برای تعلیم دیگران است که چگونه خدای را بخوانند تا در هیچ حال فراموش نکنند و جز او به درگاه دیگری پناه نبرند. برای پی بردن به عرفان اسلامی، دعا منبعی غنی است که اگر به زبان معمولی و قابل فهم ترجمه شود، تأثیر عمیقی در اخلاق و رفتار مردمان خواهد داشت. گذشته از ادعیهٔ ساعات روز و شب و ایام هفته، دعاهایی چون دعای کمیل، دعای افتتاح، ادعیهٔ صحیفهٔ سجادیه و مستدرکات آن، دعایی که به راوی آن مشهور شده است، یعنی دعای ابوحمزهٔ ثُمالی با آن مضامین عالی، درهای علم و معرفت را بر آدمی می‌گشاید و دعاهای عرفه، خاصه دعای امام حسین (ع) مکتب توحید را بر مشتاقان می‌نماید و خداشناسی را تعلیم می‌دهد: «وَ إذا سَأَلَکَ عِبادی عَنّی فَإنّی قَریبٌ أُجیبُ دَعْوَةَ الدّاعِ إذا دَعانِ فَلْیَسْتَجیبوا لی وَلْیُؤْمِنوا بی لَعَلَّهُمْ یَرْشُدونَ: چون بندگان من دربارهٔ من از تو پرسش کنند، [بگو] من [به آنان] نزدیکم و دعوت دعا کننده را اجابت می‌کنم، آنگاه که مرا بخوانند، پس آنها هم باید [فرمان] مرا اجابت کنند و به من ایمان داشته باشند، باشد که به سعادت راه یابند» (بقره/۲/۱۸۶؛ نک: ابن‌اثیر، ۵/۵ به بعد؛ حر عاملی، ۱۰۸۳/۴ به بعد).

مآخذ: ابن اثیر، مبارک، *جامع الاصول*، به‌کوشش محمدحامد فقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۰م؛ ابن‌بابویه، محمد، *امالی*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن‌رشد، محمد، *بدایة المجتهد*، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن‌هبیره، یحییٰ، *الافصاح*، به کوشش محمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ جزیری، عبدالرحمان، کتاب *الفقه علی المذاهب الاربعة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ سیوطی، *الجامع الصغیر*، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *الروضة البهیة*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ غزالی، محمد، *الوجیز*، بیروت، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ *فقه الرضا (ع)*، مشهد، ۱۴۰۶ق؛ قدوری، احمد، «مختصر»، همراه *اللباب* غنیمی، به کوشش محمود امین نواوی، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ *قرآن کریم*؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م.

عبدالامیر سلیم

مناسبات و روابط اجتماعی در اسلام: ادیان بزرگ جهان، از آن رو که گروهی پرشمار از انسانها را بر اساس اعتقادی واحد گرد هم می‌آورند، از آثاری اجتماعی برخوردارند. اما بی‌شک میزان اهمیت دادن به روابط اجتماعی در همگی آنها به یک اندازه نبوده است. در این میان، اسلام به اصلاح جامعه و تنظیم روابط اجتماعی به عنوان یکی از اصلی‌ترین اهداف خود توجه داشته است. در *قرآن کریم* آمده است که غرض از ارسال رسل و همراه کردن کتاب و میزان با آنان، قیام مردم به قسط است (حدید/۵۷/۲۵)، و مقصود از قسط همان عدل عملی و در نگرش عمومی، عدالت اجتماعی است.

بخش مهمی از احکام مطرح شده در *قرآن کریم* و سنت نبوی، و به‌تبع بخش گسترده‌ای از فقه اسلامی اختصاص به مباحث اجتماعی دارد؛ از آن میان، بخشی احکام عمومی یا به تعبیر دیگر قوانین حکومتی است که موضوع تکلیف در این دسته از احکام جامعه است، و بخشی دیگر ناظر به قوانین حقوق خصوصی است که تنظیم روابط میان افراد جامعه را بر عهده دارد. دستهٔ اخیر اگرچه به دید نخست احکامی خصوصیند، اما از آنجا که غیر مستقیم به همهٔ مردم مربوط می‌شوند، اموری اجتماعیند. از سوی دیگر، بخشی از وظایف اجتماعی فرد مسلمان ــ چه مالی مانند زکات و چه سیاسی همچون جهاد ــ از چهرهٔ عبادی برخوردارند و از همین رو، در علم فقه، در شمار عبادات قرار گرفته‌اند.

در یک داوری کلی باید اذعان داشت که در تدوین و توسعهٔ علم فقه، آنچه بجز مباحث عبادی، بیشتر مورد توجه قرار داشته است، مباحث مربوط به حقوق خصوصی است و احکام عمومی و حکومتی، در سطحی محدود، موضوع بحث محافل فقهی بوده‌اند. در علم فقه، بسته به نحوهٔ شکل‌گیری مباحث و طبقه‌بندی آنها از حیث اهمیت، فصل‌بندی خاصی برای ابواب مربوط به روابط اجتماعی ارائه شده است، بدون آنکه جنبهٔ اجتماعی در این مباحث مورد توجه بوده باشد. از همین روست که اینگونه بحثها را می‌توان در هر ۴ بخش اصلیِ فقه، یعنی عبادات، عقود، ایقاعات و احکام (به معنی اخص) یافت.

چهرهٔ عبادیِ وظایف اجتماعی:

الف ـ زکات و خمس: در *قرآن کریم* بـه عنوان یکـی از نخستین دستورهـای دین اسلام، دهها بـار در کنار امر به اقـامهٔ نماز، امـر به پرداخت زکات نیز آمده است. زکات چنانکه از معنای لغوی آن برمی‌آید و با اشارات قرآنی نیز تأیید می‌گردد، افزون بر پرداختی مالی، نوعی «تزکیه» و «پاکسازی» باطنی است. از همین روست که در نخستین برداشتها از آیات قرآنی، زکات همچون دیگر عبادات است که نیت و قصد تقرب شرط تحقق و صحت آن محسوب می‌گردد. با این حال، زکات افزون بر جنبهٔ عبادت فردی آن، از لحاظ اجتماعی به عنوان راهی برای توزیع ثروت و نیز فراهم آوردن اموالی برای صرف در امور عمومی مسلمانان مطرح بوده است. در *قرآن کریم* به صراحت از «عاملان زکات» سخن رفته (توبه/۹/۶۰)، و این نشانه‌ای روشن از آن است که زکات حتیٰ در عهد رسول اکرم (ص) به سان مالیاتی حکومتی تلقی می‌شده است که کارگزارانی برای گردآوری آن وجود داشته‌اند.

زکات نه مالیاتی سرانه است و نه بر نفس اموال تعلق می‌گیرد؛ بلکه مالیاتی بر تولیدات افراد جامعهٔ اسلامی یا نقدینگی آنان است؛ بدین معنا که مسلمانان در صورت برخوردار بودن از نقدینگی یا تولیداتی مشخص شده در شرع ــ در صورت رسیدن به حد نصاب ــ باید درصدی از آنها را به عنوان زکات بپردازند که در مواردی ده‌یک و در مواردی بیست‌یک است.

تولیداتی که در منابع حدیثی مشخص شده، و در آثار فقهی نیز تکرار گشته‌اند و به اصطلاح «اجناس زَکَوی» خوانده می‌شوند، محصولات کشاورزی و دامی معمول در روزگار پیامبر (ص) و محدودهٔ قلمروِ حکومت اسلامی در آن زمان بوده‌اند که عبارتند از گندم، جو، خرما و مویز، گوسفند، گاو و شتر؛ و به این هفت، باید دو نقدینگی طلای مسکوک و نقرهٔ مسکوک را علاوه کرد. با توسعهٔ قلمرو و خلافت اسلامی پس از فتوح، مسألهٔ توسعهٔ اجناس زکوی و افزودن برخی تولیدات دیگر چون برنج و سبزیجات، به عنوان موضوعی بحث‌انگیز در محافل فقهی

مطرح شد و در این میان، در برخی مذاهب چون حنفی بیشترین توسعه دیده می‌شد و برخی مذاهب نیز به جد بر محدود بودن اجناس به موارد نخستین آن، اصرار می‌ورزیدند. در سدهٔ حاضر نیز چه در باب تولیدات کشاورزی و دامی، و چه در باب نقدینگی، نظریه‌هایی در توسعهٔ اجناس زکوی ارائه شده است.

قرآن کریم مواردی را به عنوان مصارف زکات تعیین کرده است که خود گویای فلسفهٔ تشریع زکات نیز هست (نک: توبه/۹/۶۰) و نشان می‌دهد که زکات برای دو مقصود، یعنی توزیع ثروت و گرداندن حکومت اسلامی تشریع شده است. از میان مصارف زکات رسیدگی به فقرا، مساکین و در راه ماندگان، ادای دیون بدهکاران مستأصل و آزاد کردن بندگان با هدف نخست، و پرداخت حقوق عاملین زکات، مخارجی برای تألیف قلوب دشمنان و مصرف عام و قابل توسعهٔ «فی سبیل الله» برای تأمین مصالح جامعهٔ اسلامی است (نک: قدوری، ۱۳۶/۱ به بعد؛ غزالی، ۷۹/۱ به بعد؛ ابن رشد، ۲۴۴/۱ به بعد؛ ابن هبیره، ۱۳۱/۱ به بعد؛ محقق حلی، ۱۴۰/۱ به بعد؛ شهید ثانی، ۱۲۰/۱ به بعد).

در *قرآن* کریم از خمس ــ مالیاتی دیگر ــ سخن رفته (مائده/۸/۴۱) که به غنایم تعلق می‌گیرد و در فقه اهل سنت، بر تعلق این مالیاتِ یک‌پنجم بر غنایم جنگی و برخی موارد محدود دیگر، اقتصار شده است. بر عکس در فقه امامیه، غنیمت یاد شده در آیه بر پایهٔ منابع روایی بسیار توسعه داده شده، و موضوعاتی متعدد را دربر گرفته است. مهم‌ترین این موضوعات «منفعت کسب» است که خمس را به عنوان یک مالیات عمومی در تمامی زمانها و مکانها مطرح ساخته، و در زندگی روزمرهٔ مردم جاری ساخته است؛ بدین معنا که هر مکلف باید درآمد حاصل از کسب خود را در ظرف یک سالِ مالی محاسبه کند و از آنچه زاید بر مصرف سالیانه، برجای می‌ماند، یک پنجم را به عنوان خمس پرداخت نماید.

مصارف خمس در همان آیهٔ شریفه با تعبیری کلی بیان شده است، ولی در تفسیر آن در منابع فقهی امامیه، خمس به دو بخش «سهم امام» و «سهم‌سادات» تقسیم می‌گردد. سهم امام به امام معصوم و نایبان او تعلق می‌گیرد که آن را در جهت مصالح جامعهٔ اسلامی صرف نمایند و سهم سادات به مستحقان بنی‌هاشم تعلق می‌گیرد که از دریافت زکات ممنوع گشته‌اند و خمس تنها راه رفع نیازمندی آنان است (نک: ابن هبیره، ۲/۴۳۱-۴۳۲؛ محقق حلی، ۱۷۹/۱ به‌بعد؛ شهید ثانی، ۱۳۴/۱ به‌بعد).

افزون بر دو مالیات زکات و خمس، در آیات پرشمار قرآنی و نیز احادیث منقول از بزرگان دینی، توجه به نیازمندی مردمان و انفاق به طور عام، به عنوان یک دستور اخلاقی مطرح شده است؛ *قرآن* کریم در این باره مسلمانان را به رعایت حد تعادل در انفاق دعوت کرده است و درعین اینکه آنان را از بخل برحذر داشته، به بخشندگان نیز هشدار داده است که بخشش بی‌حساب نیز مرضیّ خداوند نمی‌تواند بود (نک: اسراء/ ۲۹/۱۷).

ب ـ جهاد: جهاد در معنی عام خود در فرهنگ اسلامی شامل هر کوشش نظامی یا غیرنظامی برای دعوت به اسلام است (نک: جرجانی، ۳۶) و در *قرآن* کریم نیز واژهٔ جهاد، گاه به معنی عام کوشش در راه خدا به کار رفته است (مثلاً عنکبوت/۲۹/۶، ۶۹)، ولی جهاد در اصطلاح محدودِ آن، جنگ در راه خدا، و بر ضد کافران و مشرکان است. آیات *قرآن* در بارهٔ جهاد متناسب با شرایط دعوت پیامبر (ص) نازل شده است. در دورهٔ حضور پیامبر (ص) در مکه، هیچ برخورد نظامی میان مسلمانان و مشرکان روی نداد و آیات *قرآن*، مسلمانان را به صبر و پایداری در برابر آزار مشرکان فرامی‌خواند. با این حال، برخی از آیات مکی زمینه‌های اندیشهٔ جهاد را که در چارچوب یک حکومت اسلامی معنادار می‌شد، پی‌ریزی کرده بود (نک: فرقان/۲۵/۵۲؛ شعراء/۲۶/۲۲۷؛ عادیات/۱۰۰/۱-۵). با هجرت مسلمانان به مدینه، حکومتی نوین با رهبری پیامبر (ص) شکل گرفت و دیری نگذشت که اولین پیکارها میان مسلمانان و مشرکان آغاز شد. بنابر قول مشهور، نخستین آیه‌ای که اجازهٔ جهاد به مسلمانان داده، آیه ۳۹ سورهٔ حج (۲۲) است.

دورهٔ ۱۰ سالهٔ زندگانی پیامبر (ص) در مدینه، با جنگهای متعددی سپری شد و بدین ترتیب، بخش مهمی از سیرهٔ نبوی، و به تعبیر دیگر برگهای مهمی از تاریخ سیاسی صدر اسلام، یعنی «مغازی» رقم خورد. در نگرشی کلی نسبت به جایگاه جهاد در جامعهٔ اسلامی باید گفت که جهاد نزد مسلمانان هرگز به هر جنگی با هر هدفی اطلاق نشده است، بلکه جهاد جنگی است نه با هدف کشتار مخالفان و فتح سرزمینها و کسب غنایم، بلکه برای دفاع از عقاید و ارزشهای توحیدی و انسانی، و زمینه‌سازی برای نشر و گسترش این ارزشها؛ و از همین روست که یکی از بزرگ‌ترین عبادات و راههای تقرب به خداوند شمرده شده است، هم از این جهت است که فرمان جهاد در دیانت اسلام با پاره‌ای دستورهای اخلاقی همراه بوده، و پیامبر گرامی (ص) همواره فرماندهان خود را به رعایت تقوا و پیروی از دستورهای الٰهی و اخلاق انسانی توصیه می‌کرده، و آنان را از اعمالی چون کشتن سالخوردگان، زنان و کودکان، و نیز قطع درختان و نابودسازی جانوران بازمی‌داشته است (نک: مسلم، ۳/۱۳۶۴-۱۳۶۶؛ کلینی، ۲۷/۵-۲۸). بر پایهٔ تعالیم *قرآن* کریم، مجاهدان راستین که در حفظ کیان اسلام و عزت مسلمانان نقش برجسته‌ای ایفا کنند، از منزلتی والا نزد خداوند و پاداشی بزرگ برخوردارند (نساء/۴/۹۵) و اگر کشته (شهید) شوند، نزد پروردگارشان روزی می‌گیرند (آل عمران/۳/۱۶۹).

پس از رحلت پیامبر (ص)، مسألهٔ جهاد با تاریخ سیاسی خلافت اسلامی پیوندی مستمر داشت و جز موارد محدود، چون جنگهای رده، در سده‌های نخستین برجسته‌ترین نماد آن فتوح بود. با گسترش فتوح، اندیشهٔ تقسیم سرزمینها از جنبهٔ اقتدار دینی به سرزمینهای اسلامی یا «دار الاسلام» و سرزمینهای غیر اسلامی یا «دار الحرب» مقبول افتاد که در همین تقسیم نقش عنصر جهاد به خوبی مشهود بود. بر اساس همین تفکر نخستین نوشته‌های مستقل فقهی در بارهٔ جهاد در نیمهٔ دوم

قرن ۲ق با عنوان عمومی «السیر» به نگارش درآمد که آثاری چون *السیر* اوزاعی و *السیر الکبیر* محمد بن حسن شیبانی از آن دستند.

با ضعف خلافت عباسی، حکومتهای مستقل و نیمه مستقل در سرزمینهای اسلامی شکل گرفت و وظیفهٔ جهاد و حفظ مرزهای دارالاسلام بر عهدهٔ این حکومتها گذارده شد که گاه به گسترش مرزها و فتح بلاد مجاور نیز اهتمام می‌کردند. اما این حرکتهای نظامی محلی، غالباً احساس مذهبی مسلمانان نقاط دوردست را برنمی‌انگیخت؛ دو نمونه از استثنائات در تاریخ جهاد اسلامی که احساسی عمومی در میان مسلمانان را برانگیخت و جهادی فراگیر را ایجاب کرد، جنگهای صلیبی و تا اندازه‌ای پیشروی مسیحیان در اندلس بود.

در نگرش فقهی، احکام جهاد در مکاتب فقهی امامیه و اهل سنت، تفاوت اساسی ندارد و تنها فرق مهم آن است که در فقه امامیه، اجازهٔ امام معصوم یا نائب خاص او در جهاد ابتدایی (غیر دفاعی) لازم است (نک: محقق حلی، ۳۰۷/۱؛ شهید ثانی، ۲۱۷/۱). در جنگ دفاعی که مسلمانان مورد هجوم قرار گیرند، به اتفاق همهٔ مذاهب اسلامی، جهاد و صیانت از سرزمین اسلامی واجب می‌گردد و وجوب آن کفایی است (نک: قدوری، ۱۱۴/۴ به بعد؛ ابن هبیره، ۴۲۹/۲ به بعد؛ شهید ثانی، ۲۱۶/۱ به بعد).

روابط مدنی و حقوق خصوصی:

الف ـ خانواده: خانواده در طول تاریخ تمدن، به عنوان کوچک‌ترین اجتماع بشری همواره از اهمیتی خاص برخوردار بوده است و نقش عواملی گوناگون در پیدایی و پایندگی خانواده، هرگونه برخورد فرهنگی با آن را پیچیده می‌سازد. خانواده از سویی کانون محبت یک زوج و زندگی مشترک آن دو، و محل پرورش و آموزش محبت‌آمیز نسلی جدید است، و از سوی دیگر نقش عواملی مادی چون نیاز جنسی و منافع اقتصادی در آن را نمی‌توان انکار کرد. همین ویژگی موجب شده است تا اسلام با موضوع خانواده از دو دید معنوی و مادی، و با دو جنبهٔ اخلاقی و حقوقی بنگرد که البته هر دیدی ویژگیهای خاص خود را دارد.

در تعالیم اسلامی، تفاوتهای روحی دو جنس، و نیاز روحی هر انسان به رابطهٔ معنوی با جنس مخالف مورد توجه قرار داشته است: *قرآن کریم* زنان را مایهٔ آرامش مردان دانسته (اعراف/۱۸۹/۷؛ روم/۲۱/۳۰)، و از جانبی دیگر مردان را مسئول زنان و مدیر (قوام) آنان شمرده است (نساء/۳۴/۴). گاه نیز در نگرش به هر دو جنس و نیازهای مشترک، زنان «لباس» برای مردان، و مردان «لباس» برای زنان به شمار آمده‌اند (بقره/۱۸۷/۲).

اسلام که دستیابی به سعادت اخروی را ملازم ترک دنیا ندانسته است و به نیازهای مادی انسان توجهی واقع‌بینانه دارد، ترک همسرگزینی به شیوهٔ معمول در برخی ادیان (رهبانیت) را نه خواستهٔ الهی، که بدعتی از جانب انسانها می‌شمرد (حدید/۲۷/۵۷). با اینهمه، در دوره‌ای دورتر از صدر اسلام نزد برخی صوفیه بی‌همسری به عنوان یک ارزش تلقی می‌شد، اما در نگرش عام مسلمانان ازدواج سنت تخلف‌ناپذیر نبوی محسوب می‌گردید و عزوبت در افکار عمومی برای همگان امری ناپسند و مکروه بود؛ این حدیث از پیامبر (ص) شهرت دارد که «نکاح سنت من است و آن کس که به سنت من عمل نکند، از من نیست» (نک: ابن ماجه، ۵۹۲/۱؛ برای احادیثی دیگر، نک: ابن حجر، ۲۰۰ به بعد؛ حر عاملی، ۲/۱۴ به بعد).

قرآن کریم روابط مشروع جنسی را محدود به روابط زناشویی دانسته، و هرگونه رابطهٔ جز آن را ممنوع شمرده است (مؤمنون/۶/۲۳؛ معارج/۳۰/۷۰). در آیات متعدد قرآنی مسلمین از مرد و زن، و همسردار و بی‌همسر به عفت فراخوانده شده‌اند و زنا به عنوان جرمی بزرگ در کنار قتل و سرقت مذکور افتاده (اسراء/۳۲/۱۷؛ فرقان/۶۸/۲۵؛ ممتحنه/۱۲/۶۰)، و برای آن مجازات تعیین شده است (نور/۲/۲۴). در تفصیل مجازات زنا در منابع روایی، نسبت به زنای افراد همسردار (به اصطلاح محصن) سختگیری بیشتری شده، و برای آن مجازات بسیار سنگین‌تری تعیین گردیده است (نک: ابن حجر، ۲۵۶ به بعد؛ حر عاملی، ۳۴۶/۱۸ به بعد). هم از باب حرمت نهادن به عفت جنسی، است که متهم کردن فردی مسلمان به رابطهٔ نامشروع جنسی، یا به اصطلاح «قذف» جرمی بزرگ محسوب می‌گردد و افزون بر مجازاتی سنگین، با لعنت در دنیا و آخرت همراه است (نک: نور/۴/۴ـ۶، ۲۳).

چند همسری در جامعهٔ عربستان پیش از اسلام امری رایج بوده، و اسلام شمار این همسران را به ۴ محدود کرده است. در سورهٔ نسا که در آن از تعدد همسران سخن به میان آمده است، توجه به دو جنبهٔ احساسی و حقوقی ازدواج دیده می‌شود. در بخشی از سخن که نگرشی حقوقی بر آن غالب است، مردان تنها در صورت توانایی بر رعایت عدالت میان همسران مجاز شمرده شده‌اند که تا ۴ همسر اختیار کنند، اما در صورت ترس از عدم رعایت عدالت (از جنبهٔ حقوقی)، ملزم به اکتفا به یک همسرند (نساء/۳/۴)؛ در حالی که در بخشی دیگر، با توجه به روابط احساسی، چنین آمده است که مردان حتیٰ در صورت اصرار داشتن بر رعایت عدالتِ (احساسی) میان همسران خود، به این امر موفق نخواهند شد (نساء/۱۲۹/۴). در آیات متعدد *قرآن کریم*، در مواضعی که کلام عاری از جنبهٔ حقوقی است، ترکیب یک خانوادهٔ طبیعی به صورت تک‌همسری بازتاب یافته است (مثلاً معارج/۱۲/۷۰؛ عبس/۳۶/۸۰) و عملاً در تاریخ تمدن ملل گوناگون اسلامی، همین تک‌همسری روش معمول مسلمانان در تشکیل خانواده بوده است.

از دیدگاه حقوق درون خانواده ــ چه با نگرش حقوقی و چه از نظر اخلاقی ــ دستورهایی در منابع دینی رسیده است که تعیین کنندهٔ وظایف مرد و زن نسبت به یکدیگر، و هم وظایف متقابل والدین و فرزندان است (مثلاً نک: «رسالة الحقوق» امام سجاد (ع)، به نقل ابن بابویه، ۳۷۸/۲). سفارش *قرآن کریم*، به حرمت والدین تا آنجاست که حتیٰ در صورت تلاش آنان بر مشرک ساختن فرزند خود، فرزند موظف است در عین ثبات قدم در اسلام با آنان به نیکی و مهربانی رفتار کند (لقمان/۱۴/۳۱ـ۱۵).

نظر به اهمیت خانواده و ازدواج در شریعت اسلام، شرایط برای تشکیل خانواده تا حد ممکن سهل شده است، اما از نظر قانونی، دقت و حساسیت بسیاری در احکام مربوط به نکاح وجود دارد که در کتب فقهی به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. در صورت عدم سازش زوجین، *قرآن* خویشان را به تعیین دو حَکَم از طرفین و کوشش برای ایجاد سازش و حفظ خانواده فراخوانده است (نساء/۴/۳۵)، اما در صورت بن‌بست، طلاق و گسستن پیوند زوجیت، به عنوان راه نهایی پیش‌بینی شده که در احادیث، مبغوض‌ترین چیز نزد خداوند شمرده شده است (نک: حر عاملی، ۱۵/۲۶۶ به بعد).

قرآن کریم در کنار دعوت مردمان به عفت در روابط جنسی، احکامی دیگر نیز دارد که بازدارندهٔ مؤمنان از نظر شهوت‌آمیز است و زنان را به پوشیدن بدن و زیباییها از غیر شوهران و محارم فرامی‌خواند (نک: نور/۲۴/۳۰-۳۱). همین امر موجب آن شده است تا احکام نظر و حجاب در متون فقهی توسعه یابد و در جوامع اسلامی، روابط میان زنان و مردان محدود گردد. زنان مسلمان از پوششی خاص برخوردارند که از سویی امتثال دستور دینی حجاب است و از سوی دیگر در هر سرزمینی در قالب لباس ملی شکلی ویژه گرفته است (برای احکام فقهی نکاح و موضوعات پیرامون آن، نک: قدوری، ۳/۳ به بعد؛ غزالی، ۲/۲ به بعد؛ ابن هبیره، ۲/۳۲۴ به بعد؛ ابن رشد، ۲/۲ به بعد؛ محقق حلی، ۲/۲۶۶ به بعد؛ شهید ثانی، ۲/۶۴ به بعد).

ب ـ روابط مالی: اسلام در جامعه‌ای ظهور کرد که یک سلسله مقررات عرفی، پسندیده یا ناپسند، بر آن حاکم بود، از این‌رو، رسالت خود را تنها در اصلاح ویژگیهای نکوهیدهٔ آن نظام می‌دید. به همین سبب، بخش مهمی از احکام حقوقی آن، تنفیذ یا به اصطلاح «امضا»ی احکام عرفی موجود بود و تنها در مواردی که نیاز به اصلاح یا نسخ برخی احکام وجود داشت، مقررات جدیدی تشریع گردید.

بر پایهٔ آنچه از روح تعالیم اسلام برمی‌آید و در علم کلام نیز بر آن تأکید شده است، احکام اسلامی تابع مصالح مردمان است و از همین‌رو، در علم فقه نیز، باب مبنا قرار دادن مصلحت برای استنباط برخی احکام گشوده شده است. اگرچه شمارش مصلحت‌یابی یا به اصطلاح «استصلاح» به عنوان یکی از ادلهٔ اجتهادی از فقیهان مذهب مالکی شهرت یافته است، اما اساس مصلحت‌گرایی در مذاهب گوناگون به اشکال مختلف و عناوینی چون ارزش دادن به عرف و غیر آن مورد توجه بوده است (مثلاً نک: ابن‌عبدالسلام، ۱/۴ به بعد؛ شاطبی، ۲/جم؛ نیز حکیم، ۳۷۲، ۳۸۱ به بعد). برخی از عمومات شرعی چون اقامهٔ قسط، در مرحلهٔ اجرا با توجه به شرایط مکانی و زمانی و بر وفق تفاوت عرفها، مصادیقی مختلف خواهند داشت که تشخیص مصالح در تعیین این مصادیق نقش اساسی دارد.

«حق» یکی از مفاهیم قرآنی است که در فقه اسلامی و به خصوص در تنظیم روابط اجتماعی جایگاهی ویژه یافته است؛ در اصطلاح فقهی حق امری ثابت برای افراد است که به شخص توانایی انجام دادن عملی را به عنوان یک امتیاز حقوقی می‌دهد که از نمونه‌های آن حق فسخ معامله برای خریدار در صورت معیوب بودن کالاست. مسألهٔ حق و تفاوتهای آن با احکام شرعی، مبحثی را به عنوان تفاوت میان حق و حکم در فقه اسلامی پدید آورده است و گاه آثاری مستقل با همین عنوان تألیف شده است.

در اندیشه‌های عمومی فقهی، گاه از حق‌الله نیز سخن به میان آمده، و با قرار گرفتن حق‌الله در مقابل حق‌الناس، راهی برای طبقه‌بندی تخلفها ارائه شده است؛ مبنای این طبقه‌بندی این است که در صورت تخلف از احکام شرع، گاه انسان به حقوق انسانی دیگر تجاوز می‌کند و بدین‌ترتیب، حق‌الناسی را بر ذمهٔ خود می‌گیرد و گاه بدون آنکه حق انسانی پایمال شود، از طاعت امر الٰهی سرپیچی می‌کند. بر پایهٔ اعتقاد به عدل الٰهی در مباحث کلام، از آنجا که خداوند حق هیچ‌کس را ضایع نمی‌سازد، در حق الناس افزون بر عفو الٰهی، گذشت انسان ذی حق نیز شرط خواهد بود، اما در حق‌الله تنها سخن از عفو الٰهی است. از اینجاست که در میان مسلمانان، در عین خوش‌بینی نسبت به عفو خداوند در حق‌الله، نگرانی شدیدی نسبت به حق الناس احساس می‌گردد که در تنظیم روابط اجتماعی آنان به شدت مؤثر است.

بحث مسئولیت مدنی اگرچه در منابع فقه اسلامی هنوز توسعهٔ چندانی نیافته است، ولی زمینه‌های آن در احکام شریعت وجود دارد. این زمینه‌ها را باید در مباحث مربوط به «ضمان قهری» جست‌وجو کرد که از مصادیق آن ضامن بودن شخص در صورت غصب یا تعدی کردن به مال دیگری است. همچنین از موارد مهم مسئولیت مدنی، ضامن بودن شخص در صورت اتلاف مال دیگری یا تسبیب ضرر به دیگری است، بدون آنکه در این باره تعدی و تفریطی رخ داده باشد. مباحث مربوط به این موضوع، در قواعد فقه ضمن سخن از قاعدهٔ اتلاف و قاعدهٔ تسبیب بیان شده است (نک: ابن‌عبدالسلام، ۲/۱۵۴ به‌بعد؛ محقق حلی، ۴/۲۴۸-۲۶۰؛ نیز بجنوردی، ۲/۱۷ به بعد، نیز جم).

گفتنی است که دو بخش از ۴ بخش فقه اسلامی را مباحث عقود و ایقاعات تشکیل می‌دهند که با استثنا کردن نکاح و طلاق، و چند عقد و ایقاع کم‌اهمیت، مابقی آن، راههایی برای تملیک و تملک است. بی‌تردید در میان عقود مورد بحث در فقه، مهم‌ترین آنها بیع، یا به تعبیری متعارف خرید و فروش است. در *قرآن* کریم به صراحت بیان گردیده که خداوند «بیع» را حلال گردانیده است (نک: بقره/۲/۲۷۵). به طور کلی احکام مربوط به عقود و ایقاعات، غالباً از نوع احکام امضایی هستند، اما در مواردی محدودیتهای اصلاحی در آنها اعمال شده است که از نمونه‌های بارز آن می‌توان به تحریم ربا در همان آیه اشاره کرد.

در مباحث فقهی نیز بیع در رأس عقود قرار گرفته است و فقها در تعاریفی سنتی، بیع را «انشاء تملیک عین به عین، یا عین به عوض» دانسته‌اند، اما این تعاریف در عصر حاضر نسبت به برخی از اقسام بیع، مانند بیع سرقفلی پاسخگو نیست و باید تصور کرد که موضوع فروش می‌تواند چیزی جز اعیان نیز باشد.

به هر حال، عقود تملیکی منحصر در بیع نیست و در این عقود، موضوع واگذاری می‌تواند عین، منفعت یا تنها حق انتفاع بوده باشد. در مورد نخست بیع شاخص عقود است، اما در بارۀ گروه دوم باید عقد اجاره را مثال آورد که در آن منفعت در مقابل عوضی به شخصی دیگر تملیک می‌گردد. در اجارۀ اشخاص (به اصطلاح امروز استخدام) نیروی کار اجیر (مستخدم) به عنوان منفعت در مقابل اجرتی به عنوان عوض به مستأجر (استخدام کننده) تملیک می‌گردد، اما در اجارۀ اعیان که گونۀ دیگری از اجاره است، منفعت یک عین مانند خانه از سوی موجر (اجاره دهنده) به مستأجر (اجاره کننده) در مقابل مال‌الاجاره‌ای معین تملیک می‌گردد. مثال برای گونۀ سوم از عقود تملیکی عقد «عاریه» است که در آن تنها حق انتفاع و استفاده از چیزی به شخص عاریه کننده داده شده، و منافع آن شیء همچون اجاره به وی تملیک نشده است.

افزون بر عقود یاد شده، در شمار عقود مذکور در کتب فقه اسلامی، باید به رهن، حواله، وکالت، صلح، شرکت، مضاربه، مزارعه و مساقات اشاره کرد. عقود یاد شده را از نظر الزام‌آور بودن برای طرفین به عقود لازم و جایز تقسیم کرده‌اند و عقود جایز عبارت از عقودی مانند عاریه هستند که طبعاً قابل فسخند. با این حال، حتیٰ عقود لازم در صورت بروز برخی امور قابل فسخ می‌گردند، به طوری که برای یکی از طرفین معامله حق فسخ یا به اصطلاح خیار به وجود می‌آید؛ این خیار غالباً ناشی از احکام شرعی است، اما گاه می‌تواند ناشی از توافق طرفین به هنگام معامله بوده باشد که اصطلاحاً «خیار شرط» خوانده می‌شود. نظر به اهمیت و پیچیدگی مباحث خیارات، این باب در منابع فقهی گسترش بسیاری یافته است. از جمله اهم خیارات می‌توان به خیار عیب اشاره کرد و آن در صورتی است که کالا به صورت معیوب به مشتری تحویل گردد (برای تفصیل خیارات، نک: انصاری، ۲۱۴ به بعد).

مقصود از ایقاعات در مباحث فقهی آن گروه از اعمال انشایی است که به صورت یک طرفه انجام گیرد و منشأ آثار حقوقی گردد که از نمونه‌های بارز آن در مباحث مالی، جعاله را می‌توان برشمرد و آن عبارت از انشایی است که به موجب آن شخصی ابتدائاً خود را به پرداخت اجرتی معلوم در مقابل عملی معین ملتزم سازد (قدوری، ۳/۲ به بعد؛ غزالی، ۱۳۲/۱ به بعد؛ ابن هبیره، ۲۰۷/۱ به بعد؛ ابن رشد، ۱۲۴/۲ به بعد؛ محقق حلی، ۲/ج۳،۳/ج؛ شهید ثانی، ۲۷۰/۱ به بعد).

باید در نظر داشت که در شریعت اسلام، تنها راه تملک، وقوع یک عمل انشایی از نوع عقد یا ایقاع نیست و گاه انتقال قهری بر پایۀ حکم شرع صورت می‌پذیرد. بارزترین نمونۀ اینگونه تملک، ارث است؛ چه، بر پایۀ حکم شرع، به محض فوت متوفیٰ اموال او به تملک وارثان درمی‌آید و در این میان اختیار و انشایی در کار نیست؛ البته تقسیم ارث و تصرف در آن، زمانی صورت می‌گیرد که بدهیها به اشخاص، همچنین دیون شرعی، هزینۀ تکفین و نیز مصارفی در حد ثلث ماترک در صورت وجود وصیت، محاسبه شده باشد. وراثت در فقه اسلامی به دو طریق حاصل می‌گردد: خویشی نسبی و خویشی‌سببی؛ اما در فقه اهل سنت موجب سومی نیز برای ارث ذکر گردیده که «عَصَبه» خوانده می‌شود. سهم الارث وراث بر اساس نزدیکی نسبت آنان با متوفیٰ و بر وفق نسبت پیش‌بینی شده برای هر یک محاسبه می‌گردد که فن محاسبۀ آن به اصطلاح «علم فرائض» خوانده می‌شود. فرائض اهل سنت با توجه به وجود عوامل «عول و تعصیب» از پیچیدگی مضاعفی برخوردار است (برای توضیح، نک: هد، ارث).

احکام عمومی و مبانی حکومت: این حقیقت که پیامبر اسلام (ص)، در شهر مدینه اقدام به تأسیس حکومتی فرمودند که در زمان حیات آن حضرت قلمرو آن به برخی نواحی شبه جزیره گسترش یافت، نمودی آشکار از جنبۀ سیاسی و حکومتی دیانت اسلام است. همین حکومت آغازین اسلامی است که به زودی زمینۀ تأسیس خلافت اسلامی با قلمروی بسیار وسیع‌تر شد. مذاهب گوناگون اسلامی بر این نکته اتفاق نظر دارند که پس از درگذشت پیامبر اسلام (ص)، در هر زمان فردی از امت پیشوایی آن را برعهده خواهد داشت که امام خوانده می‌شود؛ اما در شرایط امام و تعیین آن اختلاف نظری وسیع دیده می‌شود. از نظر تاریخی مسألۀ امامت از نخستین اختلافات میان امت اسلامی پس از وفات پیامبر (ص) است که با جریان سقیفه آغاز شده است.

در میان اهل سنت امام یا خلیفه، ممکن است با تعیین (نص) خلیفۀ پیشین، یا با انتخاب شورایی تعیین گردد و گاه گرفتن قهری حکومت نیز به این دو افزوده شده است. آنچه در میان اهل سنت به عنوان دیدگاه مشترک دیده می‌شود، ضرورت اطاعت از خلیفه، و امامت به «اختیار» است، بدین معنا که امامان اشخاصی از پیش تعیین شده نیستند (نک: ماوردی، ۵ به بعد؛ ابویعلیٰ، ۱۹ به بعد). خلفای اهل سنت در صدر اسلام ابوبکر، عمر، عثمان و علی (ع) هستند که «خلفای راشدین» خوانده می‌شوند. پس از این خلفای چهارگانه، خلفای بنی‌امیه و خلفای بنی‌عباس بر بخش مهمی از جهان اسلام حکم راندند و بعدها خلافت عثمانی نیز خود را میراث‌دار خلافت قدیم اسلامی شناساند.

شیعه منصب امامت را پس از پیامبر (ص) حقِ امام علی (ع) می‌شمرند، اما در موضع‌گیری نسبت به خلافت ۳ خلیفۀ نخستین، اتفاق نظر ندارند. از آن میان، دیدگاه زیدیه نسبت به امامت، از آن جهت که به امامت به اختیار معتقدند، به اهل سنت نزدیک‌تر است. زیدیان هر عالم فاطمی را در صورت قیام به سیف و دعوت به بیعت، شایستۀ امامت می‌شمارند و حتیٰ وجود دو امام به حق در زمانی واحد را می‌پذیرند (نک: شهرستانی، ۱۳۷/۱-۱۳۸). اما شیعۀ امامیه امامت را به نص و به تعیین الٰهی می‌شمارند و معتقدند امامت پس از پیامبر (ص) به امام علی (ع) و پس از او، به ترتیب به ۱۱ تن از فرزندان آن حضرت منتقل می‌شود. امامت از دیدگاه شیعۀ امامیه یا اثناعشریه، منصبی مقدس، و تعیین امامان امری از جانب خداوند است (نک: مفید، ۴ به بعد). در عمل تنها امام علی (ع)، امام اول، و چند ماهی امام حسن (ع)، امام دوم، افزون بر پیشوایی معنوی به حکومت نیز دست یافتند و در آخر الزمان نیز

امام دوازدهم، امام مهدی (ع) که در حال حاضر در غیبت کبریٰ به سر می‌برد، ظهور کرده، بر تمامی جهان حکومت عادلانه خواهد کرد.

از دیدگاه نظریه‌های عمومی در باب حکومت، باید یادآور شد که اهل سنت با توجه به اینکه در طول قرنهای متمادی دارای حکومت دینی و خلافت بوده‌اند، به مسألۀ خلافت به عنوان یک امر دینی توجهی خاص مبذول داشته، و تلاش کرده‌اند تا اعمال حاکمیت خلیفه را نیز در چارچوب مقررات و احکام شرعی قرار دهند، چه در نظریه‌های عمومی آنان، خلیفه خود محکوم به قوانین شرعی است و حق تأسیس حکمی شرعی را ندارد (نک: ماوردی، ۱۵ به بعد؛ ابن‌نجیم، ۱۳۷). در پی این تلاش که در قرن ۵ق/۱۱م به‌تألیف آثاری با عنوان *الاحکام السلطانیه* منجر شد، حتیٰ اساسی‌ترین مسائل خلافت، مانند تعیین خلیفه و عزل وی به صورتی قانونمند ارائه شد. اگرچه تدوین اینگونه قوانین که به تعبیری می‌توان آنها را حقوق اساسی تلقی کرد، حاکی از رشد مدنی است و به‌طبع بی‌تأثیر در روند اعمال حاکمیت خلفا و کارگزاران آنان نبوده است، اما نباید در میزان اجرای عملی این مقررات و قوانین نیز دچار اغراق شد.

در محافل شیعۀ امامیه، از آن جهت که حکومت همواره متعلق به غیر بود، مسائل حکومتی کمتر مورد توجه فقیهان و عالمان قرار داشته است. اندک رساله‌های نوشته شده در عصر آل بویه، مانند *رسالة فی جوائز السلطان* از سید مرتضیٰ، و در عصر صفوی، مانند رساله‌های خراجیه از نمونه‌های چنین حرکتی هستند که هیچ‌گاه به تألیف آثاری جامع از نوع *الاحکام السلطانیه* منتهی نشده است.

در پایان سخن باید از مبحث قضا و احکام جزایی یاد کرد که از توابع حکومت است و از آغاز شکل‌گیری فقه، همواره مورد بحث بوده، و موضوعات آن در فقه مذاهب گوناگون اسلامی، از جمله شیعه گسترش یافته است. آنچه در فقه با عنوان «ادب القضاء» شناخته می‌شد، در واقع آیین دادرسی اسلامی بود که گاه در ضمن جوامع فقهی، و گاه در قالب آثاری مستقل از آن گفت‌وگو می‌شد (نک: ه د، ادب القاضی). اما احکام جزایی به طور گسترده در ابواب مختلف فقه اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. در اصطلاحی فقهی برگرفته از *قرآن*، مجازاتهای تعیین شده در شریعت، «حدّ» خوانده می‌شوند و در مقابل آن «تعزیر» قرار می‌گیرد که مجازاتی تعیین نشده است و میزان آن با توجه به شرایط مشخص می‌گردد. از میان احکام جزایی، مباحث مربوط به سرقت و جرایم جنسی در بخش «حدود»، و مباحث مربوط به جرح و قتل در بخش «قصاص» و «دیات» مورد بحث قرار گرفته است؛ اگرچه مباحث دیات همواره از خصوصیت جزایی برخوردار نیست و به عنوان بحثی عمومی در حوزۀ مسئولیت مدنی، از جبران خسارت در موارد خطا نیز بحث می‌کند (نک: قدوری، ۱۴۰/۳ به بعد، ۳/۴ به بعد؛ غزالی، ۱۲۱/۲ به بعد؛ ابن هبیره، ۲۷۴/۲ به بعد؛ ابن‌رشد، ۳۹۴/۲ به بعد؛ محقق حلی، ۶۷/۴ به بعد؛ شهید ثانی، ۳۴۷/۲ به بعد).

مآخذ: ابن‌بابویه، محمد، *من لا یحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمد، *بلوغ المرام*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ ابن‌رشد، محمد، *بدایة المجتهد*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن‌عبدالسلام، عبدالعزیز، *قواعد الاحکام*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن‌ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن‌نجیم، زین‌الدین، *الاشباه و النظائر*، به کوشش محمد مطیع حافظ، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن‌هبیره، یحییٰ، *الافصاح*، به کوشش محمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابویعلیٰ، محمد، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ انصاری، مرتضیٰ، *المکاسب*، تبریز، ۱۳۷۵ق؛ بجنوردی، حسن، *القواعد الفقهیة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ حکیم، محمد تقی، *الاصول العامة للفقه المقارن*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ شاطبی، ابراهیم، *الموافقات*، قاهره، المکتبة التجاریه؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شهید ثانی، زین الدین، *الروضة البهیة*، قم، ۱۳۶۵ش؛ غزالی، محمد، *الوجیز*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ قدوری، احمد، «مختصر»، همراه *اللباب* غنیمی، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ *قرآن کریم*؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، به‌کوشش محمد فهمی سرجانی، قاهره، ۱۹۷۸م؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به‌کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۴۱۳ق.

ابوالقاسم گرجی

III. سیر اندیشه‌های کلامی در تاریخ اسلام

اندیشه‌های کلامی در سدۀ نخست هجری: عالمان اسلامی از همان عصر صحابه، در آموزشهای اعتقادی، نصوص *قرآن کریم* و احادیث نبوی را برای استحکام بخشیدن به مذهب کلامی خود به کار می‌گرفتند، اما همواره بخش اصلی عبارات و شکل پرداخت ابراز عقیده‌ها را درک و برداشتهای خود آنان تشکیل می‌داده است. این برداشتها از سویی از معانی آیات قرآنی و سنت نبوی ریشه می‌گرفت و از دیگرسو، بر پایۀ تعقل و جهت‌گیری دینی اشخاص نهاده می‌شد. این تعقل و جهت‌گیری گاه به شخص عالم یا حلقه‌ای از عالمان همفکر باز می‌گشت و گاه حاصل فرهنگی ریشه‌دار و تعقلی پرسابقه بود که به یک جامعه با فرهنگ دیرینه تعلق داشت.

دربارۀ میزان تأثیرپذیری محیط کلامی در عهد نخستین از آموزشهای دیگر ادیان، باید گفت آن فضای پذیرنده‌ای که دربارۀ حکمت اخلاقی و قصص در میان صحابه و تابعان ایشان وجود داشت و زمینه‌ای گردید تا همگام با روند آشنایی مسلمانان با فرهنگ دینی یهودیان، مسیحیان و ایرانیان، تعالیم حکمت‌آموز آنان یا تعالیم کارآمد برای تفسیر *قرآن*، به محافل عالمان مسلمان راه جوید، دربارۀ آموزشهای اعتقادی دیده نمی‌شد. این حدیث نبوی که «حکمت گم شدۀ مؤمن است و آن را در هر جا که بیابد، بر می‌گیرد» (نک: ترمذی، ۵۱/۵؛ نیز نک: *نهج البلاغة*، حکمتهای ۷۹ و ۸۰)، بر خلاف معارفی چون اخلاق و تفسیر ــ دست کم در سدۀ ۱ق ــ در تعالیم اعتقادی معمول نبوده است. به هر روی، وجود اشاراتی در روایات بر جای مانده، این تصور را ایجاد می‌کند که ممکن است طرح بخشی از مباحث کلامی عمومی در زمینه‌های توحید و عدل در عصر صحابه، حاصل مناظرات اهل‌کتاب با عالمان مسلمان بوده باشد؛ چنانکه مثلاً از طرح مباحثی در نفی جسمانیت خداوند، در پاسخ

به سائلی از یهود یمن (نک: ابن‌بابویه، ۷۸، ۱۷۴)، و مباحثی در بارهٔ قدر، در پاسخ به پرسشگری از مسیحیان شام (نک: عبدالله، ۱۲۴) سخن رفته است. به خصوص در موضوع اخیر به مسألهٔ تأثر متکلمان مسلمان از برخی تعالیم اهل کتاب از سدهٔ ۱ ق اشاره شده، و مسلم بن یسار (د ۱۰۰ق)، معبد جهنی را در نظریهٔ قدر، موافق با دیدگاه مسیحیان دانسته است (نک: همو، ۱۰۹).

آثار و مصنفات برجای مانده از سدهٔ ۱ق بسیار ناچیز است و سخن گفتن دربارهٔ اندیشه‌های کلامی در این دوره، با کمبود اطلاعات و محدود بودن تحقیقات امری دشوار است. بدیهی است که کهن‌ترین نمونه‌های اندیشهٔ کلامی، و قدیم‌ترین متون اعتقادی را، پس از کتاب و سنت، باید در آثار و روایات منقول از صحابه جست‌وجو کرد؛ اما به استثنای اشاراتی کوتاه و پراکنده از برخی از ایشان، تنها کسی که نقل متون نسبتاً مفصل در موضوعات کلامی به صورت خطبه از او شهرت یافته، امام علی (ع) است. البته در میان این روایات به ویژه باید بر نمونه‌هایی تکیه کرد که صدور آنها از پذیرش سندی کافی برخوردار است. آنچه از مباحث کلامی بارها در روایات منتسب به آن حضرت به چشم می‌خورد، بیشتر تعالیمی در زمینهٔ توحید و نفی صفات جسمانی از خداوند با الهام از مضامین قرآنی است (مثلاً نک: *نهج البلاغة*، خطبه‌های ۱، ۶۵، ۱۵۲، جم؛ نیز نک: کلینی، ۱/۱۳۴-۱۳۶، جم؛ ابن‌بابویه، ۷۸-۷۹، جم).

مسألهٔ قدر از جمله مسائلی است که به روزگار صحابه بیشتر مورد توجه قرار گرفته است؛ در بررسی منابع روایی، افزون بر احادیثی که صحابه در این باره از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند، نمونه‌هایی از دریافت شخصی آنان نیز بر جای مانده است. در روایاتی اینچنین، از مهتران صحابه چون ابی بن کعب، ابن‌مسعود و عبادة بن صامت، به طور عمومی موضعی بسیط و عاری از پیچیدگیهای کلامی در تأکید بر قضا و قدر الٰهی نقل شده است (مثلاً نک: مسلم، ۴/۲۰۳۷؛ ابوداوود، ۴/۲۲۵-۲۲۶) و تنها در معدودی از روایات برخوردهای استدلالی و غیر بسیط با مسأله به چشم می‌خورد. مثلاً در روایتی از امام علی (ع)، بر نفی اندیشهٔ حتمی بودن قضا و لازم بودن قدر، چنین استدلال شده است که در آن صورت، ثواب و عقاب، و وعد و وعید باطل خواهد بود (نک: کلینی، ۱/۱۵۵؛ ابن‌بابویه، ۳۸۰).

بجز مباحث کلامی محض، چون نفی صفات که دامنهٔ بحث آن در سدهٔ ۱ق و به ویژه در عصر صحابه محدود بوده، پاره‌ای از مباحث کلامی ـ سیاسی چون امامت و مسائل کلامی ـ اخلاقی چون منزلت فاسق بخش اصلی مجادلات را در محافل اسلامی تشکیل می‌داده‌اند. برخلاف مباحث گروه نخست که زادهٔ طبیعی نظری شدنِ اندیشه‌های دینی بوده، و پیش‌تر نیز در کلام دیگر ادیان آسمانی سابقه داشته است، مباحث اخیر حاصل وقایع و اوضاع و احوال تاریخی جهان اسلام در سدهٔ ۱ ق ــ به ویژه نیمهٔ نخست آن ــ بوده است. اگرچه مباحث مجرد کلامی در سده‌های بعد بسیار توسعه یافته، و افتراقات کلامی پرشماری را پدید آورده است، اما باید اذعان داشت که اساسی‌ترین افتراقات کلامی مسلمانان در طول تاریخ یک و نیم هزاره، یعنی شیعه، محکمه و عامهٔ مسلمین که بعدها «اهل‌سنت و جماعت» نام گرفتند، و بسیاری از فروع هر یک، به همان گرایشهای کلامی ـ سیاسی و کلامی ـ اخلاقی سدهٔ نخست ارتباط دارد.

امامت، نخستین زمینهٔ افتراق: همانگونه که شهرستانی بیان کرده، نخستین افتراق مهم در میان مسلمانان، جدایی گروهی گراینده به حضرت علی (ع) در پی بیعت سقیفه و به خلافت نشستن ابوبکر بوده است (۱/۳۰). بدون وارد شدن در تفصیل مباحث کلامی، اجمالاً در این حد معلوم است که امام علی (ع) در عین بیعت با خلفای سه‌گانه و پرهیز از ایجاد جدایی در صفوف مسلمانان، مقام خلافت را به عنوان حقی برای خویش می‌شناخته، و این نکته‌ای است که در برخی خطبه‌ها و نامه‌های آن حضرت و فرزندان ایشان، از جمله خطبهٔ شقشقیه (نک: *نهج البلاغة*، خطبهٔ ۳ و مصادر پرشمار آن؛ نیز نک: ثقفی، ۱/۳۰۵ به بعد: نامه‌ای از آن حضرت) و نامهٔ امام حسن (ع) به معاویه (نک: ابوالفرج، ۵۵-۵۶: متن نامه) منعکس شده است. نکتهٔ دیگری نیز از دانسته‌های تاریخی است که گروهی از مسلمانان از صدر اسلام، این حق را برای امام علی (ع) قائل بوده‌اند و با عنوان شیعهٔ امام علی (ع) شناخته می‌شدند؛ چنانکه در گزارشهای مربوط به جنگ صفین عنوان «شیعه» برای گروهی از خواص اصحاب امام علی (ع) به کار رفته (نک: نصر، ۸۶، ۳۵۹)، و در گزارش جریان صلح امام حسن (ع) در ۴۱ق، یکی از شروط صلح، آزار نرساندن معاویه به احدی از «شیعهٔ علی» (ع) بوده است (مثلاً نک: ابوالفرج، ۶۷). گفتنی است که آنچه منشأ پدید آمدن اصطلاح شیعه گردیده، کاربرد تعبیر «شیعهٔ علی» (ع) در جریانهای تاریخی ـ مذهبی سدهٔ ۱ق بوده است؛ اما ظاهراً شکل مختصر شدهٔ این اصطلاح در همان سده نیز تداول یافته بوده است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۱/۱۴۸).

بر خلاف شیعه که امامت را برای حضرت علی (ع) به عنوان مسأله‌ای دینی و حقی الٰهی تلقی می‌کردند، مکالمات مهاجران و انصار در جریان سقیفه حکایت از آن دارد که طرف مقابل آنها باوری اساساً متفاوت در این باره داشته است. در سقیفه حتیٰ نمایندگان انصار برای خویش، حقی برابر برای تصدی خلافت قائل بودند و استدلال مهاجران زمانی بر آنان غالب آمد که با تمسک به حدیثی نبوی به مضمون «الائمة من قریش» امامت را بدون تخصیص آن به کسانی خاص، حقی از آن قریش دانستند (نک: بلاذری، ۱/ ۵۸۳-۵۸۴). از نظر کلامی، همواره امامت ابوبکر در دیدگاه عامهٔ مسلمین، امامتی به اختیار بوده، و جز گروهی گمنام در تاریخ فِرَق با عنوان بکریه، هرگز کسی به امامتی نظیر دیدگاه شیعه در بارهٔ حضرت علی (ع) برای ابوبکر قائل نبوده است (مثلاً نک: ابن‌قبه، ۱۰۴).

به دنبال درگذشت ابوبکر (خلافت: ۱۱-۱۳ق)، عمر به وصیت او به خلافت رسید (خلافت: ۱۳-۲۳ق)؛ او نیز به هنگام احتضار، شورایی

مرکب از ۶ تن را مأمور ساخت تا یکی را میان خود به خلافت برگزینند و حاصل آن به خلافت رسیدن عثمان (خلافت: ۲۳ـ ۳۵ق) بود. حضرت علی (ع) و هواداران او در این مدت، خلافت ابوبکر و عمر را به عنوان مصلحتی برای جامعهٔ مسلمانان، و نه امری مطابق حق پذیرا بودند و این نکته‌ای است که بارها در سخنان منقول از آن حضرت بازتاب یافته است (مثلاً نک: *نهج البلاغة*، خطبهٔ ۳؛ نیز نک: ثقفی، ۱/ ۳۰۵ به بعد). گفتنی است که سیرهٔ شیخین (= دو خلیفهٔ نخستین) در اواخر خلافت عمر در میان جماعتی از مسلمانان به سان سیره‌ای متبع موضوعیت یافته بود و گاه در عرض کتاب خدا و سنت نبوی جای می‌گرفت؛ برجسته‌ترین نمونهٔ تاریخی که این اندیشه در آن نمود یافته، همان شورای ۶ نفره است که در جریان آن، عبدالرحمان بن عوف با عرضهٔ خلافت به حضرت علی (ع) و عثمان آنان را به شرط عمل به سیرهٔ شیخین به قبول بیعت فراخواند؛ در این میان حضرت علی (ع) سیرهٔ شیخین را تنها در صورت مطابقت با کتاب و سنت ارزشمند خواند، ولی عثمان با پذیرش شرط یاد شده بر مسند خلافت نشست (نک: طبری، ۴/۲۳۸ـ۲۳۹).

به گواهی منابع تاریخی و کلامی، عثمان در ۶ سالهٔ نخست از خلافت خود، کمابیش سیرهٔ شیخین را معمول می‌داشت، اما از حدود ۳۰ق با تغییراتی در شیوه‌های حکومتی خود و میدان دادن به بنی‌امیه، موجبات نارضایی کسانی را فراهم آورد که اساس انعقاد امامت او را مشروع می‌دانستند و ترک سیرهٔ شیخین را بر او خرده می‌گرفتند. در نمونهٔ تاریخی اعتراض جمعی عالمان جناحهای گوناگون به سیرهٔ عثمان در ۳۳ق، در کنار بزرگانی از شیعه، نمایندگانی از عالمان غیر شیعی چون عامر بن عبدالله بن عبدقیس نیز حضور داشته‌اند (نک: همو، ۴/۳۱۸ـ ۳۲۶). اعتراضها بر سیاست عثمان تا آنجا بالا گرفت که گروهی از مسلمانان، بر او شوریدند و به قتلش رساندند. حضرت علی (ع) هیچ‌گاه موافق این کردار نبود (مثلاً نک: ابوالعرب، ۸۶، ۸۸؛ نیز *نهج البلاغة*، نامهٔ ۵۴) و در طول تاریخ، در منابع کلامی نیز به رغم باور نداشتن به اساس خلافت عثمان، موضع مثبتی نسبت به قتل عثمان دیده نمی‌شود.

پس از عثمان، مسلمانان با امام علی (ع) به خلافت بیعت کردند و گروههایی از مخالفان آن حضرت، به دستاویز خونخواهی عثمان، به جنگ با وی برخاستند. جنگ نخست که به جنگ جمل مشهور است، میان امام علی (ع) از یک‌سو، و طلحه و زبیر ــ دو تن از اصحاب پرنفوذ پیامبر (ص) ــ از دیگر سو واقع شد. هرچند اساس این جنگ حرکتی کاملاً سیاسی بود، اما خود زمینه‌ای برای موضع‌گیریهای کلامی گردید؛ چه، برخی از صحابه چون سعد بن ابی‌وقاص و عبدالله بن عمر به پندار اینکه جنگی میان اصحاب پیامبر (ص) درگرفته است و حق از باطل شناخته نیست، از هر دو سوی جنگ دوری گزیدند و در بارهٔ حقانیت دو طرف به «توقف» گراییدند (نک: مفید، ۲۰ـ۲۱). این گروه در منابع گاه با عنوان «معتزلهٔ نخستین» شناخته شده‌اند. پس از جنگ جمل، با فاصله‌ای اندک جنگ صفین میان امام علی (ع) و معاویه ــ فرماندار شام از سوی عثمان ــ در گرفت که آن نیز به نوبهٔ خود مقطعی مهم در تاریخ نخستین افتراقهای کلامی ـ سیاسی بود.

در جریان «تحکیم» که در پی جنگ صفین در ۳۷ق بر امام علی (ع) تحمیل گردید، گروهی از زهدگرایان مُصرّ بر سنت شیخین که از آن پس در تاریخ اسلام با عنوان حروریه، شُرات، خوارج و دقیق‌تر از همه با عنوان مُحَکِّمه شناخته شدند، راه خود را از امام (ع)، و به طور کلی از عامهٔ مسلمین جدا ساختند. جریان تحکیم نه علت اصلی پدید آمدن این گرایش، بلکه مقطعی برای بروز گرایشی شکل نایافته بود که ریشه در تعالیم مکتب زهدگرای عراق ــ به ویژه کوفه ــ داشت که تکیه‌اش در امور فردی بر عبادت ورزی و دنیاپرهیزی، و در حیات اجتماعی بر اقامهٔ حق و امر به معروف بود. دارندگان این گرایش که پذیرش تحکیم را واگذاردن حکم در امری دینی به خلق خدا تلقی می‌کردند، با تمسک به شعار «لا حکم الا لله»، از امام کناره گرفتند، در حرورا (= قریه‌ای در نزدیکی کوفه) اردو ساختند، با عبدالله بن وهب راسبی به امامت بیعت کردند و به سازمان‌دهی و تقویت نیروی نظامی خود پرداختند. با وجود تلاشهای پی در پی امام برای فرا خواندن آنان به آرامش و همراهی، حروریان بر ستیز با او پای می‌فشردند و سرانجام نیز اوضاع و احوال را برای جنگ نهروان در ۳۸ق مهیا کردند. در این جنگ که با شکست قطعی محکّمان پایان پذیرفت، بسیاری از حروریان تندرو و جنگ‌خواه به قتل رسیدند، اما جماعتی نیز با اتخاذ موضعی میانه، به رهبری فروة ابن نوفل از شرکت در جنگ کناره گرفتند و در اردوی خود بر جای ماندند (برای تفصیل، نک: طبری، ۵/۶۴ به بعد).

ریشه‌های اندیشهٔ کلامی در عراق: پیش از هر سخن، گفتنی است که در پایه‌گذاری نخستین حلقه‌های آموزش دینی در کوفه، تعالیم ۳ تن از اصحاب پیامبر (ص) ــ حضرت علی (ع)، خلیفه عمر و ابن مسعود ــ نقش پایه را ایفا کرده است (نک: ابن سعد، سراسر ج ۶؛ خطیب، ۱۳/۳۳۴). به دشواری می‌توان معین کرد که هر یک از مکاتب کوفه به چه نسبت از تعالیم هر یک از اصحاب تأثیر پذیرفته‌اند، اما به اجمال آشکار است که این تأثیر نسبت به مکاتب گوناگون، متفاوت بوده است. در دهه‌های نخست سدهٔ ۱ق، به روزگار خلافت عمر، عراق پایگاه اصلی هدایت جنگهای فتوح بود و حضور جمعی کثیر از صحابیان و تابعان که کوفه یا بصره را به عنوان موطن خود برگزیده بودند، این دو شهر تازه بنیاد را به مراکزی برای تعلیم و تعلم تبدیل کرده بود؛ اما باید به این واقعیت توجه داشت که در عهد صحابه، در محیط جهادی کوفه و بصره اشتغال غالب آموختن *قرآن* و کوشش در عبادت بود و در بسیاری از محافل دینی رغبتی به مباحث نظری و حتیٰ تبادل حدیث دیده نمی‌شد.

کوفه از صدر اسلام همواره به عنوان مرکز گرایشهای علوی و شیعی شهرت داشته است و از مؤثرترین افراد در شکل‌گیری نخستین بنیادهای کلامی در آن بوم، برخی از یاران حضرت علی (ع) از صحابه و تابعان بوده‌اند. یکی از تعالیم اساسی آن حضرت اندیشهٔ کنار نهادن

تبعیضهای قبیله‌ای و قومی و پذیرفتن عدالتی یکسان برای قریش و غیر قریش و برای عرب و غیر عرب بود که در ۳۳ق/۶۵۳م از سوی یاران امام علی (ع) به گونه‌ای گسترده، به خصوص در کوفه مطرح گردید. این اندیشه که در اصل مبنایی سیاسی ـ اخلاقی داشت، از آنجا که با «الائمة من قریش» در تقابل بود، مفهومی کلامی می‌یافت. در رأس حرکت یاد شده کسانی از برجستگان شیعه، چون مالک اشتر، صعصعة ابن صوحان، کُمیل بن زیاد و عمرو بن حَمِق قرار داشتند (نک: طبری، ۳۱۸/۴ـ۳۲۶) و در کنار آنان برخی چون عبدالله بن کواء (برای مذهب او، نک: ابن درید، ۳۴۰) حضور داشتند که پس از جریان تحکیم، به صف محکمه پیوستند (نک: طبری، همانجا؛ ابن اباض، ۱۲۶ـ۱۲۷) و این تفکر را به سان مبنایی در مبحث کلامی امامت، به نسلهای بعدی محکمه و حتیٰ گروههایی از غیر محکمه منتقل ساختند. در رأس قراء عابد بصره در همان دوره نیز، عامر بن عبدالله بن عبدقیس در جریان اعتراض بر ضد عثمان در ۳۳ق، به عنوان نمایندهٔ بصریان، در کنار معترضان کوفی شرکت جست و گویا از همین رو به شام تبعید شد (نک: طبری، ۳۲۷/۴ـ ۳۲۸، ۳۳۳؛ نیز ابن اباض، ۱۲۷؛ ابن سعد، ۷(۱)/۷۷ـ۷۸).

در مقابل قراء عبادت‌گرای عراق، اصحاب ابن مسعود ــ که عبیدهٔ سلمانی و علقمة بن قیس در رأس آنان قرار داشتند (نک: نصر، ۱۱۵، ۱۸۸) ــ نمایندهٔ گرایشی در محافل کوفه بودند که میان عمل برای آخرت و زندگی متعارف این جهانی تلفیقی کرده بود (نک: ابن‌سعد، ۴۷/۶، ۵۸، ۶۴). گرایشی فرعی نیز در میان اصحاب ابن مسعود از آن ربیع بن خُثیم وجود داشت که از یک سو خصوصیات عمومی مکتب قراء عبادت‌گرا ــ از جمله زهد و تأکید بر امر به معروف ــ را دارا بود (نک: همو، ۱۲۹/۶؛ ابونعیم، ۱۰۸/۲ـ۱۱۶)، اما در ورای این سختگیری و دنیا پرهیزی، با ارائهٔ نظریه‌ای خوش بینانه، چنین می‌اندیشید که گناه نوعی بیماری برای روح انسان است و با توبه و استغفار درمان می‌پذیرد (همو، ۱۰۸/۲ـ ۱۰۹). این اندیشه و نیز موضع اعتزال‌گرایانهٔ ربیع در جنگ صفین (نک: نصر، ۱۱۵)، او را با تاریخ تفکر ارجاء در کوفه مربوط می‌سازد و نشان می‌دهد که چگونه نخستین ریشه‌های ارجاء را نه در تعالیم اهل‌تسامح، که در تعالیم زاهدانی چون ربیع باید جست‌وجو کرد.

در همین طبقه به ویژه باید از شخصیت پیچیدهٔ ابوعبدالرحمان سلمی یاد کرد که در تعالیم کلامی خود، به روشنی نفی «استثنا در ایمان» را مطرح می‌کرد (نک: ابوعبید، ۲۲) که پایهٔ نظریهٔ کلامی ـ اخلاقی «ارجاء متأخر» بود. ابوالعالیهٔ ریاحی از برجستگان بصره نیز در همان دوره، در مقابله با شیوهٔ زهاد، با تکیه بر استغفار، بر «رجاء» نسبت به آمرزش الٰهی تأکید می‌کرد (نک: همانجا؛ ابونعیم، ۲۱۷/۲ـ ۲۱۹) و در نگرش کلامی خود رجاء را تعمیم داده، در موضع‌گیریهای بحث‌انگیز به وقف می‌گرایید (نک: همانجا؛ ابن سعد، ۷(۱)/۸۲، ۸۳).

ستیز با جور و فسق: پس از شهادت امام علی (ع) در ۴۱ق و خلافت چند ماههٔ امام حسن(ع)، حکومت به معاویة بن ابی‌سفیان منتقل شد و بدین‌ترتیب، عصر خلفای نخستین به سر آمد و دورهٔ اموی آغاز گشت. انتقال نسبتاً صلح‌آمیز حکومت به معاویه و دوام آن به مدت ۲۰ سال، ثباتی سیاسی در جهان اسلام پدید آورده بود که زمامداران و بسیاری از مردم را به دنیاگرایی سوق می‌داد. مجموع اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی در آن دوره، زمینه‌ای را برای گسترش «جور» از سوی فرمانروایان، و «فسق» از سوی آنان و نیز فرمانبرداران فراهم آورده بود که پس از مرگ معاویه، در دورهٔ حکومت فرزندش یزید (۶۰ـ ۶۴ق) به اوج خود رسید.

اگرچه پس از کناره‌گیری امام حسن (ع)، امام دوم شیعیان (امامت: ۴۱ـ ۵۰ق)، از منصب خلافت در ۴۱ق، شیعه در صدد جنگ با امویان نبود و همین وضع تا مرگ معاویه در زمان امام حسین (ع) (امامت: ۵۰ ـ۶۱ق) نیز ادامه یافت، اما ترویج تعالیم شیعی توسط رجال این مکتب و تأکید عالمان شیعه بر ستیز با جور و فسق گاه معاویه را بر آن می‌داشت تا برخلاف پیمان خود با امام حسن(ع) مبنی بر آزار نرساندن به احدی از «شیعهٔ علی(ع)» (نک: ابوالفرج، ۶۷)، کسانی چون حجر بن عدی و عمرو بن حمق را به قتل رساند (برای نامهٔ اعتراض امام حسین(ع)، نک: کشی، ۴۹ـ۵۰؛ طبرسی، ۲۹۷/۱). اوج حرکت شیعه در ستیز با جور و فسق، حرکت امام حسین(ع) بر ضد یزید در ۶۱ق بود که به شهادت آن حضرت انجامید و یاد آن به عنوان بزرگ‌ترین حماسهٔ دینی در تاریخ اسلام برجای ماند.

سنت قیام به سیف در ستیز با جور و فسق، در دوره‌های بعد نیز از سوی برخی از رجال اهل بیت(ع) و در رأس آنان زید فرزند امام زین‌العابدین(ع) دنبال گردیده (نک: ابوالفرج، سراسر کتاب)، و در شاخهٔ زیدی مذهب شیعه به عنوان تعلیمی اساسی شناخته شده است (نک: سعد، ۱۸؛ شهرستانی، ۱۳۷/۱ به بعد). همچنین در کنار این اندیشه، گرایشی دیگر نیز در میان برخی از شیعیان کوفه دیده می‌شد که محمد بن حنفیه فرزند غیر فاطمی امام علی (ع) را به امامت می‌شناختند و این گرایش که دست‌مایه‌ای برای مختار، از علی‌دوستان اندیشمند عراق بود تا حمایت شیعیان را جلب نماید، اساس شکل‌گیری مذهب ناپایدار کیسانیه بوده است (نک: سعد، ۲۱ـ۲۲، جم). در خط اصلی مذهب تشیع نیز، اگرچه پیشوای امامیه، حضرت امام زین العابدین علی بن حسین(ع) (امامت: ۶۱ ـ ۹۵ق)، قیام به سیف را قرین مصلحت نمی‌دیده، اما در آموزشهای خود همواره پرهیز از دنیاگرایی و دوری از فسق را گوشزد کرده است (نک: هد، ۲۲۹/۷).

پرجنجال‌ترین گروه فکری در دهه‌های میانی سدهٔ ۱ ق، گروه محکمه بود. آنان با وجود دو گرایش قیام به سیف و قعود، بر مبارزه با جورستیزی و فسق اتفاق داشتند. در فاصلهٔ سالهای ۳۷ تا ۶۵ق به طور مستمر دو جریان تندرو و میانه‌رو در میان اهل تحکیم وجود داشت و میانه روان که «قَعَده» خوانده می‌شدند، اجتناب از قیام در برابر نظام جور و سکوت و تقیه را با شرایطی روا می‌شمردند. در دورهٔ امارت زیاد در عراق (۴۵ـ۵۳ق) بسیاری از قعده بودند که در آرامش و به‌دور از

تعرض دستگاه حاکم می‌زیستند و حتیٰ گاه عطایایی نیز بدانان تعلق می‌گرفت و مناصب دولتی نیز بدیشان واگذار می‌شد (نک: مبرد، ۲۰۱/۷ـ۲۰۲). سیاست عمومی زیاد در برابر محکمه این بود که مبلغان آشکار را مجازات می‌کرد و اهل تقیه و قعده را به حال خود وامی‌نهاد (همو، ۲۰۱/۷).

با اینکه نخستین نظریه پردازان محکمه و هواداران آنان رجالی از کوفه بودند (نک: طبری، ۷۲/۵ـ۷۵، ۱۹۱؛ *الامامة...*، ۱۴۶/۱)، اما دیری نپایید که مرکز فعالیت محکمه به بصره منتقل شد. از رجال برجسته و رهبران آنان در این دوره باید ابوبلال مرداس بن اُدَیّه (مق ۶۱ق) را نام برد که مورد احترام تمامیِ گروههای محکمه بوده است؛ وی تقیه را مـی‌پذیرفت و با شیوه‌های محکمان تندرو چـون قیام به شمشیر و «استعراض» مخالف بود (نک: مبرد، ۵۱۸/۲، ۱۸۷/۷). گفتنی است که با وجود اختلافهایی در شیوه‌ها و دیدگاهها، تا ۶۴ق مرز دقیقی میان این گرایشها نمی‌توان ترسیم کرد و این جریان مشترک محکمه را باید «محکمهٔ نخستین» نام داد. دربارهٔ تعالیم اعتقادی باید گفت که جز برخی آموزشهای اساسی چون تکفیر مخالفان و نظریات عمومی در باب امامت، پیشینهٔ بیشتر مباحث کلامی به دورهٔ محکمهٔ نخستین باز نمی‌گردد و اشاراتی بر دیگر مبانی اعتقادی آنان در آن روزگار بسیار اندک است (مثلاً برای برداشتی در باب مسألهٔ تجسیم، نک: پاکتچی، «تحلیلی...»، ۱۲۵ـ۱۲۶).

افتراق بزرگ محکمه: در دورهٔ انتقال قدرت از شاخهٔ سفیانی به شاخهٔ مروانیِ امویان که با فترتی کوتاه در حاکمیت بنی امیه همراه بود، محکمهٔ نخستین در جبهه‌ای واحد با عبدالله بن زبیر مدعیِ خلافت ائتلاف کردند، اما اختلافات ریشه‌ای سران محکمه در اندیشه‌های اعتقادی ـ سیاسی پس از نافرجام ماندن ائتلاف با ابن زبیر، به افتراقی اساسی انجامید. سران محکمه در ۶۵ق اردوی ابن زبیر را ترک گفتند و به سرزمینهای خود بصره و یمامه روی نهادند. آنان دربارهٔ روشی که باید در برابر مسلمانان غیر محکّم اتخاذ شود، دچـار اختلاف شدند و هریک راهی در پیش گرفته، فرقه‌ای را بنیاد نهادند (نک: مبرد، ۲۱۹/۷ـ ۲۲۰؛ طبری، ۵۶۶/۵ـ۵۶۸). در منابع تاریخی مؤثرترین عاملان جدایی محکمه از ابن‌زبیر، نافع ابن‌ازرق و یاران او، به ویژه بنی‌ماحوز دانسته شده‌اند (مثلاً نک: بلاذری، ۴(۱)/۳۱۷).

نافع ابن ازرق و جمعی دیگر از محکمان، به هنگام رسیدن به بصره، به دستور ابن‌زیاد دستگیر و زندانی شدند (نک: ابن‌حبیب، ۱۷۱). در پی تحـولات سیاسی پس از مـرگ یزید و رهایـی نافع و همراهـان، وی بـی‌درنگ گروهـی‌از محکمان جنگ‌خـواه را گرد آورد (بـلاذری، همانجا) و در ایامی که بصریان در منازعات قومی درگیر شده بودند، اردوی جنگی نیرومندی را سامان داد که سران بصره تنها پس از شکل گرفتن آن، خطری را که برای آنان می‌آفرید، احساس کردند. همزمان با استقرار اردوی ازارقه در اهواز، نافع برخی مواضع دینی تند را ابراز کرد و ضمن برائت جستن از قعده، اعلام داشت که قیام، امری تخلف ناپذیر است (نک: طبری، ۵۶۸/۵). ازارقه در حوادث نیمهٔ دوم از سدهٔ ۱ق، به ویژه در خلال سالهای ۶۴ ـ ۷۸ق/ ۶۸۴ ـ۶۹۷م، نقش سیاسی حساسی ایفا کردند و در این برههٔ ۱۴ ساله، یک امامت خارجی در حال جنگ و گریز مداوم را در نواحی ایران بنیاد نهادند که در مدتی کوتاه پیشوایانی چند به خود دید (برای تفصیل، نک: هـ د، ازارقه).

با اینکه متقدمان ازارقه از قبایل عرب ساکن بصره بودند، مجموع جاذبه‌هایی که ریشه در تعالیم مکتبی ازارقه داشت، موجب می‌گردید تا ایرانیان آزاد و همچنین بردگانی که از محدودیتهای اجتماعی موجود در نظام اموی ناخشنود بودند ، مسلک ازرقی را راهی برای بازیافتن نیک‌بختی خود بپندارند و اردوی ازارقه را از صورت یک جماعت شورشی و خطرآفرین خارج سازند. اردوی ازارقه در سالهای پایانی دچار تشتتی شدید شد و آخرین بقایای اقتدار سیاسی آن در ۷۸ق از میان رفت (نک: همانجا). از اندک بازماندگان ازارقه پس از این کشتارها، گروهی از یاران عبیدة بن هلال در قومس بودند که گویا پای‌بندی خود را به مکتب ازرقی تا پایان ادامه دادند. در مقطعی از دورهٔ زمامداری حجاج بن یوسف (حک ۷۵ـ ۹۵ق) هنوز از بقای تشکلی ازرقی در ری می‌توان سراغ گرفت که اقدام آنان به استعراض، مردمان آن سامان را نگران ساخته بود (نک: ابن سعد، ۲۳۴/۶).

در بررسی دیدگاههای کلامی ازارقه چندین ویژگی را می‌توان برشمرد: در منزلت مخالفین از اهل قبله، نافع ابن‌ازرق به صراحت آنان را به کفری به معنی خروج کامل از دین اسلام منتسب می‌ساخت (نک: اشعری، ۸۶ـ۸۷). ازارقه تقیه را نه در عمل جایز می‌شمردند، نه در قول (نک: شهرستانی، ۱۱۰/۱) و این امر واجب شمردن هجرت و قیام به شمشیر را به طور منطقی به دنبال داشت (برای نامهٔ نافع، مثلاً نک: مبرد، ۲۳۵/۷ـ ۲۳۸؛ برای تفصیل باورها،نک: هـ د، ازارقه). بازتاب عملی گرایشهای افراطی ازارقه به طور آشکار در شیوهٔ استعراض و کشتن مخالفان در مذهب دیده می‌شد (مثلاً نک: ابوقحطان، ۱۱۹). حتیٰ در برخـورد با زنان و کـودکان در صورت تعلق به مذهب مخالف، ازرقیـان به حکـم شرک، استعـراض و قتل آنـان را جایز مـی‌شمردند (نک: *مسائل الامامة*، ۶۹؛ بغدادی، ۵۰).

گروه نَجَدات که نام از نجدة بن عامر گرفته بود، از گروههای معتدل محکمه به شمار می‌رفت که بر خلاف ظاهر منابع فرقه‌شناختی، نه یک مکتب هماهنگ کلامی، بلکه بیشتر یک اتحادیهٔ سیاسی بود. نجده که از ۶۱ق در یمامه امامتی کوچک را پایه گذارده بود (نک: طبری، ۴۷۹/۵)، در ائتلاف محکمه با ابن‌زبیر حضوری فعال داشت و پس از افتراق محکمه، با آگاهی از روشهای تند نافع ابن ازرق از او بیزاری جست (برای نامهٔ او به نافع، نک: مبرد، ۲۳۴/۷ـ ۲۳۵؛ ابن عبدربه، ۳۹۶/۲ـ ۳۹۷). در پی افتراق بزرگ محکمه، ابوطالوت و ابوفدیک از رؤسای قبیلهٔ بزرگ بکر بن وائل و عطیة بن اسود از رؤسای بنی حنیفه نیز از تندرویهای نافع دوری گزیدند و به نجده پیوستند (نک: طبری، ۵۶۶/۵؛ بغدادی، ۵۲؛ ابن‌اثیر، ۲۰۱/۴). در حدود سال ۶۸ق، امامت نجدات

درگیر نزاعهای داخلی شد و با برافتادن آن در ۷۳ق، تقریباً فرقهٔ نجدات منقرض شد (نک: بغدادی، ۵۲ ـ۵۴؛ نیز پاکتچی، تاریخ...، بخش نجدات). نجده و همفکران او را گرایشهایی معتدل بود و در نامه‌ای از وی خطاب به نافع ابن ازرق، راه و روشهایی چون جواز قعود، نهی از استعراض و ضرورت ادای امانتِ مخالفان مطرح شده است (نک: مبرد، ۲۳۴/۷ـ ۲۳۵). آنان دربارهٔ منزلت مرتکبان کبیره ــ برخلاف تمامیِ گروههای محکمه ــ قائل به تکفیر نبوده، و نیز مرتکبان را سزاوار عذاب جاویدان ندانسته‌اند (نک: اشعری، ۸۶؛ نیز پاکتچی، «تحلیلی»، ۱۱۸ـ۱۱۹، ۱۳۱؛ نیز عباس، ۸۳ـ۸۴: ابیاتی از مسلم بن جبیر).

ریشهٔ دو گروه عجارده و ثعالبه از محکمه را باید در تعالیم عطیهٔ بن اسود جست‌وجو کرد که از سران ائتلاف نجدات در یمامه بود. او در ۷۲ق راه خود را جدا کرد و به جنوب شرقی ایران درآمد و در آنجا پیروانی پر شمار گرد آورد که «عطویه» نام گرفتند (نک: اشعری، ۹۲ـ۹۳؛ بغدادی، ۵۲). در طول دههٔ ۷۰ق، تعالیم عطیه در آن ناحیه از ایران ترویج می‌شد، اما با کشته شدن او در حدود سال ۸۰ق و انتقال رهبری به شاگردان، مذهب عطویه نه به طور ناگهانی، بلکه با تحولی در اندیشه‌ها و تا حدودی اصل نهادن آموزشهای اساسی عطیه، به دو مذهب عجارده و ثعالبه تغییر ماهیت داد. یکی از شاگردان عطیه، به نام عبدالکریم بن عجرد که افکاری خاص خود داشت، بیشتر عطویان را گرد آورد و با مطرح ساختن تعالیمی متحول که پایهٔ شکل‌گیری مذهب «عجارده» بود، از جنبهٔ سیاسی نیز توانست امامت کوتاه و از هم پاشیدهٔ محکمه‌را در سجستان تجدید سازمان کند. عدم حضور عطیه، پیش کسوتی که کسی را یارای اظهار وجود در برابر او نبود، موجب شد تا باب اختلاف عقیده، و در پی آن برائت جستنها در میان عطویه گشوده گردد. مهم‌ترین عامل جدایی که نقطهٔ انفصال عجارده و ثعالبه از یکدیگر بود، مخالفت ثعلبة بن عامر (یا مشکان) با ابن عجرد در مسألهٔ ولایت و برائت اطفال بود و در پی این اختلاف بود که ثعلبه و ابن عجرد یکدیگر را تکفیر کردند و از هم برائت جستند (نک: اشعری، ۹۷؛ بغدادی، ۶۰؛ شهرستانی، ۱۱۸/۱).

از دیگر سران حاضر در جریان افتراق، ابوبیهس هیصم بن جابر را باید نام برد (نک: مبرد، ۲۴۰/۷ـ۲۴۱) که چندی نیز در ائتلاف نجدات به عنوان یکی از رهبران نسبتاً تندرو شرکت داشته است (نک: بغدادی، ۵۴). از تعالیم ویژهٔ او دیدگاهی معتدل مبنی بر فرق نهادن میان «مایسع جهله» و «مالایسع جهله» در اعتقادات است و اینکه توقف در «مایسع جهله» رواست (نک: شهرستانی، ۱۱۳/۱). پیدایی فرقهٔ صفریه که در تندروی فاصله‌ای چندان از ازارقه نداشته، حتیٰ اگر آنگونه که طبری به نقل از ابو مخنف آورده است (۵۶۶/۵، ۵۶۸)، در جریان افتراق بزرگ سال ۶۵ق، روی نداده باشد، تأخیر چندانی هم نداشته است (نک: بلاذری، ۲۷۰/۵). نخستین حرکت شناخته شدهٔ تاریخی از صفریه مربوط به ۷۶ق در بلاد جزیره است که رهبری آن با ناسکی به نام صالح بن مسرح بود که افزون بر موطنش، در کوفه نیز پیروانی داشت (نک: طبری، ۲۱۶/۶ به بعد). یاد صالح بن مسرح چنان برای صفریان نسلهای بعد خاطره انگیز بود که قبر او در موصل زیارتگاه آنان شد (نک: ابن درید، ۲۱۷).

در مبحث افتراق بزرگ، سرانجام باید از اباضیه یاد کرد که پیشوای آن عبدالله بن اباض، شاخص‌ترین رهبر محکمه در مخالفت با تندرویهای نافع ابن ازرق بوده است (نک: مبرد، ۲۱۹/۷؛ طبری، ۵۶۶/۵ـ ۵۶۸). پس از ابن اباض، مؤثرترین شخصیت در شکل‌گیریِ تعالیم اباضیه، ابوالشعثاء جابر بن زید از تابعان نامدار بصره است که اباضیان او را به امامت می‌شناختند (نک: درجینی، ۲۰۵/۲ به بعد؛ نیز، ابن سعد، ۷(۱)/۱۳۲)، هرچند که او از نظر آموزش، فاصلهٔ چندانی با حسن بصری نداشته است. اگرچه حکومت اموی از دورهٔ ابن اباض، حضور این گروه را در بصره تحمل می‌کرد، اما در پی بروز تندرویهایی در میان آنان، روابط حجاج با ایشان به تیرگی گرایید و جابر با شماری از سران اباضی به عُمان تبعید شد (نک: EI^2, III/649).

خاستگاه اندیشهٔ ارجاء، مدینه یا کوفه: در طول سدهٔ ۱ ق، به موازات مکتب اهل بیت (ع)، تعالیم مکتبی از عالمان غیر شیعی بر محافل مدینه غالب بود که می‌توان آن را مکتب «فقهای سبعه» خواند. به جای زهد یا رجاء عراقی، در آموزشهای این مکتب بر ورع به مفهوم ادای واجبات و پرهیز از محرمات تکیه می‌شد (نک: ابونعیم، ۱۶۲/۲). از میان اینان، سعید بن مسیب بر تفکر و تدبر سفارش داشت (همانجا)، با اینهمه، محیط مدینه در مقابله با نظریات جدید سخت سنت‌گرا بود و در مقایسه با عراق، در آنجا کمتر زمینه‌ای برای رشد آموزشهای کلامی وجود داشت. اگرچه اصل اندیشهٔ سکوت دربارهٔ منازعات «سلف» و پرهیز از سب آنان در میان عالمان حجاز در عصر تابعین، مانند عطاء بن ابی‌رباح، فقیه مکه، نمونه دارد (نک: خطیب، ۳۳۱/۱۳؛ نیز نک: ذهبی، ۱۸۶/۷)، اما طرح این مسأله در قالب نظریه‌ای کلامی، یعنی «ارجاء نخستین» و تدوین آن در یکی از نخستین آثار کلامی توسط حسن بن محمد حنفیه، نوادهٔ امام علی (ع)، نمونه‌ای بی‌نظیر از عالمان مدینه است.

حسن که در منابع به عنوان نخستین سخن گوینده در تأیید اندیشهٔ ارجاء شناخته شده است (مثلاً نک: ابن‌سعد، ۵/ ۶۷، ۲۴۱)، در واقع نخستین مدوّن این نظریهٔ کلامی است که در قالب رساله‌ای برجای مانده، به گونه‌ای که از رجال خاندان او و دور از انتظار است، تفکر ولایت شیخین و توقف دربارهٔ برخی دیگر از صحابه را تبیین کرده‌است. او در بارهٔ آن گروه از صحابه که منزلت ایشان موضوع منازعات فرقه‌ای بوده، و از سوی برخی گروهها بر آنان خرده گرفته شده است، متمایل به وقف شده، و داوری در بارهٔ آنان را به خداوند وانهاده است (نک: حسن بن محمد، ۴). این نظریه اساس گرایشی کلامی در سدهٔ ۱ و اوایل سدهٔ ۲ق است که با عنوان «مرجئهٔ نخستین» شناخته می‌شده، و در باب منازعات صحابه به وقف گراییده، به ویژه در بارهٔ امام علی (ع) و عثمان حتیٰ از اتخاذ موضع در بارهٔ اصل ایمان و کفر آنان اجتناب داشته است

(نک: ابن سعد، ۶/۲۱۴).

اگرچه حسن آنگاه که اندیشهٔ ارجاء را مطرح کرد، با مخالفت دو تن از تابعان کوفی، زاذان و ابوصالح میسره مواجه شد (نک: ابن سعد، ۵/۲۴۱)، اما این نظریه در کوفه نیز پیروانی یافت و با وجود مخالفت عالمانی چون ابراهیم نخعی از موفقیت نسبی برخوردار بود (نک: همو، ۶/۱۹۱-۱۹۲). عامر بن شراحیل شعبی عالم نامدار کوفه در اواخر سدهٔ ۱ ق را اگرچه نمی‌توان شخصیتی مرجی و پیرو اندیشهٔ حسن بن محمد به شمار آورد، اما باید یادآور شد که وی اساس این تفکر را که در موضوعات نادانسته باید توقف کرد و امر را به خداوند واگذاشت، می‌پسندیده است (نک: همو، ۶/۱۷۳).

گفتنی است که اصطلاح «ارجاء» بجز مفهوم یاد شده، یعنی معتقَدِ مرجئهٔ نخستین، با قدری تأخر در کاربرد، به مفهومی متفاوت نیز به کار برده می‌شد که مقصود از آن، «ارجاء عمل از ایمان» یا به تعبیری دیگر، داخل ندانستن عمل در تعریف ایمان بود. برای یافتن تصویری روشن‌تر از فضایی که این اندیشه در آن شکل گرفته است، باید گفت که نظریهٔ مؤمن شمردن مرتکب کبیره که اساس اعتقاد «مرجئه» به مفهوم جدیدتر آن بود، از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ ق، ۳ گروه مختلف را پدید آورده بود: نخست محکمه که غالباً ارتکاب کبیره را موجب کفر می‌شمردند؛ دیگر گروهی از عامه که با پرهیز از تکفیر فاسق، ایمان را دارای درجات و قابل زیادت و نقصان می‌دانستند؛ و سوم مرجئه که ارتکاب کبیره را زایل کنندهٔ ایمان نمی‌شمردند و ایمان را حقیقتی می‌انگاشتند که با عمل افزونی و کاستی نمی‌پذیرد (نک: هـ د، ۵/۳۸۲). البته مبهم بودن بسیاری از اشارات به مرجئه در متون کهن کلامی و تاریخی، و اجتماع هر دو اندیشهٔ ارجاء در نظام کلامی برخی از گروههای مرجئه (مثلاً نک: ابوحنیفه، ۴۷-۴۹، ۹۳)، تفکیک تاریخی این دو اندیشه را گاه با مشکل روبه رو می‌سازد.

بدون آنکه نامی از بزرگان تابعان در میان باشد، در منابع قدیم بارها به گروههایی افراطی از مرجئه اشاره شده است که باور داشتند با تحقق ایمان، هیچ معصیتی زیان‌بار نخواهد بود، و مؤمن با ارتکاب هیچ عصیانی مستوجب دوزخ نخواهد بود؛ اما شواهد تاریخی نشان می‌دهد که این تفکر را تنها باید گرایشی افراطی و دور شده از اصل اندیشهٔ ارجاء تلقی کرد. گروههای اصلی و معتدل مرجئه، به ارجاء در حد ثابت شمردن اصل ایمان، به رغم ارتکاب معصیت و تبعات کلامی آن، باور داشتند و با نظریات افراطی دربارهٔ معاصی مخالف بودند (نک: هـ د، همانجا؛ نیز ابوعبید، ۲۲). به عنوان نمونه باید طلق بن حبیب از تابعان برجستهٔ بصره و شاگرد ابن‌عباس را نام برد که با وجود اعتقاد به اندیشهٔ ارجاء (نک: ابن‌سعد، ۷(۱)/۱۶۵)، در زندگی فردی، گرایشی زاهدانه داشته، و در آموزشهای خود بر خوف از غضب خداوند و پرهیز از معاصی اهتمام داشته است (مثلاً نک: ابونعیم، ۳/۶۳-۶۴). از دیگر عالمان مرجئه در اواخر سدهٔ ۱ ق در کوفه، ذَرّ بن عبدالله همدانی است که از معلمان برجستهٔ اخلاق به شمار می‌رفته، و در جریان قیام ابن اشعث بر ضد حجاج، شرکت داشته است (نک: ابن‌سعد، ۶/۲۰۵).

ریشه‌های اندیشهٔ ارجاء، به هر دو معنی در آموزشهای قراء طبقهٔ نخست کوفه چون ربیع بن خثیم، ابووائل و ابوعبدالرحمان سلمی (نک: بخاری، ۱/۱۷-۱۸؛ نیز، نک: سطور پیشین) وجود داشت و گروهی از تابعان متنفذ نسل دوم کوفه، چون ابراهیم تیمی، نیز به تفکر ارجاء گرایش داشته‌اند (نک: همانجا؛ نیز ابن‌سعد، ۶/۱۹۹-۲۰۰). سعید بن جبیر از تابعان موجه کوفه در همین طبقه که مدتها در حلقهٔ درس ابن عباس حاضر می‌شد، نیز به صراحت از اهل ارجاء شمرده شده است (نک: بسوی، ۲/۷۹۳؛ خطیب، ۱۳/۳۷۴؛ شهرستانی، ۱/۱۳۰). یکی از وجوه مشترک میان رجال این طبقه، ستیز با جور بوده (نک: ابن‌سعد، ۶/۱۸۳-۱۸۶، ۱۹۹، ۲۰۵)، و به ویژه مبارزات سعید بن جبیر با حجاج، نام او را به سان قهرمانی در تاریخ ثبت کرده است (برای چگونگی بزرگداشت او حتیٰ نزد شیعه و محکمه، نک: کشی، ۱۱۹؛ ابن سلام، ۷۹). باید یادآور شد که اندیشهٔ معتدل ارجاء، هرگز تشویقی بر فسق و جور نبوده است، بلکه عالمان گراینده به این اندیشه، همواره در بعد فردی، بر تخلق به اخلاق نیکو (مثلاً نک: ابونعیم، ۴/۲۷۶-۲۸۶، جم)، و در بعد اجتماعی، بر مبارزه با نظام جور تأکید داشته‌اند.

گفتنی است که در اواخر سدهٔ ۱ ق، حدیثی به روایت عکرمه (د ۱۰۴ق) از طریق ابن‌عباس از پیامبر (ص) رواج یافته بود، به این مضمون که دو صنف از امت، مرجئه و قدریه (در برخی متون اهل ارجاء و اهل قـدر) را در دین اسلام بهـره‌ای نخواهد بود. منتهـی شدن اسانید پرشمار این حـدیث از طریق دو راوی ــ نـزار بن حیان و سـلام بن ابی‌عمره ــ به عکرمه نشان می‌دهد که می‌توان با اطمینان نسبی انتشار آن را به شخص عکرمه نسبت داد (برای اسانید، نک: سلام، ۱۱۹؛ ترمذی، ۴/۴۵۴؛ ابن‌ماجه، ۱/۲۸؛ آجری، ۱۴۸) و آن را نمودی از اوج گرفتن مجادلات ارجاءستیزان با مرجئه تلقی کرد. از نمونه‌های ثبت شدهٔ این مجادلات، رفتن هیأتی از مرجئه متشکل از ۳ عالم کوفی ــ از جمله عون بن عبدالله مسعودی ــ به شام برای مناظره با عمر بن عبدالعزیز (حک ۹۹-۱۰۱ق) است (نک: ابن‌سعد، ۶/۲۱۸). به هر تقدیر، تحت تأثیر عواملی گوناگون چون رواج حدیث عکرمه و احادیث مشابه دیگر در ذم مرجئه، و نیز پیدایی گروههای افراطی در میان اهل ارجاء، با پایان یافتن سدهٔ ۱ ق، دیگر عالمان مرجی، نام مرجئه را بر خود نمی‌پسندیدند و به سادگی، با محدود کردن عنوان مرجئه بر گروههای افراطی، در مباحث خود در عین مرجی بودن، گروهی به نام مرجئه را به عنوان گروه مخالف، به نقد می‌گرفتند (مثلاً نک: ابوحنیفه، ۴۰-۴۱).

نخستین مباحث کلامی در جبر و اختیار: جبر و اختیار، اگرچه از جمله مسائلی است که ریشه در تعالیم *قرآن* کریم داشته، و از روزگار صحابه موضوعی برای پرسشهای دینی بوده است، اما شاید بتوان کسانی را که منابع، به عنوان نخستین قائلان به «قدر» معرفی کرده‌اند، تنها نخستین شخصیتهایی تلقی کرد که اندیشهٔ اختیار را در قالب یک نظریهٔ مدون کلامی به محافل اسلامی عرضه نموده‌اند. به هر صورت در

منابع، در این باره غالباً از فردی به نام معبد جهنی (د ۸۰ق) یاد شده است (نک: مسلم، ۳۶/۱؛ عبدالله، ۱۰۹؛ ابن‌ندیم، ۲۰۱). معبد بن عبدالله جهنی عالمی از تابعان بصری از شاگردان ابن‌عباس، ابن عمر و عمران ابن حصین بود که اندیشهٔ کلامی خود را در عراق و حجاز ترویج می‌کرد (نک: ذهبی، ۴/ ۱۸۵ـ۱۸۷) و در این راه با مخالفت استادان خود از صحابه، به ویژه ابن‌عمر روبه‌رو بود؛ اگرچه از ابن‌عباس ردیه‌هایی بر تفکر قدر نقل شده است (مثلاً نک: عمر بن عبدالعزیز، ۳۵۱)، اما مخالف اصلی معبد و افکار کلامی او از میان صحابه، همان ابن عمر بوده است (نک: ابوداوود، ۴/ ۲۲۳ـ۲۲۴؛ مسلم، ۱/ ۳۶ـ۳۷). بر پایهٔ منابع کهن، معبد اندیشهٔ اختیار را از استادی نومسلمان برگشته از مسیحیت در عراق به نام ابویونس اسواری معروف به سنسویه (یا سسویه، سوسن) فراگرفته بوده است (نک: عبدالله، ابن‌ندیم، ذهبی، همانجاها).

رواج هر چند محدود تعالیم قدریِ معبد در مدینه، موجب شده بود تا موج مبارزه با این اندیشه پس از درگذشت ابن‌عمر (د ۷۳ق) همچنان توسط تابعان مدینه چون سالم فرزند ابن‌عمر و قاسم بن محمد بن ابی‌بکر با شدت ادامه یابد (نک: ابن‌سعد، ۵/ ۱۳۹ـ۱۴۰، ۱۴۸). اینکه دقیقاً اختیار در نظریهٔ معبد چه تعریفی داشته، شاید به طور مستقیم از اشارات گذرای منابع برنیاید، اما این نکته روشن است که قدریان طرف نزاع تابعان سنت‌گرای مدینه، به ویژه سالم بن عبدالله بر خلاف ایشان که «خیر و شرِ قدر» را از خداوند می‌دانسته‌اند، فعل شرور را به قدر الٰهی بازنمی‌گرداندند (نک: همانجا). شاخص بودن این اندیشه که فعل معاصی به قدر الٰهی نیست، برای گروه اهل اختیار، و منتسب کردن تمامی افعال از طاعت و معصیت به قدر برای گروه اهل جبر، در نامهٔ حسن بصری به عبدالملک بن مروان (نوشته شده در فاصلهٔ سالهای ۷۵ـ۸۰ق، نک: EI², IV/369) نیز مطرح شده است (نک: حسن بصری، ۷۴، ۷۸). همچنین عامر شعبی، از تابعان کوفه با وجود نهی از پیوستن به مذهب قدری، اصل این اندیشه را که کردار نیک از خدا، و گناه از خود انسان است، به نحو بسیط می‌پسندیده است (نک: ابن‌سعد، ۶/ ۱۷۳).

شهرستانی در توضیح بیشتر در بارهٔ دیدگاه معبد جهنی در مسألهٔ قدر، او را با غیلان دمشقی و سپس واصل بن عطا در یک گروه جای داده، نظریهٔ اینان را چنین تبیین کرده است که خداوند تعالیٰ حکیم و عادل است و نسبت دادن شر و ظلم بدو جایز نیست و روا نیست که امری را بر بندهٔ خود محتوم سازد و آنگاه او را بر فعل آن مجازات نماید (۵۱/۱؛ نیز برای تحلیل، نک: وات، 40 به بعد)؛ تعبیری از این اندیشه در نامهٔ حسن بصری نیز به عنوان دیدگاه شخصی او بیان شده است (نک: ص ۸۱).

اگرچه متون بر جای مانده در موضوع قدر از سدهٔ ۱ ق، بسیار محدود است، اما بر پایهٔ همین اندک می‌توان دریافت که در حدود سال ۷۵ق افزون بر سنت‌گرایانی گریزان از بحث دربارهٔ قدر، دو گروه اصلی گراینده به اختیار و گراینده به جبر، هر کدام تا اندازه‌ای در جهت تدوین تعالیم و تنظیم مبانی استدلال خود کوشیده‌بودند. از جملهٔ مباحث نظری که از سوی گرایندگان به اختیار مطرح می‌شد، مسألهٔ نقش ارادهٔ انسانی در پیش انداختن اجل است؛ چنانکه از «رسالهٔ» عمر بن عبدالعزیز (ص ۳۵۲) بر می‌آید، گروهی از مخالفان او باور داشتند که قتل نفس انسانی، به غیر اجل است. از دیگر نمونه‌های مباحث نظری، باید به دیدگاه غیلان دمشقی در بارهٔ استطاعت اشاره کرد که آن را به صحت و سلامت و عاری بودن اعضای بدن از آفات تفسیر می‌کرده است (نک: اشعری، ۲۲۹).

بر پایهٔ آنچه از نامهٔ حسن بصری بر می‌آید، جبرگرایان نیز که در آن هنگام به صورت گروهی نسبتاً متشکل درآمده بودند (نک: ص ۶۸، ۷۰)، برای اثبات عقیدهٔ خود بر بسیاری از آیات قرآنی استناد می‌کردند و مباحثی استدلالی را در این زمینه پی ریخته بودند (نک: ص ۷۳ به بعد). افزون بر استدلالات مستقیم قرآنی، به عنوان نمونه‌ای شاخص از استدلالات نظری در میان ادلهٔ اهل جبر، باید به نظریهٔ «علم سابق الٰهی» اشاره کرد که نشان آن در آثار و روایات بر جای مانده از آن دوره به چشم می‌خورد؛ استدلال بر این مبنا بود که همهٔ وقایع از قدیم در علم الٰهی معلوم است و این امر می‌تواند تأییدی بر تخلف ناپذیری وقایع لاحق از علمی سابق بوده باشد. حسن بصری در نامهٔ خود ضمن اشاره به‌این استدلال جبرگرایان، به‌تحلیل نظریهٔ‌علم‌الله پرداخته، و به‌گونه‌ای جمع میان علم قدیم الٰهی و اختیار انسان دست یافته است (نک: ص ۷۷). از نمونه‌های آثار باقی مانده از مخالفان اختیار، باید به رساله‌ای از عمر بن عبدالعزیز اشاره کرد که مدار اصلی در آن بر همین نظریهٔ علم سابق الٰهی نهاده شده است (نک: ص ۳۴۶، جم). استدلال به علم سابق الٰهی و مطرح کردن جمعی همچون جمع حسن بصری، نکته‌ای است که در مناظره‌ای کوتاه میان عمر بن عبدالعزیز و غیلان نیز دیده می‌شود (نک: عبدالله، ۱۰۶ـ۱۰۷).

در اینجا بار دیگر شایسته است که به حدیث عکرمه (د ۱۰۴ق) از پیامبر (ص) اشاره شود که در اواخر سدهٔ ۱ ق رواج یافته، و در آن، گروه قدریه در کنار مرجئه نکوهش شده بود (نک: سطور پیشین). بر اثر عوامل گوناگون از جمله رواج این حدیث عکرمه، عملاً در اواخر سدهٔ ۱ ق، عنوان قدری، عنوانی ناپسند به شمار می‌رفت، تا آنجا که گاه اختیارگرایان، جبریان را قدری می‌خواندند (مثلاً نک: ابن‌ندیم، ۲۰۳).

بصره در دهه‌های گذار به سدهٔ ۲ق: در دورهٔ دوم از تابعان بصره، با قوت گرفتن پیوند محافل بصره و حجاز، به ویژه با بهره‌گیری گسترده از تعالیم اصحاب متأخر چون ابن عباس، تعالیم دینی در بصره شکلی مدون‌تر به خود گرفت. در این دوره، در آموزشهای بصریان دو جهت‌گیری اصلی دیده می‌شود: مکتب اهل خوف به رهبری حسن بصری، و مکتب اهل رجا به رهبری ابن سیرین. اندیشهٔ دینی حسن بصری (د ۱۱۰ ق) وضع پیچیده‌ای داشت؛ افکار او از یک سو با طریقهٔ قراء عبادت‌گرای عراق مرتبط بود؛ از سویی نیز از تعالیم امام علی (ع) بهرهٔ فراوان داشت و از سویی دیگر ناظر به آموخته‌های حجازی، به ویژه حلقهٔ درس ابن عباس بود (نک: هـ د، اخلاق). اما ابن‌سیرین (د

۱۱۰ق) عالمی بصری است که افزون بر بهره‌گیری از کهتران صحابه مانند ابن عباس، ابن عمر و انس بن مالک، از برخی قراء حلقهٔ درس ابن مسعود چون عبیدهٔ سلمانی نیز دانش آموخته بود. اگرچه طرح اندیشهٔ رجا پیش‌تر از ابن سیرین در تعالیم ابوالعالیه و مطرف بن عبدالله نیز دیده می‌شود (نک‍: ابن سعد، ۷(۱)/۱۰۳)، ولی همواره در آثار اسلامی تقابل بین دو گرایش خوف و رجا در بصره، در قالب تقابل اندیشه‌های حسن بصری و ابن سیرین نمایانده شده است (مثلاً نک‍: همو، ۷(۱)/۱۱۷، ۱۲۰، ۱۴۲)؛ از جمله در حکایتی از هشام بن حسان نشان داده شده که چگونه در برابر تعریف حسن از ایمان به قول و عمل، ابن‌سیرین با زیرکی ایمان را بدون دخیل کردن عمل، به ایمان به خداوند و فرشتگان تفسیر کرده، و بدین‌گونه اندیشه‌ای را که اساس نظریهٔ ارجاء متأخر بود، تبیین کرده است (نک‍: ذهبی، ۱۸۶/۷).

ابن سیرین در آموزش اخلاقی خود، طریقت پیچیده‌ای را ارائه نمی‌کرد و به تعبیر معاصر آنچه به عنوان تعلیمی اساسی می‌توان نزد رجال این مکتب به طور مشترک یافت، «عظیم الرجاء» بودن آنان نسبت به اهـل قبله است (نک‍: ابن سعد، ۷(۱)/۱۴۴، ۷(۲)/۱۶، جم) که به طبع نتیجهٔ گرایش به وقف را نیز در بر داشته است (نک‍: ابونعیم، ۲۷۱/۲؛ نیز نک‍: هد، ۷۳۴/۳). در راستای همین گرایش، جناح ابوقلابه ـ ابن عون با دوری جستن اکید از قائمان به سیف، به گرایشهای عثمانی نزدیک گردیده‌اند (نک‍: ابن سعد، ۷(۱)/۹۱، ۷(۲)/۲۴). در مطالعهٔ رجالی دربارهٔ شخصیتهای این دو مکتب، وجود ارتباطی محدود میان خوف‌گرایان با محکمه و قدریه، و در دگر سو دشمنی سخت اهل رجاء با محکمه و قدریه و داشتن ارتباطی محدود با مرجئه شایان تأمل است. گفتنی است که مکتب اهل رجاء با مکتب مرجئه در برخی تعالیم اشتراکـاتی داشت و شاید همیـن امر برخی از رجـال این مکتب را بـا شخصیتهای مرجی، چون طلق بن حبیب بصری مرتبط می‌ساخت (نک‍: همو، ۷(۱)/۱۶۶).

مآخذ: آجری، محمد، *الشریعة*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن‌اباض، عبدالله، «رسالة الی عبدالملک بن مروان»، ضمن *العقود الفضیة*، مسقط، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بابویه، محمد، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابن‌حبیب، محمد، «اسماء المغتالین»، ضمن ج ۶ *نوادر المخطوطات*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۴ق/ ۱۹۵۴م؛ ابن‌درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن‌سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴ـ ۱۹۱۵م؛ ابن‌سلام اباضی، *بدء الاسلام*، به کوشش ورنر شوارتس، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن‌عبدربّه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌قبه، محمد، بخشهایی از «النقض‌الاشهاد»، ضمن *کمال الدین* ابن‌بابویه، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲ـ۱۹۵۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحنیفه، *العالم و المتعلم*، به کوشش محمد رواس قلعه‌جی و عبدالوهاب هندی ندوی، حلب، ۱۳۹۲ق؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابوعبید قاسم بن سلام، *الایمان*، به کوشش محمد ناصرالدین البانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالعرب تمیمی، محمد، *المحن*، به کوشش یحییٰ وهیب جبوری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، به‌کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابوقحطان، خالد، «سیرة»، ضمن *السیر و الجوابات*، به کوشش سیده اسماعیل کاشف، قاهره، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اشعری، ابوالحسن، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ *الامامة و السیاسة*، منسوب به ابن‌قتیبه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به‌کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵ـ۱۹۷۶م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م، ج ۴(۱)، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۷۹م، ج۵، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ پاکتچی، احمد، *تاریخ سیاسی فرق محکمه*، منتشر نشده؛ همو، «تحلیلی بر داده‌های آثار شیخ مفید در بارهٔ خوارج»، *مقالات فارسی کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید*، قم، ۱۳۷۲ش؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق به بعد؛ ثقفی، ابراهیم، *الغارات*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ حسن بصری، «رسالة فی القدر»، به کوشش ریتر (نک‍: مل، ریتر)؛ حسن بن محمد بن حنفیه، «کتاب الارجاء»، به کوشش فان‌اس (نک‍: مل، فان‌اس)؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ درجینی، احمد، *طبقات المشایخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلای، قسنطینه، ۱۳۹۴ق/ ۱۹۷۴م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سعد بن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سلام بن ابی‌عمره، «اصل»، ضمن *الاصول الستة عشر*، قم، ۱۴۰۵ق؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ طبرسی، احمد، *الاحتجاج*، به کوشش محمدباقر خرسان، نجف، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ عباس، احسان، *شعرالخوارج*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ عبدالله بن احمد، *کتاب السنة*، دهلی، ۱۴۰۴ق؛ عمر بن عبدالعزیز، «رسالة فی الرد علی القدریة»، ضمن ج ۵ *حلیة الاولیاء* (نک‍: هم، ابو نعیم)؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به همراه شرح مرصفی، تهران، ۱۹۷۰م؛ *مسائل الامامة*، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش یوزف فان‌اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ مسلم ابن حجاج نیشابوری، *صحیح*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مفید، محمد، *الجمل*، نجف، ۱۳۶۸ق؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ *نهج البلاغة*؛ نیز:

EI[2]; Ritter, H., «Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit», *Der Islam*, 1933, vol. XXI; Van Ess, J., «Das Kitāb al-Irǧā'», *Arabica*, 1974, vol. XXI; Watt, W.M., *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948.

احمد پاکتچی

اندیشه‌های کلامی در سده‌های ۲ و ۳ق: دو سدهٔ ۲ و ۳ق هم در تاریخ اندیشهٔ کلامی و هم در دیگر زمینه‌های معارف اسلامی، سدهٔ تدوین و شکل‌گیری مکاتب گوناگون فکری بوده است. در این دو سده، اصلی‌ترین مکاتب ماندگار یا دیرپای کلامی پدید آمده، یا شکل باثبات خود را یافته‌اند و در مقابل، فرقه‌هایی ناپخته و ناسازگار با شرایط اجتماعی به حیات کوتاه مدت خود پایان بخشیده‌اند. از دیگر ویژگیهای این دوره، طرح مباحثی پیچیده و کاملاً نظری در زمینه‌های گوناگون کلامی است که تا حدودی از ارتباط نزدیک‌تر مسلمانان با عالمان دیگر ادیان، و نیز از حرکت ترجمهٔ آثار فلسفی و فلسفی ـ دینی یونان و اسکندریه متأثر بوده است. در این میان به ویژه باید به طرح مباحثی چون صفات باری و خلق قرآن در اوایل سدهٔ ۲ق، و موضوعاتی کلامی ـ فلسفی یا به اصطلاح «مباحث دقیق» چون جوهر و عرض و جزء

لایتجزا (در برابر اصطلاح «جلیل»، نک:اشعری، ۳۰۰ـ۳۰۱)، با آغاز سدهٔ ۳ق اشاره کرد (نک: ولفسُن، 468-466,133-132، جم).

در مقام توضیح باید یادآور شد که فرقه‌ها و مکاتب گوناگون اسلامی در سده‌های ۲ و ۳ق را از نظر چگونگی پرداخت به مباحث کلامی می‌توان به طور نسبی در چند گروه طبقه‌بندی کرد. در این میان گروهی چون معتزله و مکاتب منشعب یا نزدیک به آن، داعیه‌دار «علم کلام» بوده، و با ارائهٔ مجموعه عقاید کمابیش نظام یافته و تحلیل شده به عنوان یک دستگاه جهان‌شناختی دینی مبتنی بر برداشتهای عقل‌گرایانه، اندیشهٔ کلامی خود را مطرح می‌ساخته‌اند. گروه دوم صرفاً به عنوان برخوردی انفعالی و در واکنش نسبت به آموزشهای کلامیان، به موضع‌گیری و گاه بحث در باب مسائل کلامی پای نهاده، و گاه خود نیز به گونه‌ای کلام معارض یا بینابین رسیده‌اند. به عنوان گروه سوم، باید به مذاهبی باسابقه چون محکمه اشاره کرد که پاره‌ای از باورهای اساسی مذهب خود را حفظ کرده، در گرماگرم مباحث کلامی در سده‌های ۲ و ۳ق، به سوی جناحهای گوناگون درگیر متمایل گشته، و خود مکاتب کلامی متداخل و مرکبی را پدید آورده‌اند.

با توجه به آنچه گفته شد، قابل درک است که مباحث کلامی ـ فلسفی یا مباحث دقیق، تنها برای گروه نخستین از متکلمان و به تبع آن برای همفکران آنان از گروه سوم شایان توجه بوده، و گروه دوم کلام‌گریز یا کلام‌ستیز همواره از وارد شدن در این مباحث که به دور از نصوص شرعی بوده، ابا داشته است. پرداختن به مباحث دقیق کلام در سده‌های ۲ و ۳ق، اگرچه از نظر مطالعات تطبیقی میان کلام اسلامی و کلام دیگر ادیان حائز اهمیت فراوان است (برای بحثی گسترده در این باره، مثلاً نک: ولفسن، سراسر کتاب)، اما برای شناخت اندیشه‌های کلامی، به آن معنا که تصویری از جلوه‌های گوناگون عقاید منتسب به دین اسلام را در این دوره ارائه دهد، کاربرد مستقیمی نخواهد داشت. در مطالعهٔ اندیشه‌های کلامی در محافل اسلامی سده‌های یاد شده، ممکن است به نحوی کاملاً طبقه‌بندی شده، این اندیشه‌ها به ترتیب موضوعات اصلی چون امامت، ارجاء، قَدَر و نظایر آن، به ترتیب فرق و مکاتب، یا به ترتیب سرزمینها و بومها بررسی گردند. اما برای حصول آگاهی اجمالی بر مهم‌ترین و مؤثرترین جریانهای کلامی، یک طبقه‌بندی مرکب از هر ۳ عامل یاد شده با پایه قرار دادن اهم اندیشه‌ها، اهم مکتبها و اهم بومها کارآمدتر می‌تواند بود.

تعالیم پیشوایان اهل‌بیت (ع): امام محمد باقر(ع) در دورهٔ امامت خود (۹۵ـ۱۱۴ق)، به تدقیق و تفصیل تعالیم شیعه اهتمام ورزید و روایات پرشمار منقول از آن حضرت دربارهٔ عقاید، فقه و اخلاق نشان از آن دارد که آموزشهای دینی شیعه از روزگار آن حضرت روی به تدوین و شکل‌گیری نهاده است. خط اصلی تشیع پس از درگذشت آن حضرت، امام جعفر صادق (ع) را به پیشوایی می‌شناخت؛ خطی که بر خلاف زیدیه، ثبوت امامت را به «نص جَلی» و با تعیین فرد فرد امامان به امر الٰهی می‌دانست و از همین رو در انتساب به «امام»، امامیه نام گرفت (نک: مفید، ۳۸ـ۳۹؛ جرجانی، ۳۱). اصطلاح امامیه در تاریخ، خود دربر دارندهٔ طیفی گسترده از گرایشهای شیعی است که پس از امام باقر (ع)، از سوی امام صادق (ع) و دیگر ائمه از فرزندان ایشان هدایت می‌شد و در جریان شکل‌گیری در سده‌های ۲ و ۳ق، راهی پرحادثه را گذرانیده بود.

دورهٔ امامتِ امام صادق (ع) (۱۱۴ـ ۱۴۸ق) از طرفی با دورهٔ انتقال سیاسی و در نتیجه وجود فضایی مساعد برای فعالیتهای فرهنگی و از سوی دیگر با عصر تدوین علوم اسلامی مقارن بود. در چنین فرصتی، امام صادق (ع) راه تدقیق و تفصیل تعالیم مذهب را که امام باقر (ع) گشوده بود، ادامه داد و چنانکه از روایات پرشمار منقول از آن حضرت آشکار می‌گردد، علاوه بر تبیین مواضع امامیه در مسائل اعتقادی مورد بحث در آن روزگار، تعالیم مذهب در موضوعات گوناگون، به ویژه در بارهٔ امامت و منزلت امام را با تفصیلی تمام بیان فرمود. به عنوان نمونه در زمان امام صادق (ع) مفهوم امام مفترض الطاعه، مسألهٔ خالی نبودن زمین از حضور امام، نبودن دو امام در زمان واحد، اندیشهٔ وصیت و نص در سلسلهٔ امامت و منحصر بودن انتقال امامت از برادر به برادر در مورد حسنین (ع) به طور گسترده‌ای در تعالیم آن حضرت تبیین گشته است (مثلاً نک: کلینی، ۱/۱۶۸ به بعد).

امام صادق (ع) در مسائل متداول کلامی در عصر خود، چون صفات باری، قَدَر، و جایگاه فاسق به موضع‌گیری پرداخته، و عموماً با مسائل، با نگرشی اعتدال‌گرا برخورد نموده است. در مسألهٔ صفات، در مقابل دو گرایش افراطی تعطیل و تشبیه، حضرت در عین تأکید بر تنزیه ذات باری از هر گونه کیفیت و ویژگیهای جسمانی، بر ازلی بودن صفات ذات، چون علم تأکید داشته (نک: همو، ۱/۱۰۷ـ۱۰۸، جم)، و راهی میان تعطیل و تشبیه را توصیه می‌کرده است (نک: همو، ۱/ ۸۲ـ۸۳). به عنوان فرعی از مسائل صفات باید به موضوع خلق قرآن اشاره کرد که حضرت با این تعبیر که «قرآن کلام خداوند، محدّث و نامخلوق» است (مثلاً نک: ابن‌بابویه، ۲۲۷)، موضعی میان قائلان به مخلوق بودن و نامخلوق بودن *قرآن*، اتخاذ نموده است.

در موضوع پر دامنهٔ قدر، نظریهٔ مشهور امام صادق (ع) و دیگر ائمهٔ اهل بیت (ع)، نفی جبر و تفویض (اختیار مطلق) و گرایش به «امر بین الامرین» بوده است (مثلاً نک: کلینی، ۱/ ۱۵۹ـ ۱۶۰؛ ابن‌بابویه، ۳۶۲). آن حضرت و دیگر ائمه (ع)، با فرق نهادن میان مفاهیم مشیت و اراده، و مطرح کردن دو گونه ارادهٔ الٰهی: ارادهٔ حتم و ارادهٔ عزم تبیین کرده‌اند که چگونه ممکن است خداوند به کرداری امر کند و در عین حال مشیت او بر آن قرار نگرفته باشد (نک: کلینی، ۱/ ۱۵۰ به بعد). سرانجام از مباحث رایج در آن روزگار باید به مسألهٔ تعریف ایمان اشاره کرد که آن حضرت، ضمن تصریح به دخیل بودن عمل در تحقق ایمان و سلب صفت ایمان از مرتکب کبیره، با اتخاذ موضعی معتدل، اسلام را مفهومی اعم از ایمان شمرده، منزلت مرتکب کبیره را «اسلام» دانسته است (نک: همو، ۲/۲۷).

به عنوان نمونه‌ای از طرح مباحث دقیق کلامی از سوی امام صادق (ع) و ائمۀ پس از ایشان، باید به کاربرد تعبیر «خلق لا من شیء» برای بیان مفهوم ابداع اشاره کرد (مثلاً نک: همو، ۱/ ۱۱۴)؛ تعبیری که به نحو ریزبینانه‌ای جایگزین تعبیر پرتداول «خلق من لاشیء» گردید. این تعبیر در سده‌های بعد توسط اندیشمندانی چون فارابی بر تعبیر رایج ترجیح نهاده شد (نک: فارابی، ۱۰۱). در واقع بر خلاف تصور برخی از محققان باختر (نک: ولفسن، 368 -367)، این اندیشه که از سدۀ ۴ق در نوشته‌های کلامی ـ فلسفی عالمان مسلمان و نیز متکلمان مسیحی و یهودی بازتابی گسترده یافته است، به سادگی می‌تواند از منابع کهن اسلامی سرچشمه گرفته باشد (برای تحلیل، نک: پاکتچی، 160-159).

پیروان مکتبی از شیعه که امام صادق (ع) پیشوای آن بود، از همان روزگار به نام آن حضرت «جعفریه» خوانده می‌شدند (مثلاً نک: کشی، ۲۵۵؛ نیز نک: قاضی عبدالجبار، ۲۰ (متمم)/ ۱۷۶) و سید حمیری (۱۰۵ـ ح۱۷۳ق) که از مذهب کیسانیه به مذهب امام صادق (ع) روی آورده بوده، در سروده‌ای «جعفری شدن» (تَجَعفُر) خود را شکر گزارده است (نک: ابن‌شهرآشوب، ۴/ ۲۴۶).

متکلمان امامی در کوفه: در گذاری بر جریان شکل‌گیری کلام امامیه باید گفت که به جز تعالیم مشترک میان مذاهب کلامی، چون مباحث توحید، و تعالیم ویژۀ مکتب امامیه در بسط مسائل امامت که زیربنای مباحث کلامی را در محافل امامی تشکیل می‌داده است، اموری چون وقوع «رجعت»، تجویز «بداء» و «تقیه» (هم‌م) با وجود فرعی بودن، از اموری بوده‌اند که امامیۀ نخستین، نزد دیگر فرق کلامی به باور داشتن آنها شهرت داشته‌اند (مثلاً نک: *فرق الشیعة*، ۵۵؛ ذهبی، *میزان*...، ۱/ ۳۷۹ـ۳۸۳).

تدوین و تألیف در علم کلام، از سابقه‌ای دیرین در میان امامیه برخوردار است و متکلمان امامی را باید در زمرۀ نخستین عالمانی دانست که در تدوین این دانش به طور کلی، نقش مهمی ایفا کرده‌اند. در سدۀ ۲ و نیمۀ نخست سدۀ ۳ق یک مکتب ریشه‌دار کلامی وجود داشت که نمایندگان آن در نسلهای پیاپی، متکلمانی چون هشام بن حکم، یونس ابن عبدالرحمان، علی بن منصور، ابوجعفر سکاک و فضل بن شاذان بوده‌اند (نک: کشی، ۵۳۹؛ نیز نجاشی، ۲۵۰). افزون بر آنان، از دیگر متکلمان متقدم امامی باید محمد بن علی صاحب الطاق و هشام بن سالم جوالیقی را نام برد که احتمالاً به مکتبی واحد تعلق داشتند (برای قراینی دال بر پیوند مکتبی آنان، مثلاً نک: همو، ۴۳۳؛ ابن ابی‌الحدید، ۳/ ۲۲۳ـ ۲۲۸) و نیز می‌توان از زرارة بن اعین و ابومالک حضرمی یاد کرد که متکلمانی سرشناس و دارای آرائی خاص در مباحث گوناگون، از جمله قدر بوده‌اند (نک: کشی، ۱۴۵، جم‌؛ اشعری، ۳۱ به بعد؛ بغدادی، ۴۳ به بعد؛ نجاشی، ۱۷۵). این متکلمان در آثار خود، مباحث گوناگون کلامی، به ویژه توحید، قدر و امامت را مورد بررسی قرار داده، و گاه چون هشام بن حکم از مباحث «دقیق» کلامی، چون حدوث و قدم نیز سخن آورده‌اند (نک: اشعری، همانجا؛ ابن‌ندیم، ۲۲۴ـ ۲۲۵؛ نجاشی، ۱۷۵، ۲۰۵، جم‌؛ نیز فان‌اس، «کلام...[1]»، I/316 به بعد).

در کنار مکاتب کهن کلامی، به ویژه مکتب هشام بن حکم که تا سدۀ ۳ق دوام یافت، در این سده دو شخصیت پیچیدۀ کلامی، ابوعیسیٰ وراق و ابن‌راوندی (هم‌م) که مسیر فکری آنان در طول زندگی به سان معمایی در پیش روست، دست کم برای چندگاهی به امامیه پیوستند که این پیوند بزرگان امامی را چندان خوشایند نبود. در اواخر سدۀ ۳ق، ابوعلی جبایی بزرگ معتزله، مکتب با سابقۀ هشام بن حکم و مکتب نابسامان ابوعیسیٰ‌ـ‌ابن‌راوندی را به‌عنوان تنها نمایندگان‌کلام امامیه‌می‌شناخته است (نک: سید مرتضیٰ، *الشافی*، ۱/ ۸۱).

دهه‌های گذار از سدۀ ۳ به ۴ق در تاریخ کلام امامیه برهه‌ای حساس به شمار می‌رود؛ در این دوره، به اقتضای زمان، انبوهی از تألیفات در مباحث امامت از سوی متکلمان این مذهب پرداخته شده بود، اما حرکت تعیین کننده در این برهه، پیدایی مکتب کلامی نوبختیان و در رأس آنان ابوسهل نوبختی بود که توانست یک نظام فراگیر کلامی را عرضه کند و پاسخ‌گوی حملات متکلمان توانای مخالف باشد. عناوین آثار ابوسهل نشان می‌دهد که او جز در مباحث امامت، در بسیاری از دیگر مباحث کلامی با معتزله توافق کلی داشته، و مواردی از آراء نقل شده از بنی‌نوبخت در *اوائل* شیخ مفید ـــ به ویژه در باب وعید ـــ نیز تأییدی بر این امر است (مثلاً نک: ص ۶۵ـ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۸۲ـ۸۴؛ قس: ابن‌نوبخت، ۱۷۲؛ نیز نک: مادلونگ، 16-15).

گرایش زیدی در کوفه: زیدبن علی، فرزند امام زین‌العابدین (ع)، عالمی پارسا بود که به قیام به سیف بر ضد حاکمان جور معتقد بود و در کوفه، در ۱۲۲ق قیامی را بر ضد امویان رهبری کرد که به شهادت او انجامید (نک: ابوالفرج، ۱۲۷ به بعد). در میان یاران و همراهان زید نه تنها شیعیانی با گرایشهای گوناگون، بلکه حتیٰ جماعتی از مرجئه و محکمه حضور داشتند (نک: همو، ۱۲۸؛ بلاذری، ۳/ ۲۳۷). گویا تمایل به قیام بر ضد نظام ضعیف شدۀ اموی برای گروههای شیعی عراق، انگیزه‌ای بود تا با مطرح کردن زید به پیشوایی، برخی تشکلهای مذهبی را پی ریزند که عموماً به آنها عنوان زیدیه اطلاق می‌شد؛ در حالی که میان این گروهها در پاره‌ای از مسائل اعتقادی، از جمله امامت و موضع‌گیری در برابر خلافت شیخین اختلاف نظرهایی اساسی دیده می‌شد (برای تفصیل، نک: سعد، ۷۱ به بعد).

دانسته‌های مستقیم از اندیشۀ زید به قدری اندک، و روایات منتسب بدو به حدی مختلف است که به دشواری می‌توان دریافت که تعالیم زیدیان تا چه حد برگرفته از افکار او بوده است. از جملۀ آنچه با اطمینانی نسبی می‌توان به زید منسوب دانست، اعتقاد او در بارۀ شیخین است که از یک سو بر احق بودن امام علی (ع) در خلافت تأکید کرده، و از سوی دیگر عملکرد آنان را مستوجب برائت از آنها ندانسته است

---

1. *Theologie*...

(نک:طبری، ۱۸۰/۷-۱۸۱؛ بلاذری، ۳/ ۲۴۰-۲۴۳؛ اشعری، ۶۵). او در آموزشهای خود بر وجوب ستیز با فسق و جور تأکید داشت و امام را با داشتن سیصد و اندی یاور، ملزم به جنگ با اهل جور و بغی می‌شمرد (نک: مسند، ۳۶۰-۳۶۱). بر اساس پاره‌ای روایات، زید اندیشهٔ «امام مفترض الطاعه» به نص را باور نداشته است (نک: کشی، ۱۸۶-۱۸۷؛ طبرسی، ۳۷۶).

در برهه‌ای نزدیک به یک سده، یعنی تا آغاز سدهٔ ۳ق، جریان زیدیه بخشی نامنسجم از تاریخ خود را پشت سر نهاده، و بیشتر درگیر قیامها و حرکتهای سیاسی بوده است. در نگرشی بر اندیشه‌های زیدیه در این برهه، به عنوان دیدگاهی مشترک میان آنان باید این اندیشه را پیش کشید کـه پس از شهادت امـام حسین(ع)، امامت در فـرزندان حسنین (ع) — و نزد اقلیتی تمامی فرزندان امام علی(ع) — دوام می‌یابد، و بدون آنکه نصی در میان باشد، آن کس از این تبار که قیام به سیف کند و مردم را فراخواند، امام مفترض الطاعه خواهد بود (نک: سعد، ۷۱؛ ابن‌قبه، ۹۶). در آن میان فرقهٔ جارودیه در نفی امامت شیخین و فرق نهادن بین دانش اهل‌بیت و دانش عامه نزدیک‌ترین موضع را نسبت به امامیه اتخاذ کرده، و فرقه‌هایی چون بتریه و سلیمانیه با پذیرفتن تقدم مفضول بر افضل و قبول امامت شیخین، و به ویژه بتریه با توقف در بارهٔ عثمان، تا حد زیادی به عامه نزدیک شده بودند (نک: سعد، ۱۸، ۷۱-۷۴؛ شهرستانی، ۱۴۰/۱ به بعد). همین گرایش متقابل موجب شده بود تا متقدمان امامیه گروه نخست را «اقویاء» زیدیه و آن دیگران را «ضعفاء» خوانند (مثلاً نک: سعد، ۷۳). در سخن از گوناگونی دیدگاههای کلامی نزد زیدیان متقدم، به عنوان نمونه باید به پیروان صباح مزنی اشاره کرد که به رجعت باور داشته‌اند (همو، ۷۱؛ نیز ذهبی، *میزان*، ۹۳/۲). همچنین در مبحث منزلت مرتکب کبیره، برخی از پیشینیان زیدی همچون اباضیان، به نظریهٔ «کفر نعمت» قائل بوده‌اند (نک: ابن‌ندیم، ۲۰۱؛ علامهٔ حلی، ۴۵۴). افزون بر آن، میان گروههای مختلف زیدی، در اساسی‌ترین مسائل صفات باری، عدل و استطاعت، تشتت آراء وجود داشته است (نک: اشعری، ۷۰ به بعد).

بخش اصلی زیدیه از آغاز سدهٔ ۳ق روی به انسجام فکری و تشکل مکتبی آورد و نامهای فرقه‌ای سدهٔ ۲ق بجز جارودیه به فراموشی سپرده شدند. مؤثرترین متکلم زیدی در این جریان، قاسم رسی (د ۲۴۶ق) است که با تألیف دهها اثر، گرایش به افکار معتزله و دوری از امامیه را بر محافل زیدی غالب ساخته است (نک: مادلونگ، سراسر کتاب). حرکتی دیگر در این جهت راجع به یحیی بن حسین، ملقب به هادی الی الحق است که در ۲۸۳ق امامت دیرپای زیدی را در یمن بنیاد نهاد و با تألیف آثاری پرشمار به تثبیت کلام اعتزال گرای زیدی پرداخت (برای زیدیان غیر معتزلی در اواخر سدهٔ ۳ق، نک: ابن‌قبه، ۱۲۲).

جهم، زمینه‌ساز مکاتب کلامی: جهم بن صفوان سمرقندی (د ۱۲۸ ق) مردی از موالی عرب بنی راسب بود که راه به خراسان برد و در آنجا با امیری حارث بن سریج نام همراه گشته، شورشی پردامنه را بر ضد بنی مروان برپا کرد و سخت بر امر به معروف تکیه می‌ورزید. از اندیشه‌های جهم به صورت مدون چیزی بر جای نمانده، و تنها آنچه از آن دانسته است، مطالبی است که در نوشته‌های مخالفان یاد شده است. بر پایهٔ نقل اشعری، جهم به جهت گریز از تشبیه، اطلاق واژهٔ شیء را بر خداوند نمی‌پسندید، *قرآن* را مخلوق می‌شمرد، فاعل حقیقی افعال انسان را خداوند، و ایمان را تنها معرفت به خداوند می‌دانست (نک: اشعری، ۲۷۹-۲۸۰؛ نیز شهرستانی، ۷۹/۱-۸۱؛ نیز نک: فان‌اس، «کلام»، II/493 به بعد). جهم متقدم‌تر از آن است که بتوان به سادگی در بارهٔ ریشه‌های اندیشهٔ کلامی او سخنی گفت، اما اجمالاً باید تعالیم او را یک دستگاه کلامی آغازین و عاری از پیچیدگی دانست که ۳ عامل اصلی توحید صفاتی، جبر و ارجاء را در خود دارد. مکتب جهم پیروانی نیز به دست آورد که بقایای آن تا سدهٔ ۴ق هنوز در ترمذ شناخته بود (نک: مقدسی، ۳۲۳)، اما باید دانست که عنوان جهمی در سده‌های ۲ و ۳ق به عنوان یک اتهام اعتقادی رواج داشته است و بسیاری از کسانی که در منابع شرح‌حالی اصحاب حدیث با عنوان جهمی شناخته شده‌اند، نه پیروان اندیشهٔ جهم، بلکه متفکرانی نزدیک به وی در اندیشه بوده‌اند. عاری بودن تعالیم جهم در باب توحید صفاتی از پیچیدگی دوره‌های بعد، او را در منابع فرقه‌شناختی همواره به عنوان نماد افراط در نفی صفات و به اصطلاح «تعطیل» معرفی کرده است (مثلاً نک: شهرستانی، ۸۱/۱؛ نیز عبدالقادر، ۱۹۶/۲).

دیگر معاصر جهم، شخصی به نام جعد بن درهم (د ح ۱۱۸ق) از عالمان بصره بود که او را نیز باید از نخستین عرضه‌کنندگان یک نظام سادهٔ کلامی دانست. جعد را در باب مخلوق بودن *قرآن*، با صرف نظر از جزئیات می‌توان با جهم همباور دانست، اما در مسألهٔ قدر به اختیار انسان گرایش داشت (نک: ابن‌اثیر، ۵/ ۴۲۹؛ ذهبی، *میزان*، ۱/ ۳۹۹). در منابع، نام جعد در کنار جهم به عنوان نخستین قائلان به مخلوق بودن *قرآن* آمده است (نک: دارمی، *الرد علی الجهمیة*، ۴).

پیدایی و گسترش اندیشهٔ اعتزالی: مکتب خوف گرای بصره در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ ق، توسط کسانی از پروردگان و وابستگان حلقهٔ حسن بصری دوام یافت، اما این وابستگان خود از نظر اندیشه و مکتب فکری، راهـی همسان نرفته، و گـاه به اندیشه‌های باطنـی صوفیانه و گاه به افکار فیلسوفانـهٔ معتزله راه گشـوده‌اند. به عنوان مکتبـی منشعب از مکتب خوف‌گرای بصره، باید به گروه مهم معتزله اشاره کرد که دو پایه‌گذار آن واصل بن عطا و عمرو بن عبید از شاگردان حسن بصری، و تا حد زیادی تأثیر پذیرفته از تعالیم او بوده‌اند. ممیزهٔ مهم این مکتب نسبت به تعالیم حسن، اندیشهٔ «منزلتِ بین منزلتین» برای مرتکبان کبیره است که نظریه‌ای نوین در نوع خود بوده است. عنصر خوف از عقاب نیز در اندیشهٔ معتزله در قالب نظریهٔ «وعید» جلوه کرده است (نک: مفید، ۴۶-۴۷). قول واصل به اختیار (نک: شهرستانی، ۱/ ۵۱) اگرچه در تعالیم حسن بصری ریشه داشته، اما احتمالاً بی‌تأثیر از تعالیم قدریان متقدم چون معبد جهنی نبوده است.

در باب توحید، باید یادآور شد که در اوایل سدهٔ ۲ق، با ظهور کسانی چون جهم و جعد، زمینه برای طرح مباحث توحید صفاتی فراهم آمده بود و طبیعی است که بنیان‌گذاران کلام معتزلی در پرداخت مباحث توحید از پیشینیان بهره گرفته باشند. توحید صفاتی در کلام واصل به گونه‌ای ساده مطرح شده، و مطابق نقل، واصل بر پایهٔ این استدلال که در صورت اثبات صفات قدیم، تعدد قدما و تعدد خدایان لازم می‌آید، به نفی صفات باری گراییده بود. چهارمین ویژگی تعالیم واصل قول او در بارهٔ متخاصمین در جریان قتل عثمان و جنگهای جمل و صفین بود که به طریقهٔ «مرجئهٔ اولی» به‌توقف و سکوت گراییده است (همو، ۱/۵۱-۵۳؛ نیز اسفراینی، ۶۷-۶۹؛ نیز نک: فان‌اس، «کلام»، II/233 به بعد).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق، دو تن از منسوبان به مکتب تازه تأسیس معتزله، ضرار بن عمرو و حفص الفرد با حفظ برخی مشخصات عمومی مکتب چون منزلت بین منزلتین، اندیشهٔ اختیار را با گونه‌ای از جبر جایگزین ساختند (نک: ابوالقاسم بلخی، ۷۵؛ ابن‌ندیم، ۲۱۵، ۲۲۹، جم؛ شهرستانی، ۱/۸۲-۸۳). ضرار و حفص در توحید باور داشتند که خداوند ماهیتی است که جز خود او کسی بدان علم ندارد و نیز بر آن بودند که‌انسان دارای‌حس ششمی‌است که در قیامت‌بدان حس‌خداوند را درخواهد یافت (نک: همو، ۱/۸۲؛ نیز فان‌اس، همان، I/211، نیز III/32 به بعد). دو نظریهٔ ماهیت و حس ششم که در منابع کلامی، ضرار و حفص بدان شهرت یافتند، به هر دلیل توسط آنان به ابوحنیفه نسبت داده شده بود (نک: هـ د، ۵/۳۹۱-۳۹۲). در میان عقاید منقول از این دو، نظریاتی در بارهٔ مباحث «دقیق» از کلام چون مباحث جسم و مسألهٔ کمون و مباحث اعراض و حرکات نیز دیده می‌شود (نک: اشعری، ۳۲۸، ۳۴۵، جم) که نشان دهندهٔ مرحله‌ای میانی از کلام سادهٔ واصل به کلام پیچیده و فلسفی شدهٔ سدهٔ ۳ق است.

نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق، دورهٔ شکوفایی کلام معتزلی و دورهٔ تألیف آثار پرشمار از سوی متکلمانی نامدار، چون‌ابوالهذیل علاف، ابراهیم نظام، بشر بن معتمر و ابوموسیٔ مردار است که موضوع اصلی بسیاری از این آثار مباحثی چون توحید با فروعی چون خلق *قرآن*، مبحث وصف عدل برای ذات باری و قدرت خداوند بر ظلم، مباحث قدر از جمله بحث «استطاعت»، مبحث ارجاء و وعید، تعریف انسان، و در باب معاد بحث از موضوعات منصوص چون عذاب قبر، شفاعت و حرکات اهل بهشت است (نک: ابن‌ندیم، ۲۰۴ به بعد). در مباحث انتقادی نسبت به ملل و نحل، در عناوینی چون ردیهٔ ابوالهذیل بر سوفسطاییان و ردیهٔ نظام بر اصحاب هیولیٰ (همو، ۲۰۴، ۲۰۶)، نشانه‌هایی مستقیم بر آشنایی متکلمان معتزلی با تعالیم مکاتب فلسفی هلنی وجود دارد و تأثیر این رویارویی افکار، به خصوص در آثاری در مباحث دقیق، چون بحث حرکت، جواهر و اعراض، طفره و مسألهٔ خلق نمایان است (نک: همانجاها).

در اوایل سدهٔ ۳ق به یک انشعاب اصلی در معتزله نیز باید اشاره کرد که بعدها به نام بانی آن حسین بن محمد نجار به نجاریه شناخته شد و ویژگی تعالیم آن حفظ باورهای معتزلی در باب توحید، و در عین حال گرویدن به گونه‌ای از ارجاء و نیز جبر بوده است (نک: اسفراینی، ۱۰۱-۱۰۳؛ شهرستانی، ۱/۸۱-۸۲؛ نیز نک: فان‌اس، همان، سراسر ج۳). در سدهٔ ۳ق مکتب معتزله به دو شاخهٔ فرعی: شاخهٔ بصره و شاخهٔ بغداد تقسیم شد که در عین اشتراک در مبانی مکتب اعتزال، در طیف وسیعی از مباحث فرعی، از موضوعات بسیار کهن کلامی چون امامت گرفته تا مباحث دقیق کلام مانند جزء لایتجزا با یکدیگر اختلافاتی داشته‌اند؛ تقابل دو مکتب در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۳ق بیشتر در قالب اختلاف نظرهای ابوالقاسم بلخی از جناح بغدادی و جباییها از جناح بصره پدیدار شده است (برای جزئیات اختلافها، نک: ابورشید، سراسر کتاب؛ نیز ابن‌ابی‌الحدید، ۱/۷).

عراق، بستر اندیشهٔ ارجاء: در نیمهٔ اول سدهٔ ۲ ق، نمایندهٔ شاخص این اندیشه در کوفه، ابوحنیفه است که اصول نظریات او در *العالم و المتعلم* و نیز رساله به عثمان بتی، منعکس گردیده است. ابوحنیفه در انتقاد از اندیشهٔ تفریطی مرجئه (ص ۴۰-۴۱)، تصریح دارد که از دیدگاه او، همهٔ مؤمنان لزوماً راهی بهشت نخواهند شد و گنهکاران توبه‌ناکرده، به خواست خداوند ممکن است به آتش درافتند و ممکن است که بخشیده شوند (ص ۹۷). در نگاهی تحلیلی به تعالیم مکتب ارجاء، می‌توان گفت که اینان به انگیزهٔ پرهیز از مواضع افراط و تفریط، در زندگی فردی عمل را با همهٔ ارزش آن، جدا از حقیقتی به نام ایمان می‌شمردند و بدون آنکه به عاصی وعدهٔ بهشت دهند، او را مؤمن و برادر دینی دیگر افراد جامعه می‌شمردند. نظریهٔ ارجاء با این شکل آن، می‌توانست در آن روزگار پرآشوب، بدون آنکه مردم را در بعد اخلاق فردی به فساد خواند، در بعد اجتماعی آنان را بر گرد محور «برادری ایمانی» و «ولایت» گرد هم آورد (نک: هـ د، ۵/۳۸۵).

در نسل پس از ابوحنیفه، برجسته‌ترین شاگرد وی، ابویوسف از معتقدان به این تفکر بود (نک: هـ د، ۶/ ۴۴۳؛ برای ارجاء کوفی پس از ابوحنیفه، نک: فان‌اس، «کلام»، I/214 به بعد)، اما روزگار ارجاء سنتی عملاً در عراق به سر آمده بود و از آن پس حرکت مرجئه در قالب مکتب یا مکاتبی ادامه یافته که عرضه کنندهٔ مجموعه‌ای از عقاید با روشی شبه‌معتزلی بوده است. اگرچه جناحی از مرجیان عدلی به رهبری بشر مریسی (د ۲۱۸ق) شاگرد ابویوسف، آموزش خود را به طور نمادین به حنفیان منتسب می‌کردند، اما ریشهٔ تعالیم شماری دیگر از این مرجیان را باید در دیگر مکاتب رجایی، از جمله مرجیان بصره جست‌وجو کرد. بشر مریسی با حفظ اساس ارجاء حنفی، در مسائلی چون توحید صفاتی و به ویژه خلق *قرآن* به موضع معتزله و شیوه‌های آنان گرایش داشت (نک: صیمری، ۱۶۲-۱۶۳؛ خطیب، ۷/۵۶ به بعد؛ قس: بغدادی، ۱۲۴). حرکت بشر در میانهٔ سدهٔ ۳ق توسط ابن‌ثلجی (د ۲۶۶ق) دنبال شد که با تثبیت برخی از مبانی کلامی بشر، در مسألهٔ جنجال برانگیز خلق *قرآن* با گریز از تصریح به وقف گرایید و عملاً زمینهٔ مساعدتری را برای پیروان مکتب در برابر حملات مخالفان فراهم

آورد. ارائهٔ نظریهٔ وقف در بارهٔ *قرآن*، عالمان مخالف از اصحاب حدیث را چنان به خشم آورده بود که او را «سپرِ جهمیه» لقب دادند (نک: دارمی، *الرد علی بشر المریسی*، ۸۱؛ نیز داک، ۵۴۹/۲-۵۵۰).

از دیگر رجال مرجی عدل‌گرا با گرایش بصری که گاه به سبب نزدیکی بسیار تعالیم، نام آنان در شمار متکلمان معتزلی آمده است (مثلاً نک: ابن‌مرتضی، ۵۷، ۷۱، جم)، به ویژه ابوشمر، ابوالحسین صالحی و مویس بن عمران در منابع نامبردار بوده، و آراء کلامی آنان به طور پراکنده نقل شده است (مثلاً نک: ابوالقاسم بلخی، ۷۴؛ اشعری، ۱۳۲-۱۳۵، جم).

حنفیان عدل‌گرا در خراسان: در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق، خاور خراسان، به ویژه منطقهٔ بلخ گسترهٔ نفوذ مکتبی گشته بود که می‌توان آن را مکتب حنفیان عدل‌گرا نام داد. در این اوان، شماری از شاگردان مشرقی ابوحنیفه نه‌تنها فقه،بلکه تعالیم اعتقادی‌او را در خراسان‌و ماوراءالنهر ترویج می‌کردند و فعالیت آنان چنان با استقبال روبه‌رو شده بود که به گفتهٔ صفی‌الدین بلخی به لحاظ رابطه‌ای سه‌گانه میان ابوحنیفه، اندیشهٔ ارجاء و مردمان بلخ، این شهر را «مرجی آباد» می‌خواندهاند (ص ۲۸-۲۹؛ نیز نک: ابوبکر خوارزمی، ۴۸). سلم بن سالم بلخی یکی از این گروه شاگردان ابوحنیفه، با نفوذ فراوانی که داشت، در موطن خود به اجرای گستردهٔ امر به معروف پرداخت و حرکتی سیاسی را بر ضد هارون، خلیفهٔ وقت سامان داد (نک: ابن سعد، ۷(۲)/۱۰۶).

در میان شاگردان خراسانی ابوحنیفه، ابومطیع بلخی شخصیتی است که در شکل‌گیری نظام کلامی این مکتب اساسی‌ترین نقش را ایفا نموده، و بر پایهٔ دانسته‌های پراکنده از باورهای کلامی او که در منابع مخالفان بازتاب یافته است، می‌توان چهرهٔ کلی تعالیم این مکتب را در دورهٔ آغازین خود تصویر کرد؛ از جملهٔ عقاید منقول از وی، می‌توان به موضع او در باب قدر که به معتزله نزدیک بود (نک: ابوالقاسم بلخی، ۱۰۴-۱۰۵) و عقیدهٔ وی به فنا ناپذیری بهشت و دوزخ (نک: احمد بن حنبل، ۲۹۹/۳-۳۰۰) اشاره کرد. از رجال مؤثر در کنار ابومطیع، باید ابومقاتل سمرقندی، دیگر شاگرد ابوحنیفه را نام برد که راوی اصلی کتاب *العالم و المتعلم* ابوحنیفه و انتقال دهندهٔ این متن به ابومطیع بلخی است؛ متنی که می‌توان آن را سنگ بنای اندیشهٔ کلامی این مکتب تلقی کرد. همچنین روایت متنی دینی ـ حماسی با عنوان *مقتل سعید بن جبیر* از سوی ابومقاتل و ترویج آن در خراسان و ماوراءالنهر، از پیوندی ریشه‌ای میان این مکتب با پیشتاز آمر به معروفِ مرجئه حکایت دارد (نک: ترمذی، ۷۴۳/۵، برای اسانید؛ ابوالعرب، ۲۱۴-۲۱۸، برای متن). در متن مناظرهٔ سعید بن جبیر با حجاج در این روایت، به تلویح دیدگاه وقف‌گرایانهٔ مکتب نسبت به امام علی (ع) و برخی دیگر از متقدمان نمایانده شده است (نک: همو، ۲۱۷).

چنین می‌نماید که در این دوره، علاوه بر کتاب *العالم و المتعلم*، منبع اساسی در آموزش اعتقادی حنفیان عدل‌گرا متن *الفقه الاکبر* قدیم (*الفقه الاکبر ۱*) منسوب به ابوحنیفه بوده است (برای توضیح، نک: هد،

۳۸۸/۵). در دهه‌های میانی سدهٔ ۳ق، مرجیان عدل‌گرای خراسان اسماء الٰهی را حقیقتی جز ذات خداوند ونامهایی مخلوق می‌دانستند؛ هر گونه تجسیم و تشبیه را به شدت منکر بودند و در بارهٔ خلق *قرآن* نیز به توقف می‌گراییدند. در تعالیم این مکتب حنفی دیدگاه انتقادی نسبت به صحابه مانند ابوهریره نیز دیده می‌شود.

بازمانده‌ها از آثار این مکتب بسیار اندک و کم‌شناخته است؛ از آن میان، از محتوای یکی از تألیفهای این مکتب اطلاع داریم که به طور پراکنده در اثنای *الرد علی بشر المریسی* اثر عثمان بن سعید دارمی درج شده است (نک: ص ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۴۵، جم). همچنین با گزارش عبدالجلیل قزوینی (ص ۳۰۶) تأیید می‌شود که در سدهٔ ۳ق حنفی اعتقادان خراسان و ماوراءالنهر بر وجوب معرفت خداوند از طریق عقل و نظر مصر بوده، و نقل‌گرایی و تقلید را در این مورد باطل می‌دانسته‌اند. در سدهٔ ۳ق، ردود فضل بن شاذان نیشابوری در *الایضاح* (ص ۱۶۸ به بعد) و ردیه‌هایی که به طور مستقل از سوی برخی عالمان امامی مشرق بر «مرجئه» نوشته شده بوده (نک: طوسی، ۳۴، ۱۲۴؛ نجاشی، ۳۰۷، ۴۵۴)، ظاهراً خطاب به پیروان همین مکتب بوده است.

حنفیان اهل سنت و جماعت: در سده‌های ۲ و ۳ق در خراسان و ماوراء النهر نیز مکتبی شکل می‌گرفت که در عهد سامانی (۲۶۱-۳۸۹ق) به مکتب غالب بر محافل کلامی ماوراء النهر تبدیل شده، و در دیگر سرزمینهای اسلامی تا مصر نیز رونقی یافته بود. این مکتب که در عمل، زمینهٔ آن ارجاء حنفی با نزدیکی بسیار به مواضع اصحاب حدیث در دیگر مسائل بود، در نظریه، نظام اعتقادی خود را کاملاً برپایهٔ آراء ابوحنیفه می‌دانست و برخی شاگردان عراقی او چون ابویوسف و محمد ابن حسن شیبانی را به عنوان پیشگامان فکری خود قلمداد می‌کرد.

تأکید بر ذکر ابن‌مبارک، عالم اصحاب حدیث خراسان در عداد مشایخ این مکتب (مثلاً نک: اوزجندی، ۳؛ نیز عبادی، ۱-۲)، ممکن است حاکی از نقش ابن مبارک ــ که همواره به عنوان عالمی نه پیرو، اما حامی و بزرگ‌دارندهٔ ابوحنیفه در منابع اسلامی شناخته بوده است ــ در شکل‌گیری نخستین این مکتب بوده باشد. این احتمال دور نمی‌نماید که محیط سنت‌گرای مرو، زیستگاه ابن مبارک، کانون نخستین پای‌گیری مکتب ارجاءگرا ـ حدیث گرایِ خراسان یا به تعبیر خود پیروان، مکتب (حنفیانِ) «اهل سنت و جماعت» بوده باشد. در این مورد، علاوه بر نقش احتمالی ابن مبارک، حضور ابوعصمه نوح بن ابی‌مریم از شاگردان میانه‌روِ ابوحنیفه و قاضی شهر مرو، نیز می‌تواند دراین جریان مهم و اساسی تلقی گردد؛ به هر تقدیر یکی از کهن‌ترین اقراریه‌های این مکتب به روایت نوح بن ابی‌مریم از ابوحنیفه است (نک: ابو لیث، ۱۸۷). مجموع آنچه از عقاید این مکتب پیش از میانهٔ سدهٔ ۳ق شناخته شده، اقراریه‌هایی کوتاه است که در آن اندیشه‌هایی چون تفضیل «شیخین» و حب «خَتَنین»، تکفیر نکردن مرتکبان کبیره، سخن نگفتن در بارهٔ خداوند به شیوهٔ متکلمان مطرح شده، و گاه از مفاهیم

مربوط به معاد چون عذاب قبر و حمل نکردن معاصی بر خداوند نیز سخن رفته است (مثلاً نک: همانجا؛ خوارزمی، ۲(۴)/۱۵۴۵).

کهن‌ترین متن اعتقادی نسبتاً تفصیلی از حنفیان اهل سنت و جماعت، کتاب *الوصیة* منسوب به ابوحنیفه است که در آن مسائلی چون تعریف ایمان، بحث از صفات خداوند، خلق *قرآن*، خلق اعمال و استطاعت، تکیه بر باورهای منصوص مربوط به معاد چون حقانیت عذاب قبر، شفاعت و مخلوق بودن و فناناپذیری بهشت و جهنم، و تصدیق رؤیت خداوند ــ بدون تشبیه ــ مطرح شده است. به علاوه، در این متن نظریهٔ ترتیب فضل خلفای اربعه به ترتیب خلافت نیز دیده می‌شود (نک: «الوصیة»، سراسر کتاب). چنانکه ولفسن (ص 282-281) اشاره کرده، این متن در طرح و چگونگی برخورد با مسألهٔ خلق *قرآن* از تعالیم ابن‌کلاب تأثیر پذیرفته است (برای توضیح بیشتر، نک: هـ د، ۳۸۹/۵ـ۳۹۱).

برخورد اصحاب حدیث با مباحث کلامی: آنچه در منابع متقدم اسلامی به عنوان گرایش اصحاب‌حدیث شناخته می‌شود، دست کم در برخورد با مسائل کلامی نمی‌تواند مکتبی واحد و منسجم تلقی گردد؛ این گرایش در طول یک سده ایفای نقش فعال و تعیین کننده در محافل فکری، طیفهای مختلفی را به خود دیده است. در نگرشی کلی بر روند جهت‌گیریهای این گروه، به ویژه باید تعالیم اصحاب حدیث در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق به رهبری سفیان ثوری را از تعالیم احمد بن حنبل و پیروان او در سدهٔ ۳ق، تمیز داد.

پیش از پرداختن به جهت‌گیریهای اصحاب حدیث در مسائل مشهور کلامی چون صفات، قدر و ایمان، نخست باید تفاوتی آشکار میان متقدمان و متأخران اصحاب حدیث را گوشزد کرد. جریان غالب در مکتب عراقی اصحاب حدیث در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ ق، جریانی با گرایش علوی و موضع‌گیریهای عدالت‌خواهانه بود؛ چنانکه کسانی چون سفیان ثوری از کوفه، و شعبة بن حجاج و هُشیم بن بشیر از همفکران او در بصره و واسط، در جریان قیام زیدی ابراهیم حسنی نقش مهمی ایفا کردند (نک: ابوالفرج، ۳۱۵ـ ۳۸۶؛ نیز ابن سعد، ۲۵۸/۶ـ۲۶۰، جم). بر پایهٔ منابع، این گرایش از جنبهٔ نظری نیز به صورت تقدیم امام علی (ع) بر عثمان تجلی می‌کرد (نک: ابوالعرب، ۴۴۵؛ ذهبی، *میزان*، ۵۸۸/۲؛ نیز نک: فان‌اس، «کلام»، I/235 به بعد) و حتیٰ گاه از تقدیم آن حضرت بر شیخین سخن به میان می‌آمد (مثلاً نک: ذهبی، همان، ۲۴۸/۲). این گرایش علوی، اگرچه در سدهٔ بعد نیز در رجالی چون ابوبکر و عثمان پسران ابی‌شیبه، ابونعیم فضل بن دُکین و یحیی بن آدم ادامه یافت (نک: ابوالفرج، ۵۵۱ـ۵۵۲)، اما به زودی شخصیت محوری سفیان ثوری در میان اصحاب حدیث جای خود را به احمد بن حنبل داد و این اندیشه بر محافل اصحاب حدیث غالب شد که اطاعت از «ائمهٔ مسلمین» لازمهٔ پیروی سنت است و هر کس خلیفهٔ مسلمانان گردد، هر چند فاجر بوده باشد و اگر چه با قهر و غلبه بر این مسند دست یابد، امر او مطاع خواهد بود (نک: ابن ابی‌یعلیٰ، ۲۴۳/۱ـ۲۴۴). احمد در نظریهٔ خود در باب امامت به تربیع خلفا قائل بود و ترتیب آنان در فضیلت را همان ترتیب تاریخی حکومت ایشان می‌دانست (نک: عبدالله، ۲۰۵ـ ۲۰۶؛ قس: جوینی، ۳۷۹/۱).

با آنکه از متقدمان اصحاب حدیث متون مفصل اعتقادی به دست نرسیده است، اما برخی موضع‌گیریهای منقول از آنان به طور پراکنده نشان می‌دهد که روش آنان نیز همچون متأخران، بیش از همه مبتنی بر پذیرش باورهای مأثور و منقول از سلف، و پرهیز از پیوستن به مکاتب نوظهور کلامی بوده است (برای نقل قولها، مثلاً نک: ذهبی، *العلو*...، ۱۰۲ به بعد؛ نیز نک: عباد، ۱۶۰ـ۱۶۱)؛ بر پایهٔ نقل ابن‌قتیبه، باورهایی چون جبر، غیر مخلوق بودن *قرآن*، رؤیت خداوند در قیامت و تقدیم شیخین، از وجوه مشترک میان عالمان اصحاب حدیث بوده، و تنها در موضوعاتی پیچیده، چون بحث از مخلوق بودن «لفظ به *قرآن*»، میان آنان اختلافاتی وجود داشته است (نک: ابن قتیبه، ۱۶؛ نیز ذهبی، همانجا)، اما در بارهٔ اتفاق اصحاب حدیث در تمامی این مسائل نباید اغراق کرد؛ چه، از اوایل سدهٔ ۲ق همواره اختلاف روشهایی میان جناحهای مختلف اصحاب حدیث در برخورد با مسائل کلامی وجود داشته است (نک: همو، *میزان*، ۱۲۷/۲؛ نیز نک: بخش بعد).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق، مالک بن انس از بزرگان اصحاب حدیث حجاز، اگرچه در بارهٔ صفات منصوص در روایات، اصل صفت را ثابت و کیفیت آن را مجهول می‌شمرد و تعالیم او نسبت به دیگر متقدمان به تعالیم مکتب احمد نزدیک‌تر بود، اما بر خلاف احمد با احادیث موهم تشبیه برخوردی سخت داشت و از نقل غالب آنها پرهیز می‌داد (نک: ابن‌ابی‌زید، ۱۴۶ـ۱۵۱؛ نیز ذهبی، همان، ۴۱۹/۲ـ۴۲۰). در مقام مقایسه با صرف نظر از جزئیات، باید گفت که آنچه تعالیم احمد بن حنبل را از حدیث‌گرایان پیشین متمایز می‌ساخته، بیشتر اختلافی در شیوهٔ برخورد با نصوص اعتقادی بوده است. پرهیز سخت او از هر گونه تأویل و برداشت عقل‌گرایانه از نصوص قرآنی و متون روایات، و تأکید بر پذیرش ظاهر نصوص بدون «چگونه» و «چرا» و تلاشی در جهت پرداخت کلامی آنها، نظام اعتقادی اصحاب حدیث متأثر از احمد را به صورت یک مجموعهٔ توجیه ناشده از قالبهای مأثور درآورده است که در واقع بخش عمدهٔ نظام کلامی را در یک اعتقاد واقعی مندرج می‌سازد و آن اعتقاد به حقانیت نصوص مأثوری است که مفهوم آنها تنها به اجمال دانسته است (برای اعتقادنامه‌هایی منقول از احمد، نک: ابن‌ابی‌یعلیٰ، ۲۴۱/۱ـ۲۴۶، ۲۹۴ـ ۲۹۵، ۳۴۱ـ ۳۴۵)؛ در حالی که ابن‌قتیبه به عنوان شاگرد اسحاق بن راهویه و نمایندهٔ گرایش سنتی اصحاب حدیث در کتاب‌خود، *تأویل مختلف‌الحدیث*، مجموعه‌ای‌از متون‌روایی‌ناسازگار با مبانی کلامی را که از سوی متکلمان بر آنها نقدهایی وارد شده است، به تفسیر و تأویل گرفته، و با منطقی نه کلامی، اما قابل درک برای مخاطبان اهل کلام به شبهات پاسخ گفته است.

مکاتب کلامی نزدیک به اصحاب حدیث: ابن عُلَیهٔ پدر، از سرشناسان اصحاب حدیث بصره در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق، نظریات و

نقلیاتی دربارهٔ مسائل کلامی ارائه می‌کرد که به یک دستگاه کلامی نزدیک می‌نمود. اگرچه برخی از رجال اصحاب حدیث تلاش داشته‌اند تا نسبت باور «مخلوق بودن *قرآن*» به ابن‌علیه را نادرست یا ناشی از سوء تفاهم قلمداد نمایند (نک: خطیب، ۶/۲۳۷ـ۲۳۹؛ ذهبی، همان، ۱/۲۱۹ـ۲۲۰؛ ابن حجر، ۱/۳۵، به نقل از ابن ابی حاتم)، اما قراین گوناگون حکایت از آن دارد که ابن‌علیه نه تنها در موضوع خلق *قرآن*، بلکه در دیگر مباحث توحید نیز به موضع تنزیهی متکلمان نزدیک بوده است. در منابع گوناگون، شماری از احادیث به نقل ابن‌علیه در باب توحید وارد گشته که روحیهٔ مخالفت با تجسیم بر آنها غلبه دارد (مثلاً نک: ابن خزیمه، ۱۳۲، ۲۲۱، ۳۴۷، جم؛ ابن بابویه، ۱۵۲). در میان متأخران اصحاب حدیث در بغداد نیز، به عنوان نمونه‌ای از شخصیتهای متقابل با مکتب تعبدگرا، علی ابن مدینی (د ۲۳۴ق) را می‌توان نام برد که در بارهٔ خلق *قرآن* و نیز مسألهٔ قدر، موضعی نزدیک به معتزله اتخاذ کرده، و از سوی جناح غالب اصحاب حدیث در روزگار خود طرد شده بود (نک: هد، ۴/۵۹۶). یکی از رسائل ابن‌مدینی مشتمل بر دیدگاه او در بارهٔ جمعی از عالمان بصره که یحیی بن معین ــ عالم ضد اعتزالی اصحاب حدیث ــ آنان را قدری خوانده بود(برای نسخ خطی، نک: GAS,I/108)، در مطالعهٔ گرایش فکری ابن مدینی قابل تکیه است.

اگر گرایش به مباحث کلامی در میان عالمان اصحاب حدیث در سدهٔ ۲ق نتواند به عنوان یک جریان پردامنه مطرح گردد، قدر مسلم این جریان از سدهٔ ۳ق به تدریج دامنه‌ای وسیع یافت و به پیدایی مکتبهای ضد معتزلی و سنت‌گرای کلامی منجر شد که با پیدایی مکتب اشعری در آغاز سدهٔ ۴ق به اوج خود رسید. در یک نگاه تاریخی باید گفت که در سدهٔ ۳ق با ظهور چند شخصیت میانجی، حلقه‌های واسطه میان مکتب کلام گریز یا کلام ستیز اصحاب حدیث و مکتب کلامی اشعری به هم پیوست و زمینه برای ظهور اندیشه‌های اشعری فراهم گشت. در بررسی این حلقه‌ها، نخست باید به حسین کرابیسی (د ۲۴۸ق) و یاران او اشاره کرد (برای پیوند او با اصحاب حدیث، نک: سید مرتضی، *الفصول...*، ۵۳) که با برخوردی متکلمانه، ضمن نامخلوق دانستن *قرآن*، لفظ قاری در قرائت *قرآن* را مخلوق می‌شمرد (نک: اشعری، ۶۰۲) و البته در مسائلی دیگر چون نفی اختیار با مواضع اصلی اصحاب حدیث موافق بود (مثلاً نک: همو، ۴۵۷؛ ابن‌ندیم، ۲۳۰). گفتنی است گرایش به مخلوق بودن لفظ در قرائت *قرآن*، یا به اصطلاح گرایش «لفظیه» که در میان اصحاب حدیث در سدهٔ ۳ق، رواج قابل ملاحظه‌ای یافته بود (نک: ابن‌قتیبه، ۱۶؛ نیز ابوداوود، ۲۶۴، ۲۷۱)، از سوی برخی چون هشام بن عمار عالم حدیث‌گرای شامی در حد مخلوق دانستن لفظ جبرئیل به کلام خدا گسترش داده شده بود (نک: ذهبی، *میزان*، ۴/۳۰۳).

در همین دوره، عالم بصری، ابن‌کلاب که از برجستگان اصحاب حدیث کلام‌گراست، در نظریه‌ای نسبتاً پیچیده در بارهٔ کلام خدا، آن را حقیقتی قدیم و «معنایی واحد با خداوند» دانسته است؛ نزد او *قرآن* تعبیری عربی از کلام خدا و حقیقتی است جز حروف و اصوات، بی‌اختلاف و انقسام ناپذیر، و صوت مسموع از تلاوت کلام الله تنها عبارتی از کلام الله (و نه عین آن) است (نک: اشعری، ۵۸۴ ـ ۵۸۵؛ قاضی عبدالجبار، ۷/۹۵ به بعد؛ نیز برای تحلیل، نک: فان‌اس، «ابن‌کلاب...»، 103 به بعد). همچنین در این جریان، باید از حارث بن اسد محاسبی، زاهد بصری (د ۲۴۳ق) یاد کرد که با وجود برخورداری از آموزشی حدیث‌گرا، در عقاید به شیوه‌های اهل‌کلام گرایش داشته، و به همین سبب هدف ردیه‌های احمد بن حنبل بوده است (نک: ذهبی، همان، ۱/۴۳۰ـ۴۳۱).

محکّمه و مباحث مستحدث کلامی: از میان گروههای با سابقهٔ محکمه، دو گروه ازارقه و نجدات پیش از پایان یافتن سدهٔ نخست هجری همزمان با از دست دادن اقتدار سیاسی خود، روی به انقراض نهاده بودند و در سدهٔ ۲ق، آن زمان که مباحث کلامی در محافل اسلامی رونق گرفته بود، تنها گروههای اباضیه، صفریه، بیاهسه، و دو انشعاب جدید عجارده و ثعالبه در صحنه حضور داشتند. با بررسی در نظام کلامی این فرقه‌ها، در واقع می‌توان نظریات کلامی آنها را در دو گروه طبقه‌بندی کرد: گروه نخست که به طور عمده مسائل مربوط به منزلت مرتکبان کبیره و ولایت و برائت را شامل می‌شد، مباحث خاص کلام محکمه بود که بیشتر طرفین مجادله در آنها شعبه‌های مختلف محکمه بودند، و گروه دوم مشتمل بر مباحثی بود که متکلمان مسلمان به طور مشترک به آنها توجه داشتند. تعیین موضع هر فرد یا گروه از محکمه در قبال این موضوعات، بستگی ویژه‌ای با تعالیم اساسی گرایش تحکیم نداشت، امری که متکلمان اهل‌تحکیم را در موضع‌گیری نسبت به مسائلی چون قدر، خلق *قرآن*، صفات الٰهی و نظایر آن آزاد می‌گذاشت. در سده‌های ۲ و ۳ق، در هر یک از گروههای یاد شدهٔ محکمه، دو گرایش متقابل عدل‌گرا و سنت‌گرا وجود دارد که این تقابل به طور شاخص در مسألهٔ قدر آشکار است (نک: پاکتچی، ۱۱۰ـ۱۱۱).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق، بصره مرکز رهبری اباضیه بود و با وجود اینکه بصره اصولاً خاستگاه اندیشهٔ قدر به شمار می‌آمد، ابوعبیده مسلم ابن ابی‌کریمه امام اباضی وقت و جانشینان او به شیوهٔ سنت‌گرایان از پذیرش قدر اجتناب داشتند. با وجود این، در همان سده از یک اقلیت معتقد به قدر در کوفه آگاهی داریم که متکلمانی چون عبدالله بن یزید، حمزهٔ کوفی و حارث بن مزید از نمایندگان آن بوده‌اند (اشعری، ۱۰۴؛ لویتسکی، 77 ـ76). به طور کلی سدهٔ ۲ق را باید دورهٔ شکل‌گیری و تثبیت کلام اباضی تلقی کرد، چه اصولی که ابوالحسن اشعری در اوایل سدهٔ ۴ق برای کلام اباضی برشمرده، در متون اباضی سدهٔ ۴ق و پس از آن نیز دیده می‌شود و تا امروز تغییر اساسی در آن مواضع مشاهده نمی‌گردد. کلیات این کلام دیرپای را می‌توان چنین عنوان کرد: در مبحث توحید، نظریات آنان به تعالیم معتزله نزدیک بوده، و رؤیت خداوند در آخرت به شدت نفی گردیده است. در مبحث وعد و وعید، اباضیان مرتکب کبیره را که بدون توبه از دنیا برود، مستوجب جاودانگی در دوزخ دانسته‌اند. در مورد امامت، آنان ضمن تأکید بر امامت

شیخین، امامت عثمان را تنها پیش از احداث، و امامت حضرت علی(ع) را تا پذیرش تحکیم پذیرا بودند. در مقایسهٔ میان کتب شرقی و غربی اباضیه، باید یادآور شد که اباضیهٔ مغرب به طور کلی در دیدگاههای کلامی به معتزله نزدیک‌تر بودند (نک: پاکتچی، ۱۱۲).

در تحلیلی در بارهٔ کلام دیگر گروههای اصلی محکمه، با پایه قرار دادن مسألهٔ بحث‌انگیز قدر، باید گفت که صفریه در موضع‌گیری خود، به دو جناح متقابل، گروهی نزدیک به معتزله و گروهی موافق با اصحاب حدیث، گراییده بودند (عثمان بن ابی‌عبدالله، ۲۰۹؛ کندی، ۳/ ۴۲۴). اما به ویژه در میان صفریان سدهٔ ۳ق علم کلام به شیوه‌ای نزدیک به کلام معتزله و با مواضعی نزدیک به آنان بسیار مورد توجه قرار گرفته بود (نک: پاکتچی ۱۱۲، ۱۱۷). ابوبکر بردعی متکلم اهل‌تحکیم که در نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ق چندگاهی در بغداد می‌زیسته، و افکاری بسیار نزدیک به معتزله داشته، به احتمال از صفریان برخاسته از بردعه بوده است (نک: ه د، ۲۴۲/۵). در سالهای گذار از سدهٔ ۳ به ۴ق، ابوالقاسم بلخی افزون بر صفریان اعتزال‌گرای عراق، جزیره و آذربایجان، از حضور یک جمعیت صفری قائل به عدل در مغرب نیز یاد کرده است (ص ۱۰۹).

نزد بیهسیان رأی غالب در بارهٔ قدر، نفی آن به شیوهٔ اصحاب حدیث بود و گروهی که بر خلاف رأی غالب به نظر اهل عدل گراییدند، از سوی دیگر گروههای بیاهسه طرد شدند (اشعری، ۱۱۵-۱۱۶). در عناوین آثار متکلم بزرگ بیهسی در سدهٔ ۲ق، یمان بن رباب، روحیهٔ ستیز با قدر آشکارا دیده می‌شود (ابن‌ندیم، ۲۳۳). در سخن از عجارده نیز باید اظهار داشت که قاطبهٔ ایشان در قدر با اصحاب حدیث موافقت داشتند و تنها انشعابیانی چون پیروان میمون بن خالد و حمزة بن آذرک به رأیی چون معتزله گرایش داشتند (اشعری، ۹۳-۹۴؛ اسفراینی، ۵۴-۵۷).

مآخذ: ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن‌ابی‌زید، عبدالله، *الجامع*، به کوشش محمد ابوالاجفان و عثمان بطیخ، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌بابویه، محمد، *التوحید*، تهران، ۱۳۸۷ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ ابن خزیمه، محمد، *التوحید*، به‌کوشش محمدخلیل هراس، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴- ۱۹۱۵م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *مناقب آل ابی طالب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن قبه، محمد، «نقض الاشهاد»، ضمن *کمال الدین* ابن‌بابویه، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۵ق؛ ابن قتیبه، *تأویل مختلف الحدیث*، به‌کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن مرتضی، احمد، *طبقات المعتزلة*، به کوشش دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابن‌نوبخت، «الیاقوت»، ضمن شرح *انوار الملکوت* علامهٔ حلی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ابوبکر خوارزمی، *رسالة کتب الی جماعة الشیعة بنیسابور*، به کوشش و شرح صادق آئینه‌وند، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابوحنیفه، *العالم و المتعلم*، به کوشش محمد رواس قلعه‌جی و عبدالوهاب هندی ندوی، حلب، ۱۳۹۲ق؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *مسائل احمد*، قاهره، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م؛ ابورشید نیشابوری، سعید، *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین*، به کوشش آرتور بیرام، برلین، ۱۹۰۲م؛ ابوالعرب، محمد، *المحن*، به کوشش یحیی وهیب جبوری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، به‌کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابوالقاسم بلخی، عبدالله، «باب ذکر المعتزلة»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ ابولیث سمرقندی، نصر، «بستان العارفین»، در حاشیهٔ *تنبیه الغافلین*، دهلی، کتابخانهٔ اشاعة الاسلام؛ احمدبن‌حنبل، *العلل و معرفة الرجال*، به‌کوشش وصی‌الله عباس، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر فی الدین*، به‌کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ اوزجندی، فخرالدین، «فتاوی»، در حاشیهٔ *الفتاوی الهندیة*، قاهره، ۱۳۲۳ق؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ پاکتچی، احمد، «تحلیلی بر داده‌های آثار شیخ مفید دربارهٔ خوارج»، *مقالات فارسی کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید*، قم، ۱۴۱۳ق، شم ۶۷؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق به بعد؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ جوینی، ابراهیم، *فرائد السمطین*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۹۷۸م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خوارزمی، قاسم، «ضرام السقط»، ضمن *شروح سقط الزند*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ دارمی، عثمان، *الرد علی بشر المریسی*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، *الرد علی الجهمیة*، به کوشش یوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۰م؛ داک؛ ذهبی، محمد، *العلو للعلی الغفار*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به‌کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سعد بن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سیدمرتضی، علی، *الشافی*، تهران، ۱۴۱۰ق؛ همو، *الفصول المختارة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۶م؛ صفی‌الدین بلخی، عبدالله، *فضائل بلخ*، ترجمهٔ کهن فارسی، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ صیمری، حسین، *اخبار ابی‌حنیفة و اصحابه*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ طبرسی، احمد، *الاحتجاج*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد، *الفهرست*، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ عباد بن عباد خواص، «رسالة»، ضمن ج ۱ سنن دارمی، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ عبادی، محمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش یوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ عبدالجلیل قزوینی، *نقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ عبدالله بن احمد بن حنبل، *السنة*، دهلی، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ عثمان بن ابی‌عبدالله عمانی، «کتاب فی بیان فرق الاباضیة»، ضمن ج ۳ *بیان الشرع* (نک: هم، کندی)؛ علامهٔ حلی، حسن، *کشف المراد*، بیروت، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ فارابی، محمد، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، به‌کوشش البیر نصری نادر، تهران، ۱۴۰۵ق؛ *فرق الشیعة*، منسوب به حسن بن موسی نوبختی، به کوشش ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ فضل بن شاذان، *الایضاح*، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، الدار المصریه؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ کندی، محمد، *بیان الشرع*، قاهره، ۱۴۰۴ق؛ مسند زید، به کوشش عبدالواسع واسعی، بیروت، ۱۹۶۶م؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، قم، ۱۴۱۳ق؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ «الوصیة»، منسوب به ابوحنیفه، ضمن شرح «الجوهرة المنیفة»، *الرسائل السبعة فی العقائد*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ نیز:

GAS; Lewicki, T., «Les subdivisions de l'Ibādiyya», *Studia Islamica*, 1985, vol.IX; Madelung, W., *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, Berlin, 1965; Paketchy, A., «Tvorenie ne iz veshchi u Farabi», *Al-Farabi i dukhovnoe nasledie*, Almaty, 1994; Van Ess, J., «Ibn Kullāb und die Miḥna», *Oriens*, 1966, vol. XVIII; id, *Theologie und Geselschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin/New York, 1991-; Wolfson, H.A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976.

احمد پاکتچی

اندیشه‌های کلامی در سده‌های ۴ ـ ۶ق: سدهٔ ۴ق/۱۰م را باید آغاز حرکتی به شمار آورد که عقاید سلفی را با روشهای کلامی آشنا ساخت و مذاهبی مهم را در کلام اسلامی بنیاد نهاد که مذهب

اشعری شاخص آن بود. کلام اسلامی نه تنها در محافل اهل سنت، که در محافل شیعه نیز در این سده با تحولی جدی مواجه بود و نگاهی فراگیر بر سیر اندیشه‌های کلامی در سده‌های ۴-۶ق نیازمند آن است که جریانهای اصلی، هر یک به نوبهٔ خود بررسی شوند.

کلام‌ستیزی اصحاب حدیث: حنبلیان که در اعتقادات خویش به شدت عمل و تعصب گراییدند، بر اختلافات خود با دیگر گروهها پای می‌فشردند و نه به طریق مسالمت، بلکه با سختگیری عملی در برابر مخالفان اعتقادی خویش می‌ایستادند. پیروان احمد بن حنبل بر آن بودند که آنچه در *قرآن* و سنت آمده است، باید بدون چون و چرا به مفهوم ظاهری آن پذیرفته شود. در این دیدگاه، کند و کاوهای متکلمان، و تعقل و مجادله در اصول دینی همه بدعت شمرده می‌شد و بایسته بود که با هرگونه‌بدعت مبارزه کرد و آن را از میان برداشت. اصحاب حدیث، هم سخن با احمد بن حنبل، با متکلمان ستیزه می‌کردند و به کار گرفتن عقل را در مسائل ایمانی مکروه می‌داشتند، زیرا می‌پنداشتند که از آن ضلالت برمی‌خیزد. به نظر ایشان تنها باید به نصوص اکتفا کرد که در آن جای خطا نیست؛ به کارگیری عقل بدعت است و برای حصول اعتقاد هیچ راهی جز *قرآن* و سنت نیست (نک‍: شهرستانی، ۱/۱۷۱-۱۷۳؛ ابن عساکر، ۱۶۳-۱۶۵، جم‍؛ شوکانی، ۸۵ به بعد).

اصحاب حدیث به سبب آراء خاصی که در باب صفات الٰهی ابراز می‌کردند، نمونهٔ روشن گرایشی بودند که در تاریخ کلام اسلامی با عنوان صفاتیه شناخته می‌شد. آنان میان صفات ذات و فعل فرق نمی‌گذاشتند؛ از تأویل و تفسیر خودداری می‌کردند و مثلاً داشتن «یَد» را برای خداوند به عین لفظ مراد می‌نمودند و چه بسا که به سبب نقصان علم بشری از هر حکمی پرهیز می‌کردند. به نظر اینان *قرآن* کلام‌الله است و کلام‌الله مخلوق نیست، اما نمی‌توان گفت که *قرآن* به الفاظ موجود قدیم است (نک‍: صابونی، ۱۰۶-۱۲۲، ۱۲۷؛ شوکانی، ۹۴ - ۹۵؛ نیز ابوزهره، ۳۰۸-۳۴۵).

برخی از اصحاب حدیث در اثبات صفات غیر از ذات خداوند و عارض بر آن، چنان راه افراط پیمودند که از سوی مخالفان عنوان حشویه گرفتند. این حشویان در پیروی اسلاف صفاتی خود، به اثبات صفات برای حق تعالیٰ همت گماردند و تا آنجا پیش رفتند که برای خداوند به حرکت، حد، جهت و ... قائل شدند و فی الجمله به تجسیم خداوند نزدیک گشتند. اینان در تشبیه چنان مُصر بودند که بعضی به رؤیت خداوند، نه تنها در آخرت، که در همین دنیا باور داشتند. آنان معرفت حق را فقط به تقلید می‌دانستند، نه به بحث و نظر که اینها را حرام می‌انگاشتند. نزد ایشان تأویل، تفسیر آیات *قرآن* بود که فقط باید در قالب ظواهر صورت می‌گرفت. گروندگان به روش یاد شده که در برخورد با صفات الٰهی عملاً راه تشبیه و تجسیم را می‌پیمودند و از سوی دیگران مشبّهه و مجسّمه خوانده می‌شدند، در واقع از کلام و تفسیر عقلی *قرآن* دست کشیده بودند. آنان بر این نظر اصرار داشتند که شناختن معانی باطنی تکلیف انسان نیست و قبول محض واجب است و به همین دلیل به صفاتی همچون صفات انسانی برای خداوند قائل شدند (نک‍: اشعری، *مقالات*،...، ۲۰۷-۲۱۱، ۲۱۷، جم‍؛ شهرستانی، ۱/۱۷۱-۱۷۹، ۴۷۶-۴۷۷؛ ابن‌مرتضیٰ، ۱۹، ۲۴، ۱۱۴؛ نیز نک‍: ه‍ د، اصحاب حدیث).

نهایت این روش در تعالیم ابن کرّام (د ۲۵۵ق)، بنیان‌گذار مذهب کرامیه بروز کرد که به گونه‌ای از تجسیم باور داشت. خدا را جسم و جوهر می‌پنداشت و بر فوق عرش می‌انگاشت. پیدایی این تفکر اگرچه در میانهٔ سدهٔ ۳ق بود، اما رونق آن در سدهٔ ۴ق ظاهر گردید. کرامیه با مخالفت شدیدی که با متکلمان داشتند، سبب اختلافات و کشاکشهای بسیاری در میان مسلمانان شدند؛ چنانکه کرامیان خراسان با افراط در این امر حتیٰ بر حنبلیان نیز پیشی گرفتند (نک‍: اشعری، همان، ۱۴۱؛ بغدادی، ۱۳۰-۱۳۷، ۱۴۰؛ شهرستانی، ۱/۱۸۰-۱۹۳؛ ابن مرتضیٰ، ۱۹، ۲۴، ۱۱۱-۱۱۲؛ نیز فان‌اس[1]، سراسر کتاب).

حرکت اصحاب حدیث که بعدها عنوان سلفیه به خود گرفتند، در میان حنبلیان ادامه یافت، اما تا نیمهٔ اول سدهٔ ۵ق که قاضی ابویعلیٰ ابن فراء، به تصنیف در این مذهب و تقویت آن پرداخت، شخصیت برجسته‌ای از آنان ظهور نکرد. نظریات ابن فراء جز تعالیم پیشوای مذهب حنبلی نبود. وی غالباً به تأیید اندیشه‌های سلفی می‌پرداخت و نظر تندروان حنبلی را در صفات الله، رؤیت خدا، کلام‌الله مجید، میزان و صراط تکرار می‌کرد. او نیز در همه حال به ظاهر نص توجه داشت و از تفسیر ظواهر پرهیز می‌کرد؛ ایمان را قول به لسان، معرفت به قلب و عمل به جوارح می‌دانست و مرتکب کبیره را مؤمنی ناقص الایمان می‌خواند و معتقد بود که وی به سبب ایمانش مؤمن، و به سبب کبیره‌اش فاسق است (نک‍: ابویعلیٰ، سراسر کتاب).

چندی بعد، ابن جوزی جای او را گرفت. وی از وعاظ و نویسندگان برجستهٔ حنبلی مذهب بود که در سختگیری بر مخالفان، هیچ کوتاهی نداشت و نه تنها شیعه را از یک سو، و خوارج را از سوی دیگر مشرک و کافر می‌پنداشت، بلکه طوایف دیگر مسلمان، حتیٰ سنیانی را که با آراء او و مذهبش همساز نبودند، محکوم می‌کرد. وی کلام را مکروه می‌داشت، از همهٔ متکلمان برائت می‌جست و از غور در مسائل اعتقادی نهی می‌کرد (نک‍: ابن جوزی، ۱۶۱-۱۶۵، ۴۵۹-۴۶۰، جم‍).

پیدایی نظامهای کلامی مخالف معتزله: دفاع از دیدگاه سنتی دینی با استفاده از ابزار خصم، یعنی‌استدلال کلامی، واکنشی در برابر معتزله بود و در حقیقت خیلی زود احساس شد که دفاع عقلانی از این دیدگاه در برابر معتزله امری ضروری است. این احساس مقاومتی فکری در سراسر عالم اسلام به وجود آورد، منتها زمان لازم بود تا این افکار، شکل سنجیده و منسجمی به خود گیرد و نظام یا نظامهایی در عرض نظام فکری معتزله به وجود آورد. در چنین زمینهٔ مساعدی، ۳ نظام کلامی در ۳ گوشهٔ جهان اسلام، با آرائی نزدیک به هم و اتفاقاً در

1. Van Ess

دوره‌ای واحد، یعنی در حدود آغاز قرن ۴ق شکل گرفتند: در مصر مذهب طحاوی، در عراقِ عرب مذهب اشعری و در سمرقند مذهب ماتریدی.

نظام اشعری را بیشتر باید در پیوند با مکتب فقهی شافعی و تا اندازه‌ای متأثر از افکار احمد بن حنبل در نظر گرفت و نظام ماتریدی و طحاوی را در پیوند با مکتب ابوحنیفه. ماتریدی و طحاوی هر دو حنفی بودند و در حملهٔ خود به آراء معتزله کمتر از همتایشان اشعری شدت و حدّت نشان می‌دادند. اما نظام کلامی اشعری از آن دو مهم‌تر بود. اشعری خود در مکتب جبایی پرورش یافت و در اوایل وفادار به اعتقاد معتزلی بود، اما به دلیلی که معلوم نیست، از نظر خود عدول کرد؛ چه، اندیشهٔ معتزلی را قادر به پاسخگویی مسائلی که برایش پیش آمده بود، ندانست. او با علمِ کامل به تفکرات معتزلی و با آگاهی از آراء نحل و مکاتب دیگر، نظام نوینی به وجود آورد که در مخالفت با فردگرایی معتزله و موافق با اتکاء به *قرآن*، سنت پیامبر (ص) و آثار فکری سلف بود. وی که معتزله را اهل بدعت می‌دانست، با بیشتر اصول نظام معتزلی مخالفت کرد. نظریهٔ اختیار، حادث بودن *قرآن*، مفهوم عدل الٰهی، قدرت عقل انسان، حسن و قبح ذاتی افعال و منزلة بین المنزلتین را به کلی کنار گذاشت و آرائی در مقابل آنها در مکتب خود مطرح کرد. حتیٰ در امر توحید که به ناچار با ایشان موافقت داشت، نفی صفات قدیم را لازم ندانست.

اشعری با تغییر نظر خود و نفی اعتقاد معتزلی در باب صفات، ۷ صفت اصلی الٰهی: حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر و نطق را تأیید کرد، ولی در ابتدای این حال برای صفاتی همچون ید، رجل و وجه نیز کوشید تا توجیهی بیابد. وی در مرحلهٔ بعدی تحول فکری و زمانی که با افکار حنبلی موافق شد، یا از آنها تأثیر پذیرفت، دیگر به توجیه چیزی نیاز ندید، بلکه آنها را نیز بلاکیف و بلاتشبیه پذیرفت، تا تشبیه و تجسیم را نیز از خداوند نفی نموده باشد. اشعری ضمن قبول صفاتی چون ید و وجه برای خدا، ذات الٰهی را بری از هرگونه جسمانیتی می‌دانست، اما در عین حال از بیان جهل خود نسبت به ماهیت این صفات خودداری نمی‌کرد. بعد از اشعری، بعضی از پیروان او در باب توحید صفاتی، باز به نظر معتزله برگشتند و برای این صفات معانی استعاری قائل شدند.

اشعری صفات را ازلی و قائم به ذات خداوند می‌دانست، بدون اینکه به وحدت ذات و صفات یا غیریت آنها تصریح کند. به زعم اشعری خداوند با صفات ازلی چون علم، سمع و نطق، عالم است، می‌شنود و سخن می‌گوید؛ در ضمن *قرآن* نیز کلام خدا، و از این رو، قدیم است. به نظر اشعری هر صفت باری تعالیٰ واحد است؛ قدرت او، کلام او، ارادهٔ او،... هریک واحدند. در باب مسألهٔ قدر، اشعری بر آن است که اختیار انسان منافی قدرت مطلقهٔ خداوند است، پس نمی‌تواند صحیح باشد و خداوند در مخلوقش قدرت و نیز اختیار را همراه با فعل می‌آفریند. در حقیقت، نظریهٔ اشعری بیان وجهی است برای احساس اختیار که در آدمی هست و نه ــ آنچنانکه بعضی گفته‌اند ــ کوششی برای تقارب و ایجاد توافق بین دو نظر متضاد جبر و تفویض.

اشعری تکلیف مالایطاق را جایز می‌دانست و بر آن بود برای کسی هم که اصلاً قدرتی بر فعل ندارد، تکلیف جایز است. البته این قول او دستاویزی برای مخالفان شد و بعضی بزرگان اشعری مذهب، بعدها کوشیدند تا آن را تعدیل کنند. به‌نظر اشعری حسن و قبح دو صفتند ورای وجود، افعال انسان از آن حیث که موجود است، نه نیک است و نه بد. تعیین اینکه امری بد است، یا خوب، با شرع است؛ آنچه شرع نیک شمرده، خوب است و خلاف آن بد. عقل تنها می‌تواند متابعت شرع کند (نک: اشعری، *الابانة*، نیز *اللمع*، سراسر هر دو کتاب، *مقالات*، ۲۹۸، ۴۵۴-۴۵۵؛ بغدادی، ۱۹۹-۲۰۴، ۲۱۱-۲۱۲؛ شهرستانی، ۱/۱۴۵-۱۷۰؛ هد، اشعری، نیز اشاعره).

مذهب اشعری به سرعت گسترش یافت و مقبول طبع متفکرانی شد که می‌خواستند برای راهِ سنتیِ شرع، وجوه عقلانی بیابند، اما پس از دوره‌ای که طریق اعتزال به گوشه‌ای گذاشته شد و مذهب اشعری رسماً در اوج قدرت قرار گرفت (به ویژه در دورهٔ رونق نظامیه‌ها)، این مذهب کلامی، به تدریج راه افول پیمود، به طوری که بعد از حملات مغولان هر دو مکتب جایگاه خود را در عالم اسلامی از دست دادند و از حدود قرن ۱۰ق، متفکران اسلامی دیگر خود را به هیچ یک از این مکاتب منتسب نمی‌کردند، گرچه گرایشهای اشعری هنوز وجود داشت. در مقام مقایسه جالب توجه است که مذهب ماتریدی تا سده‌های اخیر، به خصوص در ماوراءالنهر از اقبال برخوردار بوده است.

نظام فکری ماتریدی شباهت بسیاری به مکتب اشعری داشت و اختلافات آنها انگشت شمار بود، لیکن بعضی از این اختلافات را ممکن است جدی و باعث جدایی واقعی دانست. یکی از نکات مهم در این تفاوتها اسناد اختیار است به انسان از سوی ماتریدی، در حالی که وی ارادهٔ الٰهی را نیز در وقوع افعال منشأ اثر می‌دانست؛ یعنی به زعم او اختیار و قضای الٰهی در کنار هم قرار دارند. ماتریدی، اشعری را به اعتقاد به جبر متهم می‌کرد و ماتریدیان با اینکه افعال را مخلوق خداوند می‌دانستند، اما به اختیار بشر نیز قائل بودند؛ چه، جزا یا پاداش موکول بدان است. اتفاقاً پس از اشعری بعضی از پیروان برجستهٔ او نیز از این نظریهٔ وی عدول کردند؛ چنانکه امام الحرمین جوینی نفی قدرت انسان و نفی اثر آن را که اشعری بدان قائل بود، باطل شمرد و انسان را قادر بر اعمال شناخت، لیکن منشأ قدرت او را خداوند دانست (نک: جوینی، عبدالملک، ۹۷-۱۰۰، ۱۰۷؛ شهرستانی، ۱/۱۵۹-۱۶۰).

به عقیدهٔ ماتریدیان، استطاعت همان قدرت بر فعل است که همزمان با آن است؛ تکلیف مالایطاق محال است؛ ایمان تصدیق و اقرار است و ایمان و اسلام هر دو معرفة الله‌اند، اما اسلام اعم از ایمان است. اینان همچون اشاعره بعد از پیامبر(ص)، افضل را نخست ابوبکر دانستند تا برسد به حضرت علی(ع)، اما به نظر ایشان خلفای پیامبر(ص) تنها اینان بودند و پس از ایشان نوبت به سلاطین رسید؛ یعنی بقیه را نباید در زمرهٔ خلفای پیامبر(ص) دانست (نک: ماتریدی، ۲۱۱-۲۶۲، جم؛ نیز

«شرح الفقه الاکبر»، ۷ـ۱۰، ۱۲ـ۱۳).

کلام در محافل امامیه: در اوایل سدۀ ۴ق در تاریخ کلام امامیه، حرکتهایی جدید دیده می‌شود؛ در این دوره، به اقتضای زمان، انبوهی از تألیفات در مباحث امامت از سوی متکلمان این مذهب پرداخته شده بود، اما حرکت تعیین کننده در این برهه، پیدایی مکتب کلامی نوبختیان و در رأس آنان ابوسهل نوبختی بود که توانست یک نظام فراگیر کلامی را عرضه کند و پاسخگوی حملات متکلمان توانای مخالف باشد. عناوین آثار ابوسهل نشان می‌دهد که او جز در مباحث امامت، در بسیاری از دیگر مباحث کلامی با معتزله توافق کلی داشته است و مواردی از آراء نقل شده از بنی‌نوبخت در *اوائل* شیخ مفید ــ به ویژه در باب وعید ــ نیز تأییدی بر این امر است (مثلاً نک: ص ۷۱ـ۷۲، ۹۶ ـ ۹۸؛ نیز نک: هـ د، ابوسهل نوبختی).

از روزگار ابوسهل تا اواخر سدۀ ۴ق، نام متکلمان امامیه در سرزمینهای گوناگون از خراسان تا مصر دیده می‌شود؛ در میان آنان کسانی چون ابن قبۀ رازی، محمد بن بحر رهنی، ابن‌رستم طبری، ابوالاحوص مصری، ابن‌ابی‌عقیل عمانی و ابوالطیب رازی بیشتر همّ خود را به مباحث امامت و پاسخگویی به شبهات مخالفان در این زمینه مصروف داشته‌اند و کسانی چون حسن بن موسیٰ نوبختی با روشی عقل‌گرا و ابوالقاسم کوفی با گرایشی غالیانه به تألیف آثاری در مسائل متنوع علم کلام پرداخته‌اند (نک: ابن‌ندیم، ۲۲۶؛ طوسی، ۱۹۰،جم؛ نجاشی، ۶۳ ـ۶۴، ۱۵۷، ۲۶۵، ۲۶۶ـ۲۶۶، جم). گفتنی است که برخی از متکلمان این عصر چون ابن‌عبدک و ابومنصور صرام بیش از دیگران به تعالیم معتزله نزدیک، و به وعید قائل بوده‌اند (نک: طوسی، ۱۹۳ـ۱۹۴).

سرانجام، در این دوره باید به آثار اعتقادی گروهی از عالمان امامیه اشاره کرد که هرچند آنان را متکلم نمی‌توان خواند، اما در آثار خود با شیوه‌ای حدیث گرایانه به طرح مباحث کلامی پرداخته، و تأثیر مهمی در شکل‌گیری کلام امامی در سده‌های بعد بر جای نهاده‌اند. در این میان، نمونه‌هایی چون بخش اصول از *کافی* کلینی و دو کتاب *توحید* و *اعتقادات* از ابن‌بابویه شایان ذکرند. شیخ مفید (د ۴۱۳ق) در *اوائل* با تعبیر «اصحاب حدیث امامیه» یا تعبیرهایی نزدیک بدان، به نقل عقاید این گروه پرداخته (مثلاً ص ۷۲، ۸۰، ۸۱)، و رسالۀ او با عنوان *تصحیح الاعتقاد* در نقد اعتقادات ابن‌بابویه، اوج برخورد این دو گرایش است.

شیخ مفید، عالم شهیر بغدادی را باید احیا کنندۀ کلام امامی پس از دوره‌ای فترت تلقی کرد. او افزون بر آشنایی عمیق با آراء متکلمان قدیم امامی، مطالعات وسیعی نیز در آثار معتزلی ــ به خصوص نوشته‌های ابوالقاسم بلخی پیشوای مکتب بغدادی ــ داشته، و در شیوه‌ها و روشهای کلامی از آنها بسیار بهره گرفته است. در مقایسۀ آراء کلامی او با تعالیم معتزله، می‌توان گفت که وی در مباحث توحید و عدل به مکتب معتزله بسیار نزدیک گشته، و در مباحثی چون امامت و وعید از آنان فاصله‌ای فراوان داشته است (نک: مکدرموت[1]، سراسر کتاب).

جریان پدید آمده توسط شیخ مفید، از سوی شاگردان برجستۀ او چون سید مرتضیٰ و شیخ طوسی ادامه یافت و آثاری پرشمار و گاه مبسوط چون *الذخیرۀ* سید مرتضیٰ، *تقریب المعارف* ابوالصلاح حلبی و *تمهید الاصول* شیخ طوسی در کلام امامیه نوشته شد که نمایانگر اصولی همسان بودند. در سدۀ ۶ق از متکلمان امامیه، سدیدالدین حمصی، عالم رازی نیمۀ دوم آن سده، شایستۀ ذکر است که از آثار او *المنقذ من التقلید* بر جای مانده است؛ حمصی در این اثر هم در اسلوب طرح مسائل، و هم در اصول کلامی با متکلمان بغداد همراه بوده، و آنچه وی بنای ستیز با آن داشته، اعتقاد بی‌استدلال و مقلدانه در اصول دین بوده است.

اسماعیلیه و تدوین مبانی اعتقادی: اسماعیلیه در آغاز حلقه‌ای از شیعیان امامی بودند که امامت را پس از امام صادق (ع) از آن اسماعیل فرزند ارشد آن امام می‌دانستند. تاریخ آغازین اسماعیلیه (دورۀ ستر) در هاله‌ای از اسرار پوشیده است. ائمۀ اسماعیلیه در این دوره، امامان مختفی بودند، به طوری که اکنون تعیین سلسلۀ این امامان مستور، اگر هم ممکن باشد، با اشکالات بسیار همراه است. افزون بر آن، دو مفهوم امام مستقر و امام مستودع نیز تا حدی بر ابهام قضیه می‌افزاید (نک: شهرستانی، ۴۲۴/۱ـ۴۲۵؛ غالب، ۴۱؛ تامر، ۱۴۳ـ۱۴۴؛ نیز نک: *اخبار القرامطة*، جم).

اما اقتدار اسماعیلیان از زمانی آغاز شد که پس از فعالیتهای تبلیغی گسترده، در شمال افریقا، ابوعبدالله شیعی، داعی بزرگ اسماعیلی با شکست دادن حکومتهای مختلف محلی، زمینۀ سیاسی را برای تشکیل امامت اسماعیلی در مغرب آماده ساخت و توسط عبیدالله مهدی، بنیاد خلافت فاطمی نهاده شد (نک: جوینی، عطاملک، ۱۵۵/۳ـ۱۸۶؛ ابن خلدون، ۳(۴)/۷۵۷ـ۷۶۶، جم؛ غالب، ۱۵۶ به بعد).

مهم‌ترین نظریه‌پردازان اسماعیلی ــ پس از نخستین پیشگامان و سازندگان مکتب ــ گروه اخوان‌الصفا بودند، انجمنی محرمانه از فلاسفه و دانشمندان ــ که می‌کوشیدند تا نامشان فاش نشود ــ در درون فرقه‌ای از اهل راز (نک: *رسائل*...، ۴۱/۴ـ۶۰، جم؛ نیز دسوقی، ۵۰ـ۵۴، ۹۱ ـ ۹۸). اعضای این انجمن فلسفی با آمیزش عقاید نوافلاطونی، فیثاغورسی و ارسطویی و اندیشه‌ای شیعی، مکتبی فکری را به وجود آوردند که تلاش داشت تا به نحوی بین دین و فلسفه سازگاری ایجاد کند. آنان با مکتبی که بنا نهادند، می‌کوشیدند تا حقایق باطنی عالم هستی و حیات اجتماعی را به صورت عقلانی توضیح دهند، نظریات بنیادین اسماعیلیه را به میدان فلسفه بکشانند و تعلیم را در میان فضلای اهل مذهب به طریقی منتشر کنند که همچون سلاحی برنده در مقابل همۀ مذاهب کارایی داشته باشد. هدف نهایی اخوان این بود که با اندیشۀ خود، سعادت انسان را در سایۀ تعلیمات مکتب و هدایت امام تأمین کنند. اینان نهایت کمال انسانی را با پاک شدن نفس از شوائب مادی، صعود تدریجی و سرانجام، استحاله در نفس کلی تفسیر می‌نمودند؛ اما

---

1. McDermott

همۀ اینها را از طریق نزدیکی به امام میسر می‌دانستند، چرا که او دارای علم حقیقی است (برای تفصیل، نک: *جامعة الجامعة*، ۱۳۷-۱۴۰، جم؛ رسائل...، ۱/۲۶۰-۲۶۲، جم؛ نیز دسوقی، ۲۲۴-۲۳۱؛ هـ د، اخوان الصفا).

در ادامۀ خلافت فاطمی، جانشینی مستعلی به جای خلیفه مستنصر (د ۴۸۷ق)، و کنار گذاشته شدن نزار از خلافت به تفرقۀ بزرگی در صفوف اسماعیلیان انجامید. نزار و پیروان او شورشی کردند که در سرزمینهای خلافت سرکوب شد، ولی در ایران سازمان اسماعیلی جانب نزار را گرفت و از اطاعت خلافت خارج شد. از آن پس طریق پیروان مستعلوی و خلافت فاطمی «دعوت قدیم» خوانده شد و «دعوت جدید» ــ چه در ایران و چه در جاهای دیگر ــ به حقانیت نزار ایمان آورد. حسن صباح رهبر برجستۀ اسماعیلیان ایران، با عنوان حجت، ادامه دهندۀ حرکت نزار، پیشوای دعوت جدید بود؛ وی با شخصیت نافذ خود نه‌تنها خط مشی سیاسی و نظامی جنبش را تعیین می‌کرد، بلکه در مقام حجت، شکل دهندۀ نظری و اعتقادی در میان «مؤمنان» نیز بود. بنیاد فکریی که مکتب حسن صباح بر آن بنا شد، نظریۀ تعلیم بود؛ وی بیشتر درصدد آن بود تا نیاز هر مؤمن را به معلم اثبات کند، معلمی که در نهایت باید همان امام ــ یعنی امام اسماعیلیان ــ باشد (نک: جوینی، عطاملک، ۳/۱۷۹-۲۱۶؛ نیز غالب، ۲۳۹-۲۵۱).

عامل اساسی تحولی مهم در افکار اسماعیلیان نزاری و تغییر روش آنان از تشرع به اباحه، چهارمین جانشین نزار، حسن دوم بود که در مقام حجتِ امام، برپایی قیامت را اعلام نمود؛ اما چون هیچ یک از علامات قیامت در زمان اعلام آن (و پس از آن) وجود نداشت، باز روش تفسیرهای خاص به کار گرفته شد و همه چیز به «روح» راجع گردید. پس گفته شد که اکنون مؤمنان روحاً در بهشت، و غیرمؤمنان روحاً در دوزخند. به علاوه، احکام شریعت فقط تا زمان رستاخیز جاریند و زمانی که به سبب وجود امام منجی آخرالزمان، «باطن» در کمال خود در ارواح رسوخ کند، دیگر به ظاهر نیازی نخواهد بود. در این مکتب اسماعیلی، تثلیثی از ۳ وجود که به ترتیب نسبت به هم در مراحل نزولی قرار دارند، تصور شد: امام، حجت و نبی؛ و البته مقام امام معظم مظهریت خداوند است (نک: جوینی، عطاملک، ۳/۲۲۲-۲۳۹؛ نصیرالدین، ۸۴-۸۹، ۱۰۱-۱۴۹؛ غالب، ۳۹-۵۳، ۲۵۵-۲۶۱؛ برای توضیح بیشتر در عقاید اسماعیلیان، نک: «تاریخ و تفکر اسماعیلی...[1]»، سراسر کتاب؛ نیز هـ د، اسماعیلیه).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، *صیدالخاطر*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن‌مرتضی، احمد، *المنیة و الامل*، به کوشش محمدجواد مشکور، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوزهره، محمد، *المذاهب الاسلامیة*، قاهره، مکتبة الآداب؛ ابویعلی، محمد، *المعتمد فی اصول الدین*، به کوشش ودیع زیدان حداد، بیروت، ۱۹۷۴م؛ *اخبار القرامطة*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ اشعری، علی، *الابانة*، مدینه، ۱۹۷۵م؛ همو، *اللمع*، به کوشش ریچارد مکارتی، بیروت، ۱۹۵۲م؛ همو، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ تامر، عارف، *الامامة فی الاسلام*، بیروت، دار الکتب العربی؛ *جامعة الجامعة*، از اخوان الصفا، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۷۰م؛ جوینی، عبدالملک، *لمع الادلة*، به کوشش فوقیه حسین محمود، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۳۷م؛ دسوقی، عمر، *اخوان الصفاء*، قاهره، دارنهضة مصر؛ *رسائل اخوان الصفاء*، بیروت، دار صادر؛ «شرح الفقه الاکبر»، منسوب به‌ماتریدی، ضمن *الرسائل السبعة فی العقائد*، حیدرآباددکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ شوکانی، محمد، «التحف فی مذاهب السلف»، ضمن ج ۲ *مجموعة الرسائل المنیریة*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش آلفرد گیوم، لندن/ آکسفرد، ۱۹۳۴م؛ صابونی، اسماعیل، «عقیدة السلف و اصحاب الحدیث»، ضمن ج ۱ *مجموعة الرسائل المنیریة*، بیروت، ۱۹۰۷م؛ طوسی، محمد، *الفهرست*، نجف، المکتبة المرتضویه؛ غالب، مصطفی، *تاریخ الدعوة الاسماعیلیة*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ ماتریدی، محمد، *التوحید*، به‌کوشش فتح‌الله خلیف، بیروت، ۱۹۷۰م؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، قم، ۱۴۱۳ق؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به‌کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *روضة التسلیم*، به کوشش ایوانف، بمبئی، ۱۹۵۰م؛ نیز:
McDermott, M.J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beirut, 1978; *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, ed. F. Daftary, Cambridge, 1996; Van Ess, J., *Ungenutzte Texte zur Karramiya*, Heidelberg, 1980.
مسعود جلالی مقدم

اندیشه‌های کلامی در عصر پس از مغول:

گذاری بر آثار کلامی امامیه: انگیزشی مجدد در مطالعات کلامی در محافل امامیه، در سدۀ ۷ق/۱۳م به چشم می‌آید و شاخص این حرکت خواجه نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ق/۱۲۷۳م) حکیم نامدار ایرانی است که با بهره‌گیری از دانش فلسفی خود، در تألیف کتاب کلامی *تجرید الاعتقاد*، به گونه‌ای بی‌سابقه شیوه‌ها و مبانی فلسفی را در مباحث کلامی به کار گرفته است. فلسفه‌گرایی در مباحث کلامی با فاصله‌ای بسیار اندک، تا حدودی در *قواعد المرام* ابن‌میثم بحرانی (د ۶۹۹ق/۱۳۰۰م) نیز دیده می‌شود؛ اما اوج گرایش به شیوۀ خواجه در شرح علامۀ حلی بر تجرید تجلی یافته که دیر زمانی متن درسی کلام در حوزه‌های امامی بوده است. گفتنی است که در سده‌های بعد نیز بخش مهمی از آثار اساسی در کلام امامی، مانند *شوارق* فیاض لاهیجی (د ۱۰۵۲ق/۱۶۴۲م) شروح و تعلیقاتی بر تجرید خواجه بوده است.

در نگاهی عام بر کلام مدون امامیه، ویژگیهای اساسی این مکتب در اعتقادات را می‌توان چنین برشمرد: در مبحث توحید، امامیه ضمن تنزیه ذات باری از هرگونه جسمانیت، صفات ذاتی خداوند را عین ذات او دانسته‌اند. در مبحث افعال باری، امامیه در کنار دیگر گروههای اهل‌عدل، به اثبات حسن و قبح عقلی گراییده، و ذات باری را از فعل قبیح منزه دانسته‌اند. امامیه در مبحث قدر، مکلف را در اعمال خود مختار انگاشته، منزلت او را میان جبر و تفویض، «امر بین الامرین» شمرده‌اند. در مبحث نبوت، آنان بر عصمت پیامبران از گناه و خطا اصرار ورزیده، موارد منصوص در قرآن کریم و احادیث ثابت را غالباً بر «ترک اولی» حمل نموده‌اند. در باب امامت، نصب امام را امری واجب دانسته، به نص بر اعیان ائمه باور داشته‌اند. در باب معاد نیز بر حقانیت اموری چون شفاعت، عذاب قبر، میزان و صراط باور داشته‌اند (برای

1. *Mediaeval...*

تفصیل این عقاید، نک: علامهٔ حلی، ۳۸۸ به بعد).

سلفیه، ادامهٔ راه اصحاب حدیث: در اواخر قرن ۷ق ابن تیمیه، مشهورترین نمایندهٔ اندیشهٔ سلفی، به تنظیم و تدوین مجدد عقاید پیشینیان اصحاب حدیث برخاست. وی اصولاً شخصیتی بود با استقلال رأی که به درک خود از قرآن و سنت اتکا داشت و می‌کوشید با آنچه به زعم خویش راه و رسم مسلمانان صدر اسلام بود، هماهنگ شود. تمسک شدید وی به نص، و تأکید بر اثبات صفات سبب شد که او را به تشبیه متهم کردند، ولی او خود در اعلام مواضعش از آن سخت تحاشی داشت. در نظر سلفیان ــ و در رأس آنان ابن‌تیمیه ــ جبر، کسب و تفویض هیچ‌یک موافق حقیقت دین نیست؛ خداوند خالق کل اشیاء و کل افعال است، لیکن برای انسان نیز خواست و اراده محفوظ است و او فاعل حقیقی اعمال خود، و بدین‌سبب مسئول است. ابن تیمیه توفیق این دو حکم را با نظریهٔ «خلق قدرتی در انسان که سبب فعل آدمی است و عمل انسان با قدرت حادث در او»، تفسیر می‌کند (برای بررسی بیشتر، نک: ابن تیمیه، *مجموعة الرسائل*، ۲۴۳/۱ به بعد، *مجموعة فتاوی*، ۱(۱)/۱۰۰-۱۰۴، جم؛ نیز هـ د، ابن‌تیمیه). اندیشهٔ دینی ابن تیمیه، برای چندی طرفداران بسیاری پیدا کرد، اما پس از او مذهبش رفته رفته رو به ضعف نهاد تا در قرن ۱۲ق/۱۸م باز به دست ابن عبدالوهاب تجدید و احیا شد.

زمینه‌های فکری در مقابله با خلافت عثمانی: محمدبن‌عبدالوهاب که در آغاز نیمهٔ دوم قرن ۱۲ق فعالیت تبلیغی و سیاسی خود را شروع کرد، حنبلی سرسختی بود که مذهب سلفیه و افکار ابن تیمیه را تجدید نمود (نک: ابوزهره، ۳۱۱، ۳۵۱، ۳۵۴). راه وی جدا از آن مکتب نبود و همچون اسلاف خود ــ یا بیشتر از آنان ــ با مذاهب شیعه و به خصوص شیعهٔ اثنا عشری دشمنی داشت؛ در ضمن همچون آنان با بسیاری از اعتقادات دیگر مذاهب اهل سنت، به ویژه حنفیه و شافعیه شدیداً مخالفت می‌کرد (نک: محمد بن عبدالوهاب، ۱۴، ۲۰، ۳۵، ۶۲-۶۴، جم؛ عبدالله بن محمد، ۲۱-۲۵، جم؛ ابوزهره، ۳۵۴-۳۵۵).

از نظر سیاسی نیز محمد بن عبدالوهاب با خلافت عثمانی مخالف بود و بدین‌سبب، هم‌پیمانی با یکی از امرای آل‌سعود را پذیرفت. پشتیبانی این امرا از مذهب وهابی و نیز نبردهای استقلال‌طلبانه، به‌موازات تلاش برای گسترش این مذهب، به‌توسعهٔ نفوذ آن در شبه جزیرهٔ عربستان کمک کرد. از آن پس مذهب وهابی همواره کیش رسمی آل‌سعود و عربستان سعودی بوده است (برای پیوند بین وهابیت و امرای سعودی، نبردهای استقلال طلبانهٔ آنان و رسمیت این مذهب، نک: مختار، ۳۵/۱ به بعد؛ زرکلی، ۱۰-۱۴، ۵۴-۵۸؛ ابوزهره، ۳۵۲-۳۵۳).

از جملهٔ مخالفان دولت عثمانی شخصیت برجستهٔ شمال افریقا مهدی سودانی بود که در اواخر قرن ۱۳ق/۱۹م ادعای مهدویت کرد و در سودان پیروان بسیار یافت. او با عاملان مصری خلیفهٔ عثمانی جنگید و سرانجام، اتحاد و استقلال سودان تحت پرچم او برقرار گشت. وی عقایدی خاص خود و تا حدودی جدا از آراء اهل سنت و نزدیک به افکار صوفیهٔ افراطی داشت. پیروانش او را به حد پرستش دوست می‌داشتند و راه او را ادامه دادند؛ نهضت مهدی سودانی با مرگ او پایان نپذیرفت و تنها غلبهٔ استعمار توانست حرکت این جنبش را متوقف کند (دربارهٔ قیام، تعالیم و دعوت او، نک: شقیر، ۳۱۵ به بعد، ۶۰۹-۶۲۰؛ ضرار، ۱۰۹-۱۷۶).

پیدایی برخی مذاهب جدید: اگر وهابیت نتیجهٔ افراط در یک شاخه از مذهب تسنن (حنبلی) است، مذهب شیخی نیز به گونه‌ای حاصل تندروی در مذهب شیعه است. بنیادگذار این مذهب شیخ احمد احسایی است که در نیمهٔ دوم قرن ۱۲ و نیمهٔ اول قرن ۱۳ق می‌زیست (برای احوال و آثار او، نک: خوانساری، ۸۸/۱-۹۴؛ نیز هـ د، احسایی). نظریات او دربارهٔ ائمه (ع) به غلو نزدیک شده بود؛ در این مذهب امام واسطه‌ای بین خدا و مخلوقات است و اگر علتِ موجود نیست، علت کافیه هست (برای برخی نظرات شیخیه، نک: احسایی، *حیاة*...، ۳۴-۳۵؛ رشتی، ۲۴۲؛ کرمانی، ۸۹/۳-۹۴، ۱۲۷-۱۳۱، جم).

نظریهٔ جسم هورقلیایی از ابداعات دیگر شیخ بود، جسمی که در هر کس هست و از کالبد او لطیف‌تر است (نک: احسایی، *مجموعة*...، ۳۰۸-۳۱۰، جم). محمد کریم‌خان کرمانی نیز از دو گونه بدن برای انسان سخن گفته است (نک: ۵۷/۲-۸۷، ۱۱۹-۱۲۱). کریم‌خانیه از پیروان شیخ احمد اصل دیگری را نیز بدان مذهب افزودند که رکن رابع است و مراد از آن وسایط انسانی است برای انتقال علم از امام غایب (ع) به خلایق (در این‌باره، نک: همو، ۱۹/۳-۲۸، ۴۲۷/۴).

مذهب یا طریقهٔ سنوسی از طرق جدید التأسیس دیگری است که در غرب عالم اسلامی بسط و نفوذ فراوان یافت (برای اطلاع از سنوسی و سنوسیه، نک: مخلوف، ۳۹۹/۱-۴۰۰؛ شلبی، ۳۸۱/۴ به بعد). مذهب سنوسی که محمد بن علی سنوسی در ابتدای نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ق در جبل اخضر از طرابلس غرب بنیاد گذاشت، به زودی پیروان فراوانی یافت. این طریقه در سراسر شمال افریقا گسترش یافت و این امر به ویژه پس از محمد و در دوران پسرش مهدی تحقق پذیرفت. پسر محمد به خود لقب مهدی داد و قدرتی به‌هم زد که به قدرت حکومتی می‌مانست، چنانکه خلافت عثمانی را به وحشت انداخت. سنوسیه به خلوص در عقیده بسیار پای‌بند و مقید به نص *قرآن* و سنت رسول (ص) بودند؛ آنان سماع و رقص را حرام می‌دانستند و هم به ذکر و هم به کار برای کسب معیشت، اهمیت بسیار می‌دادند (نک: شکری، ۱۱-۴۰، ۵۶-۹۵). بانی طریقه خواستار تشکیل جامعه‌ای اسلامی از طرق مسالمت‌آمیز بود، ولی بعداً اخلاف او به این اصل مقید نماندند و راه و رسمی انقلابی اتخاذ کردند و با استعمار به مبارزه برخاستند (همو، ۹۶-۱۵۶، جم).

هر قدر که سنوسیه به شریعت و تعالیم صریح اسلامی پای‌بند ماندند، پیروان مذهب دیگری که در این سوی عالم اسلامی پیدا شد، یعنی قادیانیه یا احمدیه خود را به این قید مقید نکردند. غلام احمد قادیانی که در نیمهٔ آخر سدهٔ ۱۳ و ربع اول سدهٔ ۱۴ق می‌زیست، ادعا کرد که مسیح و مهدی موعود است. وی مدعی شد که به او وحی می‌رسد و حتیٰ تحت

تأثیر دین هندویی خود را تجسم خداوند خواند. پیروان غلام احمد به دو دسته شدند: اقلیتی که گرد دعاوی وی نمی‌گردند و به اسلام پای‌بندی بیشتری نشان می‌دهند، آیین خود را فقط اصلاح و تجدید اسلام محمدی می‌دانند و گروهی که بزرگ‌تر، و به تعالیم رهبر اولیهٔ گروه وفادارترند، هرچند خود را مسلمان حقیقی می‌خوانند، اما غلام احمد را به پیامبری می‌شناسند. به نظر اینان آیین قادیانی همان اسلام است که دوباره وحی شده است (برای آگاهیهایی دربارهٔ قادیانیه، نک: ندوی، ۴۱-۶۸، ۱۰۰-۱۰۳، جم؛ الٰهی ظهیر، سراسر کتاب؛ ابوزهره، ۳۸۲-۳۸۳).

اسماعیلیهٔ متأخر و دروزیه: پس از آشوبهای دوران مغول و تاتار اکثر اسماعیلیان ایران، سوریه، یمن و دیگر جایها مذاهب محلی را پذیرفتند و گروههایی نیز به هند رفتند و از آن پس آنجا را مرکز اصلی اسماعیلیه ساختند. اسماعیلیان کنونی هند بر ۳ دسته‌اند: بُهره‌ها (طیبیه) که به تعالیم سنتی اسماعیلیان مستعلوی پای‌بند مانده‌اند و از یمن یا مصر و جاهای دیگر به آنجا رفته‌اند و هنوز بعضی از کتب فقهی قاضی نعمان در بین ایشان متداول است (نک: حسین، ۱۱). دنباله روان نزاریه در ایران و هند، آقاخانیه خوانده می‌شوند، بدان سبب که رهبرشان آقاخان لقب دارد. از جماعت مشهور به «خوجه‌ها» در هند گروهی اسماعیلی مذهبند، اما به هیچ‌یک از دو طایفهٔ دیگر تعلق ندارند. بعضی از عقاید نزاریان ایران که متضمن غلو است، در بین خوجه‌های هند نیز به چشم می‌خورد، لیکن آراء هندی نیز در مجموعهٔ فکری ایشان نفوذ کرده است (برای آگاهی از اسماعیلیهٔ پس از مغولان، نک: تامر، ۱۹۰ به بعد؛ نیز نک: هـ د، اسماعیلیه).

دروزیه نیز از فرق انشعابی از اسماعیلیه هستند که هنوز در لبنان و سوریه زندگی می‌کنند و خود را موحدان می‌خوانند. پایهٔ مذهب دروزی بر قبول امکان تجسد خداوند در صورت انسانی نهاده شده است ــ که چنین فکری در مذهب اسماعیلی بی‌زمینه نیست ــ و اینکه ذات باری در الحاکم خلیفهٔ اسماعیلی تجسم یافته، یعنی او آخرین مظهر و تجسم خداوند بر زمین است؛ و او مهدی موعود است که باز ظاهر خواهد شد. آنان به تناسخ قائلند و گویا در این مذهب اباحه نیز راه یافته باشد (نک: عنان، ۳۹۷-۴۰۳؛ غالب، ۲۲۴-۲۲۵).

مآخذ: ابن تیمیه، احمد، مجموعة *الرسائل و المسائل*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *مجموعة فتاوی*، قاهره، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابوزهره، محمد، *المذاهب الاسلامیة*، قاهره، مکتبة الآداب؛ احسایی، احمد، *حیاة النفس*، کربلا، مکتبة الحائری؛ همو، *مجموعة الرسائل الحکمیة*، کرمان، چاپخانهٔ سعادت؛ الٰهی ظهیر، احسان، *القادیانیة*، لاهور، ادارهٔ ترجمان السنه؛ تامر، عارف، *الامامة فی الاسلام*، بیروت، دارالکاتب العربی؛ حسین، محمدکامل، مقدمه بر *الهمة فی آداب اتباع الائمة* قاضی نعمان، قاهره، دارالفکر العربی؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۰ق؛ رشتی، سید کاظم، «اصول العقائد»، همراه *حیاة النفس* (نک: هم، احسایی)؛ زرکلی، خیرالدین، *الوجیز*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ شقیر، نعوم، *تاریخ السودان*، به کوشش محمد ابراهیم ابوسلیم، بیروت، ۱۹۸۱م؛ شکری، محمد فؤاد، *السنوسیة*، دین و دولة، دارالفکر العربی، ۱۹۴۸م؛ شلبی، احمد، *التاریخ الاسلامی و الحضارة الاسلامیة*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ضرار، ضرار صالح، *تاریخ السودان الحدیث*، بیروت، ۱۹۶۸م؛ عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب، *الکلمات النافعة فی المکفرات الواقعة*، به کوشش محمود مطرجی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ علامهٔ حلی، حسن، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ عنان، محمد عبدالله، *الحاکم بامر الله و اسرار الدعوة الفاطمیة*، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ غالب، مصطفی، *تاریخ الدعوة الاسلامیة*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ کرمانی، محمدکریم، *ارشاد العوام*، کرمان، چاپخانهٔ سعادت؛ محمد بن عبدالوهاب، *کشف الشبهات فی التوحید*، به کوشش محمود مطرجی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مختار، صلاح الدین، *تاریخ المملکة العربیة السعودیة*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ق؛ ندوی، علی، *القادیانی والقادیانیة*، لکهنو، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م.

مسعود جلالی مقدم

IV. سیر اندیشه‌های فقهی در تاریخ اسلام

اندیشه‌های فقهی در سدهٔ نخست هجری: در بحث از پیشینهٔ فقه باید در نظر داشت که فقه در سدهٔ نخستین، مرحلهٔ آغازین و نامدون خود را طی می‌کرده، و هنوز صورت یک «علم» و مجموعه‌ای از تعالیم نظام یافته را به خود نگرفته بوده است. آن مجموعه از تعالیم که می‌توان در منابع برجای مانده از سدهٔ نخست هجری، به طور انتزاعی و از دیدگاه یک مورخ از دیگر تعالیم دینی تمییز داد و عنوان تعالیم فقهی بر آن نهاد، هر گونه بحث از مسائل مربوط به آداب و احکام عبادات، و نیز بحث از احکام معاملات و سیاسات را می‌تواند دربربگیرد. با وفات رسول اکرم (ص) در سال ۱۱ق، باب نزول *قرآن* و درک مستقیم سنت نبوی مسدود گردید و از آن پس آموزش فقهی، افتاء و قضاء بر پایهٔ درک عالمان از کتاب خدا و سنت نبوی استوار گشت. تا میانهٔ سدهٔ نخست هجری، در روزگار صحابه برخی از بزرگان چون امام علی (ع)، ابن‌مسعود، ابی بن کعب و معاذ بن جبل، و در نسلی متأخرتر کسانی چون ابن‌عباس و ابن‌عمر به عنوان فقیهان صحابه شناخته می‌شدند و در استفتائات طرف مراجعه بودند (نک: ابن‌سعد، ۲ (۲)/۹۸ به بعد)؛ اما اختلاف دیدگاههای فقهی که در حیات پیامبر (ص) نیز در میان اصحاب نمونه‌هایی داشت، در این دوره بروز گسترده‌ای یافته بود. ریشه‌های وجوه اختلاف میان نخستین فقیهان، از یک سو به اختلاف آنان در رأی فقهی، و از دگر سو به اختلاف در احادیث مرجع آنان بازمی‌گشت که تا حد زیادی حالت بومی و منطقه‌ای یافته بود.

در بررسی گزارشهای بر جای مانده از عصر صحابه، باید یاد آور شد که وجود اختلاف فتوا در میان صحابه در بخشی از مسائل فقهی، اجمالاً از دانسته‌های تاریخی است (مثلاً نک: مسند زید، ۱۳۵؛ صنعانی، ۱/۳۵۶، ۲/۵۶۵، ۳/۱۱)، اختلاف نظرهایی که گاه به دو گروه از صحابه، چون مهاجرین و انصار باز می‌گشته (مثلاً نک: همو، ۱/۵۵۷، ۲/۴۳۵)، و گاه در قالب اختلاف فتوای برخی از فقهای صحابه بوده است. از این دست، می‌توان به پاره‌ای اختلافات فقهی میان دو تن از فقیهان بزرگ صحابه: امام علی(ع) و ابن مسعود اشاره کرد که شافعی آن را بررسی کرده، و موضوع کتابی با عنوان *اختلاف علی و ابن‌مسعود* قرار داده است (نک: ۷/۱۶۳ به بعد). به عنوان نمونه، قول به «الماء من الماء» که در عهد صحابه از وجوه اختلاف میان مهاجرین و انصار در مبحث غسل بود، ابی بن کعب از بزرگان صحابه را برآن واداشته بود تا با ارائهٔ نظریه‌ای در علت پدید آمدن این اختلاف، آن را به گونه‌ای از نسخ بازگرداند و روایات مخالف را بر روایات «الماء...» ترجیح گذارد

(نک: دارمی، ۱/۱۹۴؛ ابن ماجه، ۱/۱۹۹ـ۲۰۰). یکی از کهن‌ترین گفتارهای منتظم در باب اختلاف احادیث را باید گفتاری مفصل به روایت ابان بن ابی عیاش از امام علی(ع) دانست که در آن، وجود احادیث بر ساخته، احادیث ناشی از وهم صحابی، و نیز وجود ناسخ و منسوخ، عام و خاص و محکم و متشابه در احادیث نبوی عوامل تعارض میان احادیث دانسته شده‌اند (برای متن، مثلاً نک: *کتاب سلیم*...، ۱۰۳ـ۱۰۷؛ کلینی، ۱/۶۲ـ۶۴؛ *نهج البلاغة*، خطبهٔ ۲۰۸).

افزون بر اختلاف در نقل، کاربرد رأی در مسائلی که حکمی در بارهٔ آنها در کتاب و سنت وارد نشده بود، یا تصور می‌شد که حکمی در بارهٔ آنها وارد نشده، زمینه‌ای دیگر برای بروز اختلاف فقهی در میان صحابه بوده است. بدون آنکه در بارهٔ موضوع، پژوهشی قابل اعتماد وجود داشته باشد، اجمالاً دانسته است که برخی از شاخصانِ صحابه، خود را مجاز می‌شمرده‌اند که برای حل رخدادی در مقام داوری یا در مقام پاسخ دادن به استفتا بر پایهٔ شناخت عمومی خود از کلیات احکام اسلامی، در صورت نیافتن حکمی قرآنی یا نبوی، رأی شخصی را معمول دارند (مثلاً نک: ابوداوود، ۲/۲۳۷ـ ۲۳۸؛ ترمذی، ۳/۴۵۰؛ ابن‌قتیبه، ۲۰ به بعد)، و در این میان گویا خلفای نخستین از موقعی ویژه برخوردار بوده‌اند.

در کنار وضع احکامی در حوزهٔ تصمیمات حکومتی و امور اقتصادی که در سیرهٔ خلفای نخستین نمونه‌هایی پرشمار دارد (مثلاً نک: ابو یوسف، ۱۹ـ ۲۰، ۲۴، جم‌؛ نیز کلینی، ۳/ ۵۳۰)، نهادن سنتی در مسائل حقوق خصوصی و حتیٰ عبادی، بدون آنکه در حوزهٔ تصمیمات حکومتی جای گیرد، نیز در سیرهٔ خلفای نخستین ــ به طور خاص در روش خلیفهٔ دوم ــ به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه باید به ممنوعیت بیع «امّهات اولاد» (نک: ابن‌قتیبه، ۱۶۰؛ بیهقی، ۱۰/۳۴۲ به بعد) و سنت نماز تراویح (نک: همو، ۲/۴۹۲ـ۴۹۳) از سوی خلیفه عمر اشاره کرد. این احکام موضوعه همیشه نه ایجاد یک سنت نوین یا تعیین تکلیف در امری مورد اختلاف، بلکه حتیٰ گاه تغییر سنتی سابق به سنتی جدید بود و نمونهٔ آن نافذ شمردن «طلاق ثلاث» (نک: مسلم، ۲/۱۰۹۹) و نیز ــ بر اساس گروهی از روایات ــ تحریم متعهٔ زنان (مثلاً نک: بیهقی، ۷/۲۰۴ به بعد) بود.

بر پایهٔ آنچه از منابع تاریخی بر می‌آید، در اواخر دورهٔ خلافت عمر (۱۳ـ۲۳ق)، سنت شیخین (دو خلیفهٔ نخستین) به عنوان سنتی لازم الاتباع در میان گروهی وسیع از مسلمانان موضوعیت یافته بود و نمود این اندیشه در برهه‌هایی حساس از تاریخ صدر اسلام، دیده می‌شود. به عنوان نمونه باید از جریان بیعت در شورای ۶ نفره یاد کرد که در آن عبدالرحمان بن عوف شرط بیعت خود را با خلیفهٔ بعدی، التزام او به عمل به کتاب خدا، سنت پیامبر (ص) و سنت شیخین عنوان کرده بود؛ شرطی که عثمان آن را گردن نهاد و امام علی (ع) با این اندیشه که تنها سنت متبع سنت پیامبر (ص) است، از پذیرش آن سرباز زد (مثلاً نک: بلاذری، ۵/۲۲؛ طبری، ۴/۲۳۸ـ۲۳۹). تقابل این دو برخورد سالها بعد در ۳۷ق نیز در گزارشهای تاریخی به چشم می‌خورد، آنجا که مردی خثعمی نام برای تجدید بیعت خود با امام علی (ع) عمل به سنت شیخین را در کنار کتاب خدا و سنت رسول (ص) شرط آورده، و این شرط با مخالفت شدید امام روبه‌رو شده است (نک: *الامامة*...، ۱/۱۴۶). اصرار بر موضوعیت سنت شیخین در عصر تابعان با تأکید خاصی دیده نمی‌شود و بیشتر در میان عالمان مُحکّمه بر آن پای فشرده شده است؛ از جمله عکرمه از متقدمان فقه خارجی، در برداشتی از «اولی الامر» لازم الاتباع (نساء/۴/۵۹، ۸۳)، آن را به شیخین بازگردانیده است (نک: ابن‌بطه، ۱/۲۱۷؛ نیز نک: ابن‌اباض، ۱۲۵).

در نگرشی بر منابع فتوا نزد فقهای عصر صحابه و جایگاه و مراتب این منابع نسبت به یکدیگر، آنچه می‌تواند به عنوان پایه تلقی گردد، التزام رجوع به کتاب، خدا در مرحلهٔ نخست و در صورت یافت نشدن حکمی در کتاب خدا، رجوع به سنت رسول الله (ص) است که ریشه در آموزشهای *قرآن* دارد و به عنوان اصلی تخلف ناپذیر در متون برجای مانده از نیمهٔ نخست سدهٔ ۱ق، مانند متن صلح‌نامهٔ صفین دیده می‌شود (برای متن، نک: طبری، ۵/۵۳ـ۵۴؛ *الامامة*، ۱/۱۳۲ـ۱۳۳) و تأکید بر این اندیشه در روایاتی متعدد از کبار صحابه به چشم می‌خورد. اما در بارهٔ افزودن منبعی یا منابعی دیگر بر کتاب و سنت نبوی، در روایات از افزودن «قضای صالحان» (نک: سطور بعد) و رأی به عنوان منابع جبران کننده در صورت فقدان حکمی از کتاب و سنت، در عصر صحابه سخن به‌میان آمده است، اما باید یاد آور شد که این دسته روایات که به عمر، معاذ بن جبل، ابن‌مسعود، ابن‌عباس، و حتیٰ در روایت زیدیه به امام علی (ع) منتسب شده‌اند، تنها در اواخر سدهٔ ۱ق هجری شهرت یافته‌اند و نمی‌توان آنها را ادله‌ای قابل تکیه برای اثبات تاریخی چنین جریانی در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱ق به شمار آورد (برای روایات، مثلاً نک: دارمی، ۱/۵۹ـ۶۰؛ ابن‌ابی‌شیبه، ۷/۲۴۰، ۲۴۱؛ *مسند زید*، ۲۹۳).

در دورهٔ تابعان، آراء صحابه خود به سان منبعی قابل اعتماد مورد توجه فقیهان قرار گرفت و زمینه را برای گسترش منابع فتوا از یک سو و محدود کردن دایرهٔ کاربرد رأی از دگر سو فراهم کرد. در نگاهی به طیف اختلافات فقهی در عهد تابعان، باید زمینهٔ این اختلاف نظرها را همچون عصر صحابه در دو جانب اختلاف در نقل و اختلاف در رأی جست‌وجو کرد. در عصر تابعان، با دور شدن از روزگار پیامبر (ص)، اختلاف در نقل سنت نبوی دامنه‌ای گسترده‌تر می‌یافت، تا جایی که در نیمهٔ دوم سدهٔ نخست هجری، بخش عمده‌ای از اختلافات فقهی میان مکاتب بومی حجاز و عراق، به اختلاف میان روایات مورد استناد آنان باز می‌گشت. در پایان سدهٔ ۱ق، سخن از روشهایی برای برخورد با احادیث مختلف در میان بود، چنانکه به عنوان نمونه ابن سیرین به صورت یک روش کلی، درصورت امکان جمع بین دو حدیث با رعایت احتیاط، حدیث احوط را عمل می‌کرد و با اینهمه، عمل به حدیث دیگر را نیز جایز می‌شمرد (نک: ابن سعد، ۷(۱)/۱۴۴). در دهه‌های پایانی سدهٔ نخست هجری، بخش مهمی از وجوه تمایز میان فقه عراقی و فقه حجازی نیز به

کاربرد اجتهاد الرأی بازمی‌گشت و فقه عراقی که در گسترش کاربرد رأی پیش‌تر بود، با شتابی افزون مراحل گذار از فقه آغازین به فقه تقدیری و سپس فقه مدون را پشت سر نهاد؛ هرچند فقه حجازی و نیز شامی با اندک تأخری مسیری مشابه را در راه تدوین فقه طی کرده بود.

در باب تلقی محافل سدهٔ نخست هجری از مسألهٔ اختلاف، باید گفت که این امر اگرچه در بادی نظر به عنوان امری نامطلوب رخ می‌نماید، اما در عمل نسبت به اختلافات موجود میان فقیهان، نگرش چندان بدبینانه‌ای وجود نداشته، و به خصوص در اواخر سدهٔ نخست هجری آزادی نسبی فقیه در برداشت از منابع فتوا امری مثبت تلقی می‌شده است. در این دوره، این اندیشه در قالب احادیثی به نقل از عمرو بن عاص و ابوهریره از زبان پیامبر(ص) رواج یافته بود که اگر فقیهی اجتهاد کند، حتیٰ در صورت خطا کردن، سزاوار پاداش الٰهی خواهد بود (نک: بخاری، ۱۵۷/۸؛ مسلم، ۱۳۴۲/۳). در پایان سدهٔ نخست هجری، آنگاه که از عمر بن عبدالعزیز (حک ۹۹-۱۰۱ق) درخواست شد تا مردمان را بر مذهبی واحد مجتمع سازد، او با تأیید مذاهب بومی معمول، خود را به برداشتن اختلاف بی‌علاقه نشان داد (نک: دارمی، ۱۵۱/۱). این تفکر که اتفاق آراء فقیهان، مردم را در تنگنا قرار می‌دهد و اختلاف آنان گونه‌ای از توسع را برای مکلفان ایجاد می‌کند، در دهه‌های گذار از سدهٔ ۱ به ۲ق جایگاهی استوار داشته، و در نقل قولها از کسانی چون عون بن عبدالله مسعودی، تابعی نامدار کوفه بازتاب یافته است (مثلاً نک: همانجا). حدیثی با همین مضمون نیز در همان روزگار بر سر زبانها بود که بر پایهٔ آن، اختلاف امت پیامبر(ص) (یا اصحاب آن حضرت) رحمتی الٰهی پنداشته می‌شد (برای حدیث، نک: ابن بابویه، ۱۵۷؛ سیوطی، ۱۳/۱).

در این دوره چهرهٔ بومی کاملاً بر مکاتب فقهی حکمفرما بوده، و به نسبت همین جهت‌گیری، میزان توجه فقیهان هر بوم به نقلها و نظرهای هر یک از صحابه متفاوت بوده است. در مدینه، سلسلهٔ پیشوایان مکتب اهل‌بیت (ع) را زنجیره‌ای پیوسته از امامان(ع) تشکیل می‌داد که تعالیم فقهی خود را نسل اندر نسل از پیامبر اسلام (ص) و امام علی (ع) برگرفته، و روشی مشخص را دنبال می‌کرده‌اند؛ اما در عین پیوستگی و هماهنگی تعالیم این پیشوایان، نباید این واقعیت را نادیده انگاشت که گسترش تعالیم فقهی در آموزشهای امامان (ع) با گسترش تاریخی فقه در جهان اسلام هماهنگ بوده است. در طول سدهٔ ۱ق، در نسل اول و دوم تابعان، به موازات مکتب اهل بیت (ع)، مکتبی از عالمان غیر شیعی نیز در مدینه وجود داشت که ۷ تن از برجستگان آن مکتب در تاریخ با عنوان «فقهای سبعه» شهرت یافته‌اند؛ فقه مدینه در این دوره با وجود برخورداری از تنوع نسبی تأثیر صحابه، بیش از همه متأثر از عمر، عایشه، ابن‌عمر و ابوهریره بوده است. مکه نیز در نسل دوم تابعان، به عنوان مرکزی مهم در آموزشهای فقهی مطرح بوده، و در آموزشهای نمایندگان این مکتب چون عطاء بن ابی‌رباح و مجاهد، تأثیر آراء و نقلیات ابن‌عباس بر دیگر صحابه برتری داشته است. از نظر جایگاه رأی فقهی و انعطاف پذیری در برابر برخوردهای درایی نیز محیط مکه بیش از مدینه، با عراق قابل مقایسه بوده است.

در عراق، در مباحث فقهی تابعان نخستین کوفه، تعالیم ۳ تن از صحابه: حضرت علی (ع)، خلیفه عمر و ابن مسعود، نقش پایه را ایفا کرده (نک: ابن سعد، ۵۷/۶؛ نیز خطیب، ۳۳۴/۱۳)، اما در دورهٔ تابعان نسل دوم، آموزشهای صحابیان متأخر، به ویژه ابن عباس و عبدالله بن عمر نیز به این محافل راه یافته بوده است. با اینهمه، در اواخر سدهٔ نخست هجری، فضای محافل فقهی کوفه عمدتاً منحصر در دو طیف فقیهان علوی ـ شیعی و آموختگان اصحاب ابن‌مسعود بوده که تا حد بسیاری اندیشه‌های سنتی خود را حفظ کرده بوده است. به عنوان برجسته‌ترین نمایندگان این دو جناح، باید عامر شعبی با گرایشی علوی و ابراهیم نخعی با گرایش به ابن‌مسعود را یاد کرد که هر دو بر شیوهٔ سنتی گریز از افتاء و پاسخ به مسائل تقدیری پای می‌فشردند (نک: دارمی، ۵۲/۱، ۶۵ ـ۶۷). در بصره، آموزشهای تابعان نخستین، بیش از همه متأثر از تعالیم عمر بوده است، ولی در نسل دوم تابعان، تأثیر اصحاب جوان‌تر حجازی چون ابن عباس و ابن عمر نیز دیده می‌شود (نک: ابن‌سعد، ۷(۱)/۱۱۴). برجسته‌ترین نمایندهٔ گرایش به آموزشهای حجازی در بصره، حسن بصری (د ۱۱۰ ق) است که هرچند برخی خصوصیات، روش او را با طریقهٔ عالمان نسل پیشین بصره از اصحاب عمر، مربوط می‌سازد، اما گرایش به کثرت تعلیم و افتاء از وجوه تمایز میان او و پیشینیان است (نک: همو، ۷(۱)/۱۴۲؛ نیز برای تفسیر، نک: ابن ندیم، ۳۶).

در بارهٔ طبقه‌بندی و تنظیم منابع فتوا در روزگار تابعان، باید بر روایاتی تکیه کرد که خود نقل قولهایی از صحابه‌اند، اما از آنجا که رواج قطعی این روایات در عصر تابعان صورت پذیرفته، به عنوان منبعی تاریخی می‌توان آنها را بازتابی از اندیشهٔ تابعان در بارهٔ منابع فتوا تلقی کرد. از این دست، روایتی که می‌توان از رواج آن در سدهٔ نخست هجری سخن گفت، گفتاری به نقل عبدالرحمان بن یزید و حریث بن ظهیر از ابن مسعود است که در آن، فقیه پس از کتاب و سنت، به پذیرش «ما قضیٰ به الصالحون» دعوت شده، و پس از آن به اجتهاد الرأی همراه با احتیاط خوانده شده است (نک: ابن ابی شیبه، ۲۴۱/۷-۲۴۲؛ دارمی، ۵۹/۱-۶۱؛ نسایی، ۲۳۰/۸).

در پایان سخن از سدهٔ نخست هجری، باید به فقیهان اهل‌تحکیم اشاره کرد که از زمانی بس متقدم، به ارائهٔ برخی نظریه‌های عمومی در فقه دست یازیدند که تشخص فقه محکمه به عنوان یک مکتب مستقل در آن دوره را می‌نمایاند. به عنوان نمونه، از پاره‌ای روایات مشهور برمی‌آید که محکمهٔ نخستین بر اساس بدبینی به احادیث رایج و اخذ به عمومات قرآن، بر آن بودند که حائض پس از طهارت، می‌باید نمازهای فوت شده را قضا نماید (نک: بخاری، ۸۳/۱؛ برای تحلیل، نک: پاکتچی، ۱۳۶). ازارقه، نمایندگان جناح تندرو از محکمه در اواخر سدهٔ ۱ق، بر پایهٔ گزارش اشعری (ص۱۲۷) اجتهاد الرأی را منکر بودند، در حالی

که در همان زمان نجدات به اجتهاد الرأی گرایش داشته‌اند. محکمان تندرو در سدهٔ نخست هجری، به سبب اندیشهٔ ظاهر گرایانهٔ یاد شده، به برخی آراء خاص فقهی شهرت یافتند که از آن میان به انکار مشروعیت رجم می‌توان اشاره کرد (نک: ابن‌حزم، ۵۲/۵؛ اسفراینی، ۵۰).

مآخذ: ابن اباض، عبدالله، «رسالة الی عبدالملک بن مروان»، ضمن *العقود الفضیة* سالم بن حمد حارثی، مسقط، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن‌ابی‌شیبه، عبدالله، *المصنف*، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۶م به بعد؛ ابن بابویه،محمد، *معانی الاخبار*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ ابن‌بطهٔ عکبری، عبیدالله، *الابانة عن شریعة الفرق الناجیة*، به کوشش رضا بن نعسان معطی، ریاض، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن‌حزم، علی، *الفصل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، جده، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴- ۱۹۱۵م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، به‌کوشش محمد زهری‌نجار، بیروت، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۶م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲- ۱۹۵۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر فی الدین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ *الامامة و السیاسة*، منسوب به ابن‌قتیبه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به‌کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبری*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ق؛ پاکتچی، احمد، «تحلیلی بر داده‌های آثار شیخ مفید در بارهٔ خوارج»، *مقالات فارسی کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید*، قم، ۱۳۷۲ش، شم ۶۷؛ ترمذی، محمد، سنن، به‌کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق به بعد؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ دارمی، عبدالله، سنن، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ سیوطی، *الجامع الصغیر*، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ شافعی، محمد، *الام*، بولاق، ۱۳۲۱-۱۳۲۶ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به‌کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ *قرآن کریم*؛ کتاب سلیم بن قیس، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مسند زید، به کوشش عبدالواسع واسعی، بیروت، ۱۹۶۶م؛ نسایی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ *نهج البلاغة*.

احمد پاکتچی

اندیشه‌های فقهی در سده‌های ۲ و ۳ق: شکل گرفتن مباحث فقهی به صورت یک «علم» و پای نهادن آن در راه گستردگی و پیچیدگی، با دورهٔ نسل سوم از تابعان همزمان بود و زمینهٔ این دگرگونی، کوشش گروهی از تجددگرایان نسل پیشین بود که به «اصحاب ارأیت» شهرت یافته بودند و اجمالاً هدف آنان یافتن یک نظام فقهی با برخورداری از ارتباطی قانونمند میان مسائل، و توانایی پاسخ‌گویی به پرسشهای احتمالی بود. اگرچه اصحاب ارأیت در نسل دوم تابعان، گروهی مغلوب و نامطلوب در محافل فقهی به شمار می‌آمده‌اند، اما در نسل سوم تابعان، به اقتضای شرایط تاریخی و اجتماعی، عملاً آنان گردانندگان حلقه‌ها و محافل تدریس فقه ــ به ویژه در کوفه و مکه ــ بوده‌اند (نک: هـ د، ۶/۶۰۰-۶۰۱). قاسم بن عبدالرحمان از فقیهان کوفه از نسل دوم تابعان که شاید به سبب اشتغال به قضا، عملاً با مسائل بدون پاسخ مواجه بود، شاگرد «ارأیت» گرای خود، محارب بن دثار را به «انبساط» (گسترش جویی) در فقه فرا می‌خوانده است (نک: مرشد بالله، ۶/ ۲۱۹). از بارزترین نمایندگان این تحول می‌توان حماد بن ابی‌سلیمان را در کوفه و عطاء بن ابی‌رباح را در مکه شاخص دانست (نک: هـ د، ۶/۶۰۱).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق، گذار فقه از مرحلهٔ آغازین خود به مرحلهٔ «فقه تقدیری» یا نظام‌گرا، تحولی سریع بود که گرایش گسترده به رأی و شیوه‌های هنوز نامدون اجتهادی را به همراه داشت و همین امر به نوبهٔ خود، اختلافاتی گسترده در فتاوی و نابسامانیهایی در امر قضا را پدید آورده بود. در همین دوره است که ابن‌مقفع، نویسندهٔ نامدار ایرانی (د ۱۴۲ق) در رساله‌ای که خطاب به خلیفهٔ عباسی منصور نوشته بود، با اشاره به این آشفتگیها، خلیفه را ترغیب کرده بود تا شیوه‌های قضایی و روشهای دست‌یابی بر حکم را مدون سازد و آن را به سان دستور عملی به همگان ابلاغ نماید (نک: ابن‌مقفع، ۱۲۵-۱۲۶). تدوین فقه قضایی و نیز فتوایی، با شیوه‌ای که ابن‌مقفع پیشنهاد می‌کرد، هرگز جامهٔ عمل به خود نپوشید و شاید در جوامع گوناگون اسلامی، با وجود پراکندگی گرایشها و گوناگونی اوضاع اجتماعی، اساساً عملی نبود؛ اما فقه در مسیر پرشتاب تدوین، تا میانهٔ سدهٔ ۲ق پس از گذار از مرحلهٔ فقه تقدیری، عملاً به نخستین منزل از مرحلهٔ نهایی خود، یعنی فقه مدون و نظام‌یافته نیز پای نهاده بود.

گرایشهای فقه شیعه: سلسلهٔ پیشوایان شیعه، زنجیره‌ای پیوسته از امامان اهل بیت(ع) است که از سدهٔ نخست هجری با امام علی (ع) آغاز گشته، و به نحوی پیوسته، در سده‌های ۲ و ۳ق با امامانی چون حضرت باقر و صادق (ع) که در منابع مکاتب گوناگون نیز به عنوان فقیهانی برجسته شناخته شده‌اند، دوام یافته است. این واقعیت را نباید نادیده انگاشت که تأکید هر یک از امامان بر جوانبی خاص از اندیشه‌ها و آموزشهای فقهی، گسسته از اوضاع اجتماعی و نیاز فرهنگی روزگار خود نبوده است و بر همین پایه، دور از انتظار نیست که تدوین و نظام‌دهی به فقه امامیه، همزمان با جریان تدوین در تاریخ فقه، با کوششهای امام صادق (ع) جامهٔ عمل به خود پوشیده است.

بحث در بارهٔ گرایشهای فقه امامیه در سده‌های آغازین، بحثی است که هم از جهت تحولات مهم در ساختار آن و هم از جهت کمبود منابع گویا در بارهٔ پیشینهٔ آن، دشوار می‌نماید. در حال حاضر تنها طریق آگاهی یافتن بر جوانب نظام فقهی عصر حضور ائمه (ع)، گزارشهایی است که در قالب روایات در مجامیع حدیثی- فقهی بر جای مانده است. در این گزارشها، غالباً احکام و فتاوی فقهی به ائمهٔ اطهار(ع) ارجاع می‌گردند، با این حال، در مسائلی که در روایات منقول از ائمه (ع) اختلاف حدیثین یا احادیث دیده می‌شود، گزینش راویان که گاه خود فقیهانی نامدارند، ممکن است به عنوان منبعی برای مطالعهٔ گرایشهای راویان به کار آید (نک: پاکتچی، ۱۲).

در دهه‌های نخستین از سدهٔ ۲ق ، برخی از عالمان شیعی عراق از اصحاب ائمه (ع) چون جابر بن یزید جعفی و ابان بن تغلب در محیط فقهی عراق به عنوان فقیهانی برجسته شناخته می‌شده‌اند، اما با اینهمه، تشخص فقه امامی به نحوی مستقل از محافل فقهی دیگر را باید در

عصر اصحاب امام صادق (ع) پی‌جویی کرد. برپایهٔ موضع‌گیریهای مربوط به کاربرد ادلهٔ گوناگون فقهی، به اجمال می‌توان در سدهٔ ۲ق چند جناح نسبتاً متمایز را تشخیص داد که در فقه خود اندیشه‌ای تحلیلی فراتر از متون روایات را به کار می‌بسته‌اند: جناح اول جناحی کلام‌گراست که نمایندگان آن در دو نسل پیاپی، عالمانی برجسته چون هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمان بوده‌اند و در جناح دوم می‌توان از رجالی چون هشام بن سالم، صفوان بن یحییٰ و احمد بن محمد بن ابی‌نصر بزنطی نام برد. در جناح سوم باید از فقیهان آل‌اعین یاد کرد که در رأس آنان زرارة بن اعین و سپس عبدالله بن بکیر جای داشت و سرانجام، باید از برخی حلقه‌های محدودتر مانند حلقهٔ محمد بن مسلم ثقفی و ابوبصیر اسدی سخن گفت. این جناحها که با قدری تسامح در اصطلاح می‌توان آنها را «اهل اجتهاد» دانست، تا میانهٔ سدهٔ ۳ق مسیر خود را ادامه دادند و در مقابل آنان، جوّی اجتهاد ستیز قوت می‌گرفت که هر گونه اجتهاد و استنباط فراسوی نصوص را ناروا می‌شمرد؛ طرز فکری که در جای‌جای آثار کهن محدثان امامیه دیده می‌شود. بدون نفی موارد استثنا، باید یادآور شد که در سدهٔ ۳ق این جو اجتهادستیز بر محافل فقه امامیه غالب شده بود و این جهت‌گیری به طور مشترک در تعالیم محدثان و متکلمان امامی وجود داشته است. در کنار جناح غالب، بقایای جناح‌بندیهای سدهٔ پیشین تنها کوتاه زمانی وجود داشته است؛ از جمله، همفکران هشام بن حکم در سدهٔ ۳ق با وجود نزدیکی با جناح غالب در برخی جوانب، هنوز از تمایز نسبی برخوردار بودند و کسانی چون فضل بن شاذان از رهبران فکری آن به شمار می‌رفته‌اند (برای منابع و تحلیل، نک: همو، ۱۴-۱۷).

در اواخر سدهٔ ۳ق رد بر اجتهاد و فروع آن در آثار فقیهان حدیث‌گرا، بابی مخصوص به خود داشت (مثلاً نک: صفار، ۳۱۹-۳۲۰؛ برقی، ۲۰۹-۲۱۵) و در جریانی پیوسته از این دوره تا سدهٔ بعد، در گامهایی که از سوی این جناح از فقیهان در جهت تدوین فقه امامی برداشته شد، شیوه‌ای معمول بود که متون روایات عیناً به عنوان «حکم معمول به» در اختیار فتواجویان قرار گیرد (نک: طوسی، *المبسوط*، ۲/۱). در اینگونه آثار که از برجسته‌ترین نمونه‌های برجای ماندهٔ آن می‌توان *کافی* کلینی، *شرایع* علی ابن بابویه و *من لا یحضره الفقیه* محمد ابن‌بابویه را نام برد، افزوده‌ها و برداشتهایی از مؤلفان به ندرت دیده می‌شود. حتیٰ محمد ابن‌بابویه در تبیین این مواضع، گام را از نفی اجتهاد فراتر نهاده، هر گونه گذار از متون روایات و اقدام به «استنباط» و «استخراج» فقهی را به نقد گرفته است (نک: ابن‌بابویه، ۱/ ۶۲). در مقابل فقیهان حدیث‌گرا، فقیهان متکلم راهی دیگر در نفی اجتهاد پیمودند. اگرچه ردّیه‌های ابوسهل نوبختی بر ابن راوندی و عیسی بن ابان شاخص تألیفات متکلمان آن روزگار در ستیز با اجتهاد الرأی، و نیز آثار ابومنصور صرام نیشابوری و برخی دیگر از متکلمان همعصر او در ابطال قیاس بر جای نمانده است (برای آثار، نک: ابن‌ندیم، ۲۲۵؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۳، ۱۹۰؛ نجاشی، ۳۲، ۴۴۲)، اما نمونهٔ برخورد متکلمان امامی آن روزگار با مسألهٔ اجتهاد را می‌توان در آثار ابن‌شاذان و ابن قبه بازیافت.

در بارهٔ فقه کهن زیدیه نیز، نخست باید سخن را از زید بن علی (ع) آغاز کرد که بر پایهٔ روایتی مندرج در *مسند زید* (ص ۲۹۳)، در صورت یافت نشدن حکمی در کتاب و سنت، «اجماع صالحان» و در صورت یافت نشدن حکم، اجتهاد و قیاس — از سوی امام یا قاضی مسلمین — را در به دست آوردن حکم معتبر دانسته است. در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق، احمد بن عیسی بن زید و نیز قاسم بن ابراهیم رسی دو تن پیشوایان زیدیه، به طور همزمان یکی در عراق و دیگری در حجاز دو نظام فقهی را ارائه نمودند که به زودی توسط حسن بن یحییٰ نامی در اثری با عنوان *الجامع علیٰ مذهب القاسم و احمد بن عیسیٰ* به شیوه‌ای مقایسه‌ای گرد هم آمدند (نک: عزالدین، ۱۶۶) و پس از او محمد بن منصور مرادی (د ۲۹۰ق) همین شیوهٔ جمع بین دو نظام فقهی را در آثار گستردهٔ خود پی گرفت (برای عناوین، نک: GAS, I/ 563). عواملی چون قرابت میان بخشی از اندیشه‌های زید با ابوحنیفه (بر پایهٔ روایت ابوخالد از زید در *مسند*)، احساس نزدیکی زیدیان نسبت به ابوحنیفه به سبب خدمات او در جریان قیامهای زیدی و نیز بسط و نفوذ روز افزون فقه تدوین یافتهٔ حنفی در بلاد اسلامی، موجب می‌شد تا فقه زیدی در مسیر شکل‌گیری خود از فقه حنفی تأثیری بسیار پذیرد (نیز نک: هد، ۵/ ۴۰۱-۴۰۲).

نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق دورهٔ شکل‌گیری دو مکتب دیرپا در فقه زیدی بوده است: از یک سو امام زیدی هادی الی‌الحق نوادهٔ قاسم رسی و بنیان‌گذار امامت یمن بر پایهٔ فقه قاسمی و بهره‌گیری بیش از پیش از فقه حنفی، فقهی با ثبات را پی ریخت که در انتساب به او فقه هادوی نیز خوانده شده، و جز ویژگیهای محدود، در گستره‌ای وسیع با فقه حنفی هماهنگی داشته است؛ تا آنجا که به اعتقاد ابوطالب هارونی از امامان زیدی، در تمامی مواردی که از هادی فتوایی به نص در دست نیست، رأی او با رأی ابوحنیفه مطابقت دارد (نک: ابوزهره، ۵۰۲-۵۰۳، به نقل از ابوطالب). در بارهٔ ویژگیهای فقه قاسمی - هادوی باید گفت که با وجود دوری قابل ملاحظه از مذهب امامیه، در برخی ویژگیها چون ذکر «حی علیٰ خیر العمل» در اذان و اقامه، گفتن ۵ تکبیر در نماز بر میت و ممنوعیت مسح بر خفین با فقه امامیه همسان بوده، در حالی که در بارهٔ نکاح متعه به عدم مشروعیت آن گراییده است (نک: هادی، ۱/ ۸۴، ۳۴۹، جم؛ ابن مرتضیٰ، ۲/ ۶۹، ۱۹۱، جم).

حرکتی موازی، ولی مختلف با حرکت هادی، از آن ناصر اطروش (د ۳۰۴ق) امام زیدی طبرستان بود که بر پایهٔ فقه زیدی کوفه و نیز منابع نقلی امامیه، نظامی را پی ریخته بود که به فقه ناصری شناخته شده، و با فقه امامی قرابتی چشمگیر داشته است. آراء فقهی او آن اندازه به امامیه نزدیک بوده که سید مرتضیٰ در سراسر کتاب *الناصریات*، به تحلیل آراء او و مقایسهٔ آن با مذهب امامی پرداخته است (نیز نک: نجاشی، ۵۷).

رأی گرایی در کوفه: در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق، گرایش به رأی و

شیوه‌های اجتهادی در مباحث فقهی، به ویژه در کوفه به نحوی شاخص روی به رشد نهاد که از آن پس کوفه به عنوان پایگاهی برای فقه «اصحاب رأی»، شناخته شد. از نخستین شخصیتهای مؤثر در شکل‌گیری مکتب اصحاب رأی در کوفه، باید حماد بن ابی‌سلیمان، برجسته‌ترین شخصیت مکتب ابن‌مسعود در عصر خود را یاد کرد که رجوع اهل دانش بدو کمتر برای شنیدن احادیث و آثار، و عمدتاً برای آگاهی بر رأی او بوده است (نک: ابن‌سعد، ۶/ ۲۳۲؛ نیز ذهبی، ۱/ ۵۹۶). از دیگر عالمان پس از او که به عنوان فقیهانی رأی گرا در کوفه شهرت یافتند، ابن‌شبرمه و ابن‌ابی‌لیلیٰ (ه‌ م‌م) را می‌باید نام برد؛ اما در شکل‌گیری تعالیم اصحاب رأی، شخصیتی که نقشی مؤسس را ایفا نمود و فقه او از تدوین نسبی در اصول نظری برخوردار بود، ابوحنیفه پیشوای حنفیان است.

در گذاری تحلیلی بر شیوه‌های اصحاب رأی و به طور خاص نظام فقهی ابوحنیفه، باید گفت که ابوحنیفه دراحکام تعبدی و سنن نبوی، سختگیری ویژه‌ای داشت و اخبار ضعیف و غیر ثابت ــ در اصطلاح خود ــ را در اثبات سنت نبوی کافی نمی‌دانست. وی در موارد تعارض میان اخبار، سنت غیر ثابت را در برابر سنت ثابت کنار می‌نهاد و اصراری به جمع میان دو روایت نشان نمی‌داد و در رجوع به آراء صحابه، در صورت اختلاف خود را در انتخاب میان اقوال مخیر می‌دید؛ این شیوهٔ نقد و گزینش، اگرچه گونه‌ای اتباع از نصوص بود، اما در ورای خود به طبع، شیوه‌ای درایی و رأیی پنهان را همراه داشت. در بارهٔ اجماع، فقیهان رأی گرای سدهٔ ۲ق به طور کلی و در رأس آنان ابوحنیفه، گرایشی به طرح یک منبع فقهی با عنوان «اجماع» نشان نمی‌دادند و حجیت اتفاق صحابه نیز در فقه ابوحنیفه نه بر پایهٔ اصالت دادن به اتفاق، بلکه بر پایهٔ اصالت دادن به گفتار صحابه است (نک: ه‌ د، ۳۹۳/۵ به بعد). چنانکه ابن ابی لیلیٰ، فقیه دیگر رأی‌گرا (د ۱۴۸ق) نیز فقه خود را پس از کتاب و سنت، بر اساس اتفاق صحابه و مخیر دانستن خود در صورت اختلاف آنان در اجتهاد بنا نهاده بود (نک: قاضی نعمان، ۹۲/۱ـ۹۳). گفتنی است که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق، با گسترش یافتن تمسک به اجماع در فقه اصحاب حدیث، مخالفتهایی از سوی عالمان اهل رأی چون ابویوسف، در برابر تمسک بیش از اندازه به اجماع ابراز گردید (مثلاً نک: ابویوسف، *الرد...*، ۱۱، ۲۱، جم).

در بررسی جایگاه رأی و قیاس در فقه رأی‌گرایان، باید یادآور شد که با وجود شهرت این گروه به کاربرد رأی، عمل به این شیوه‌ها در فقه آنان نامحدود نبوده است. به اجمال باید گفت که مثلاً در فقه ابوحنیفه، احکام تعبدی پیرو نصوص شرعیند و بیشترین زمینه برای کاربرد رأی در آن دسته از احکام شریعت است که به موضوعات روزمره در زندگی بشری مربوط می‌شوند (نک:ه‌ د، ۳۹۳/۵ـ ۳۹۹). استحسان (ه‌ م) به عنوان عدول از قیاس به لحاظ صارفی از خارج که خود جلوه‌ای دیگر از کاربرد رأی فقهی است، در فقه ابوحنیفه در شکلی آغازین دیده می‌شود و عملاً شکل‌گیری این روش با ابویوسف آغاز گشته است.

درمورد ابوحنیفه مهمترین گزارش، گفتاری از سهل بن مزاحم است، مبنی بر اینکه وی در موارد قبح قیاس، به استحسان روی می‌آورده، و در پاره‌ای از مسائل به «تعامل مسلمین» (عُرف) رجوع می‌کرده است (نک: مکی، ۸۲/۱؛ نیز ه‌ د، ۳۹۸/۵ـ ۳۹۹). در بررسی آراء ابوحنیفه نیز در نمونه‌هایی از عمل به استحسان، می‌توان عوامل اصلی مؤثر در عدول وی از قیاس را نکاتی چون ناسازگاری قیاس با روابط متعارف اجتماعی، جریان مرسوم معاملات و ایجاد عُسر و حرج دانست (نک: همان، ۳۹۸/۵). ابوحنیفه افراط در کاربرد قیاس را نکوهش می‌کرد (نک: ابن عدی، ۲۴۷۶/۷) و گاه چنین می‌نماید که چون به کارگیری قیاس عام را در برخی از موارد قبیح می‌شمرد، با تمسک به «اثری»، آن قیاس را تخصیص می‌داد و در آن موارد خاص از قیاس عدول می‌کرد، اثری که شاید به خودی خود نزد او دلیلی ضعیف شمرده می‌شد و انگیزه‌ای درایی او را به پیش کشیدن آن اثر فرامی‌خواند (نک: ابن عربی، ۷۵۵/۲).

در تألیفات قاضی ابویوسف، به عنوان قدیمی‌ترین آثار فقه اهل رأی، عدول از قیاس به اثر بارها دیده می‌شود، روشی که ابویوسف خود نیز آن را استحسان نامیده است (مثلاً نک: *الخراج*، ۱۷۸). در این استحسانات، در جانب مخالف قیاس، اثری یا فتوایی از فقیهی متقدم (مثلاً همان، ۱۸۹) وجود دارد که به‌خودی خود در روش فقهی او پایهٔ مستحکمی برای حکم فقیه نمی‌تواند بود، اما رأی در این میان نقشی انکار ناپذیر دارد که ضعف سندی اثر را جبران می‌نماید. یکی از نتایج فقه استحسانی ابویوسف، قاعدهٔ تغییر پذیری احکام است، بر این پایه که تکالیف شرعی به تغییر زمان و مکان و شرایط، پذیرندهٔ تغییرند. او با تکیه بر اینکه در احکام شرعی دائر مدار عرف، حکم با تغییر عرف می‌تواند تغییر پذیرد، حتیٰ در چنین مواردی صدور حکمی بر خلاف منطوق نص را با تکیه بر علت تشریع جایز شمرده است (برای مثال، نک: همان، ۸۵ ـ۸۶؛ نیز ه‌ د، ۴۴۵/۶ـ۴۴۶؛ نیز نک: محمد بن حسن، ۴۸/۳ـ ۱۶۶، برای استحسان نزد وی).

مدینه، نماد فقه اثرگرا: گرایشی که در منابع کهن اسلامی با عنوان عمومی اصحاب‌حدیث از آن یاد شده است، در مدت یک قرن حضور فعال و تعیین کننده در محافل دینی مسلمانان، طیفهای مختلفی را به خود دیده است که در یک نگرش گذرا، به ویژه می‌توان آن را در دو دورهٔ تاریخی، یعنی در سدهٔ ۲ق در بومهای گوناگون، و در سدهٔ ۳ق با مرکزیت بغداد، دو گرایش متفاوت به شمار آورد؛ این تفاوت تا آنجاست که برخی از نمایندگان دورهٔ متأخر چون ابن‌قتیبه، فقیهان متقدم اصحاب حدیث را در شمار فقیهان اصحاب رأی و در کنار کسانی چون ابوحنیفه طبقه‌بندی نموده‌اند (نک: ابن‌قتیبه، *المعارف*، ۴۹۶ـ ۴۹۹). البته در سدهٔ ۲ق، اگرچه فقیهانی با شیوهٔ حدیث‌گرا در سرزمینهای گوناگون اسلامی حضور داشته‌اند، اما همواره مدینه به عنوان نمادی در گرایشهای سنت‌گرایانه در مقابل گرایشهای کوفیان مطرح بوده است.

سخن در بارهٔ سنت‌گرایی مدنیان و ستیز آنان با اصحاب رأی، خود

بحثی ظریف و پر دامنه است (نک: ه د، اصحاب حدیث، نیز اصحاب رأی)، اما به اجمال باید گفت که فقیهان مدنی در سدهٔ ۲ق، در واقع از اعمال رأی در مسائل غیر منصوص پرهیز جدی نداشته‌اند و سنت‌گرایی آنان بیشتر به نحوهٔ برخورد با مسائل فقهی و چگونگی نقد منابع فتوا باز می‌گشته است. ابن‌شهاب زُهری به عنوان نمایندهٔ گروه مدنی اصحاب اثر در ربع نخست سدهٔ ۲ق، در عبارتی کوتاه در پاسخ پرسشی فرعی در موضوع طهارت، شیوهٔ فقهی خود را به اختصار باز نموده است؛ او با مطرح کردن این روش که هر مسأله‌ای با جست‌وجو در اسانید و روایات قابل دست‌یابی نیست، به «اجتماع مردم» موضوعیت داده، و گونه‌ای خام و آغازین از اندیشهٔ اجماع را به عنوان دلیلی قابل تکیه در مسائل غیر منصوص مطرح کرده است (برای روایت، نک: صنعانی، ۱/۳۳۲). به تعبیر دیگر این همان «سیرهٔ پیشینیان» (ما مضیٰ علیه الناس) است که در فقه اصحاب حدیث به طور عام و در فقه مدنیان به ویژه، به عنوان منبعی اساسی شناخته می‌شده است.

به عنوان جریانی به موازات آموزشهای زهری، باید از محفل ربیعةالرأی یاد کرد که در تاریخ فقه به عنوان نماد فقه رأی گرای مدینه معرفی شده است (مثلاً نک: لیث، ۸۴). اگرچه فقه ربیعه هنوز در قالب پژوهشی تحلیلی مورد بررسی قرار نگرفته است، اما از منابع تاریخی چنین بر می‌آید که او در پاره‌ای از مسائل مورد اختلاف، از سنت پیشین مدنی فاصله گرفته، و با نگرشی حاصل از رأی، به دیدگاهی دیگر گراییده است (مثلاً نک: همانجا؛ نیز ابن سعد، متمم، ۳۲۳-۳۲۴). با وجود اختلاف در شیوه، مقایسهٔ فتاوای بر جای مانده از ربیعه نشان دهندهٔ قرابت بسیار میان فقه ربیعه و سنت فقیهان مدنی است و حلقهٔ فقیهان رأی گرای مدینه، هرگز همچون ابوحنیفه، از حلقه‌های اصحاب حدیث منفصل نگشته است. در نسلی جوان‌تر، فقیهانی چون یحیی بن سعید انصاری، اگرچه به حلقهٔ رأی گرایان مدینه تعلق داشتند(نک: لیث، همانجا)، اما در عین حال همچون شخص ربیعه، منتقل کنندگان میراث فقهی مدینه به مالک، برجسته‌ترین نمایندهٔ فقه حدیث‌گرای مدینه و پیشوای مالکیان نیز بوده‌اند (برای بازتابی از رأی محدود در فقه مالک، مثلاً نک: مالک، ۵۲۳).

در تحلیلی عمومی بر ویژگیهای فقه مالک به عنوان تنها مجموعهٔ پایدار از فقه حدیث‌گرای مدینه و نماد این گرایش در تاریخ فقه، باید یادآور شد که وی در برخورد با ظواهر کتاب، پای‌بندی بسیار نشان داده، و با وجود گرایش به احادیث و آثار، در پذیرش حدیث و اثری که معارض با ظاهر کتاب بوده باشد، سختگیری نشان داده است. در مقام مقایسه جالب توجه است که اصرار مالک بر این شیوه بیش از ابوحنیفه بوده که به بدبینی نسبت به بسیاری از آثار شهرت داشته است و نمونهٔ آن حکم بر وفق عموم ظاهری آیات «صَیْدُ الْبَحْرِ» (مائده/۵/۹۶) و «قُلْ لَا أَجِدُ...» (انعام/۶/۱۴۵) در بارهٔ گوشتهای خوراکی است (نک: ابن‌رشد، ۱/۴۶۷ به بعد؛ ابن هبیره، ۲/۴۵۵- ۴۵۸). در برخورد عمومی با اخبار، کتاب موطأ تا اندازه‌ای روشن کنندهٔ گرایشهای اصلی مالک می‌تواند بود؛ در واقع اگر از نمونه‌هایی انگشت‌شمار صرف نظر شود، اسانید به دست داده شده در این اثر عموماً اسانیدی مدنی است و این نشان می‌دهد که تا چه حد منابع نقلی فقه مالک بر مدار سنت بومی مدنی بوده است؛ چنانکه استناد به مرسلات فقیهان متقدم مدینه نیز در موطأ بسیار دیده می‌شود (مثلاً ص۷). اگرچه مالک خود محدثی توانا بود، اما ثبت شماری محدود از احادیث در موطأ، نشان از سختگیری او در گزینش حدیث دارد.

در سراسر موطأ، افزون بر آراء صحابه، فتاوی و سیرهٔ فقیهان مدینه از تابعان نیز گنجانیده شده است و با مقایسهٔ آنها با فتاوای منقول از مالک، چنین می‌نماید که آراء تابعان، به ویژه سعید بن مسیب، زهری و عروة بن زبیر، اگر در نگرش نظری مالک حجت شناخته نمی‌شد، دست کم، نقش مؤثری در شکل‌گیری فقه او ایفا کرده است. آنچه را مالک «بلاغ» از پیشینیان می‌خوانده، و به کرات در موارد نبودِ دلیلی از کتاب و سنت، بدان روی آورده است (مثلاً ص۵۶)، تعبیری مجمل از آراء صحابه و تابعان می‌تواند تلقی گردد. سرانجام، در مبانی فقهی مالک، باید به «سنت» و «سیره» اهل مدینه اشاره کرد که در سراسر مباحث فقهی مالک، ملجأ نهایی او در استناد نقلی است؛ او نه تنها برای سیرهٔ فقیهان و اهل علم، بلکه برای سیرهٔ عامهٔ مدنیان نیز اصالت و موضوعیت قائل است (نک: ص۸، ۵۶، جم) و کوتاه سخن آنکه فقه مالک در ادلهٔ نقلی اصالتی ویژه به بوم مدینه داده‌است.

نگرشی عمومی بر فقه اثرگرا در سدهٔ ۲ ق: غالب فقیهان امصار در سدهٔ ۲ق، اگرچه بعضی چون ابن‌جریج و عثمان بتی، اهل اعمال رأی نیز بوده‌اند، اما در مجموع به عنوان شخصیتهایی متعلق به طیفهای اصحاب حدیث شناخته شده‌اند. اگرچه شمار این فقیهان بسیار، و در بلاد اسلامی پراکنده بوده‌اند، اما در میان آنان، کسانی که در تاریخ فقه، نقشی مؤثر برجای نهاده، و مذهب ایشان از دوامی نسبی برخوردار گشته باشد، پرشمار نیستند. از این محدود فقیهان، ابو عمرو اوزاعی (د ۱۵۷ق)، فقیه و محدث برجستهٔ شامی شایستهٔ ذکر است که از مشایخ بومهای گوناگون شام، حجاز، عراق، مصر و یمامه بهره گرفته بوده است (نک: ابن‌عساکر، ۱۰/۶۶ به بعد).

مطالعهٔ قطعات بازمانده از اوزاعی نشان می‌دهد که شیوهٔ فقهی او در کلیات تا حد زیادی به شیوهٔ مالک نزدیک بوده، و در کنار استنادات او به کتاب و سنت نبوی، تکیه بر سیره و سنت جاریهٔ مسلمانان به عنوان کاشفی از سنت نبوی در استدلالات او به کثرت دیده می‌شود، با این تفاوت که در فقه اوزاعی نشانی از تکیهٔ خاص بر سیرهٔ اهل مدینه یا بوم خاص دیگری دیده نشده است (برای موارد، نک: ابویوسف، *الرد*، ۵، ۱۷، جم). وی همچنین به اجماع توجهی ویژه نشان داده، و بارها به اجتماع و اتفاق اهل علم بر حکمی تمسک کرده است (مثلاً نک: همان، ۲۳). اگرچه اوزاعی از فقیهان اصحاب حدیث شمرده می‌شود (مثلاً نک: ابن ندیم، ۲۸۴)، اما برای او نیز همچون جمعی دیگر از فقهای حدیث‌گرای سدهٔ ۲ق، رأی و قیاس در سطحی نسبتاً محدود پذیرفتنی بود (مثلاً نک:

ابن‌قتیبه، *المعارف*، ۴۹۶-۴۹۷). کاربرد استحسان به شکل آغازین و نامدون نیز در فقه اوزاعی نمونه‌هایی دارد؛ چنانکه مثلاً در بحث دربارهٔ «جاریهٔ مغنّیه» سخن از بطلان بیع آورده، و سپس تصریح کرده که «این [حکم بر پایهٔ] استحسان است و قیاس صحت را اقتضا دارد» (نک: سبکی، ۱۹۱/۳).

شخصیت نامبردار دیگر در شمار فقیهان پر تأثیر، سفیان ثوری (د ۱۶۱ق)، فقیه بی‌رقیب کوفه به روزگار حیات خود بوده است. سفیان با وجود حدیث‌گرایی از رأی فقهی به دور نبوده، و کتاب *الجامع فی الرأی* او که در بردارندهٔ آراء و نظریات فقهی وی بوده، تا مدتها رواج داشته است (نک: ابوالعرب، ۱۲۷، ۲۲۰). اگرچه سفیان، ابوحنیفه را به سبب قول به رأی به نقد می‌گرفته (نک: بسوی، ۲۱/۳)، و با روشهای فقاهی او مخالفت می‌ورزیده (نک: خطیب، ۴۰۶/۱۳)، اما خود نیز همانند دیگر معاصران، چندان از عمل به رأی پرهیز نداشته است (نک:ابن‌قتیبه، همان، ۴۹۷). سفیان فقیهان رأی‌گرایی چون ابن‌ابی‌لیلیٰ و ابن‌شبرمه را برجسته‌ترین فقیهان کوفه شمرده (نک: ترمذی، ۲۱۴/۴)، و بدین‌ترتیب، موضع مثبت خود نسبت به رأی معتدل را آشکار کرده است. مقایسه‌ای آماری میان فتاوای او با ابوحنیفه نیز نشان می‌دهد که آراء فقهی این دو در عمل بسیار به یکدیگر نزدیک بوده (نک: هـ د، ۳۱۳/۵)، و این نزدیکی بیش از همه به سبب پشتوانهٔ نقلی مشترک آنان در سنت بومی کوفه بوده است.

شافعی، اصول‌گرایی و تضییق دایرهٔ سنت: شخصیت فقهی شافعی را بر خلاف غالب فقیهان سدهٔ ۲ ق، نباید شخصیتی بومی تلقی کرد؛ چه او مراحل تحصیل خود را در بومهای گوناگون مکه، مدینه، یمن و عراق گذرانیده است و بازتاب برخورد تعالیم بومها در آثار او دیده می‌شود. او در سفر دوم خود به عراق نخستین بار یک نظام مدون و روشمند فقهی را عرضه کرد که در کلیت با موازین سنتی اصحاب حدیث قابل انطباق بود و هم در این برهه بود که نسخهٔ آغازین کتاب *الرسالة* در علم اصول را تألیف کرد و بعدها در مصر آن را به شکل نهایی خود درآورد (نک: نووی، ۱(۱)/۴۶ به بعد).

در مقایسه میان روشهای پیشینیان چون ابوحنیفه و مالک با شافعی، تکیه بر حدیث به عنوان آیینهٔ سنت، در نظام فقهی شافعی به عنوان محووری اساسی توجه را به خود جلب می‌کند و این تکیه تا حدی است که با محدود کردن مراجعهٔ مستقیم به کتاب، فقه شافعی را به عنوان فقهی «حدیث مدار» مطرح می‌سازد. در برخورد با کتاب الله، شافعی عموم ظاهری قرآن کریم را در مقابل تخصیصهای وارد شده در سنت قابل تمسک نمی‌شمرد و مخصصات سنت را دلیلی بر ارادهٔ خاص از عبارت عام کتاب می‌دانست (نک: *الرسالة*، ۵۶ به بعد)؛ این اندیشهٔ شافعی که سنت نبوی را مفسر ظواهر کتاب می‌شمرد، در عمل تمسک به ظواهر کتاب را نسبت به کاربرد احادیث محدود کرده است. حتیٰ فراتر از مسألهٔ تخصیص، گاه در نمونه‌هایی چون آیهٔ تسمیه (انعام/ ۱۲۱/۶) شافعی با تمسک به حدیث نبوی و بهره‌گیری از تأویلات زبانی، معنای ظاهری را ترک کرده، به جواز ترک عمدی تسمیه بر ذبح حکم کرده است (نک: *الام*، ۲۳۴/۲).

از آنجا که فقه شافعی از نظر منابع روایی، از صورت تک‌بومی خارج شده بود، مسألهٔ احادیث متعارض یا به اصطلاح «اختلاف الحدیث» (هـ م)، در فقه شافعی جایگاهی پراهمیت یافته است؛ وی که بسیار سعی در جمع میان احادیث به کار برده، شیوه‌های برخورد با مسأله و رفع تعارض را به اختصار در *الرسالة*، و به تفصیل در *اختلاف الحدیث* تبیین کرده است. در برخورد با آثار صحابه و تابعین، شافعی با ارائهٔ تعریفی مُضَیَّق از سنت، تنها احادیث مرفوع را نمایندهٔ سنت شمرده، و به شیوهٔ فقیهان پیشین چون مالک و اوزاعی در تقلید صحابه و گاه ترجیح نهادن اقوال منقول از آنان بر احادیث مرفوع تاخته، و سیرهٔ شیخین را نیز در این باب مستثنیٰ ندانسته است (برای تفصیل موارد، نک: شافعی، «اختلاف مالک...»، نیز «سیر الاوزاعی»، جم). در بارهٔ اجماع نیز، شافعی بر پایهٔ همان ویژگی غیر بومی بودن فقهش، اجماع بومی مورد تمسک مدنیان را نامعتبر می‌داشت و «اجماع تمامی امت» را به عنوان دلیلی شرعی قابل استناد می‌دانست (*الرسالة*، ۴۰۳، ۴۷۱-۴۷۶). وی اگرچه بر آن بود که اجماع هرگز بر خلاف سنت نبوی محقق نمی‌گردد (همان، ۵۳۴ - ۵۳۵)، اما گاه اجماع را در تخصیص حدیثی فقهی، یا منصرف کردن دلالت آن از مفهوم ظاهری به مفهوم «مؤول» حجت شمرده است (نک: همان، ۳۲۲، *الام*، ۱۹۴/۷).

در مورد برخورد شافعی با اجتهاد و قیاس باید یادآور شد که او ضمن تأکید بر حجیت قیاس، هر گونه رأی فقهی و رأی قیاس را مردود می‌دانست و اجتهاد مشروع را عملاً مترادف قیاس می‌انگاشت (نک: *الرسالة*، ۴۷۷)؛ در نگرشی بر نظریهٔ فقهی شافعی، قیاس در میان ادله نازل‌ترین رتبه را داراست و حجیت آن تنها محدود به موارد ضرورت و فقدان نص است (نک: همان، ۴۷۶ به بعد)، اما در کاربرد عملی، شافعی به همان اندازه در عمل به قیاس شهرت یافت که ابوحنیفه به رأی‌گرایی شهرت داشت (مثلاًنک: ابن‌ندیم، ۲۹۵؛ نیز قس: ابوهلال، ۶۱). در بارهٔ استحسان، او با این تلقی که ترک قیاس مبنایی جز پسند شخصی ندارد، این شیوه را به شدت مورد حمله قرار داده (نک: *الام*، ۲۷۰/۷-۲۷۷، *الرسالة*، ۵۰۲-۵۰۸؛ نیز ابن ندیم، ۲۶۴)، و این تعبیر از او شهرت یافته است که « هر آن کس استحسان کند، در واقع تشریع کرده است» (نک: غزالی، ۲۷۴/۱).

اصحاب حدیث متأخر، بازگشتی به نظام گریزی: با مرکزیت یافتن بغداد از میانهٔ سدهٔ ۳ق، این شهر به زودی به کانونی برای برخورد مکاتب گوناگون مبدل شد که خود زمینه‌ای برای پای‌گیری مکاتب نوین و غیر بومی بود. در نیمهٔ دوم همان سده، فقیهانی برجسته با گرایشهای مختلف از مراکز علمی عراق، حجاز، شام و ایران در بغداد گرد هم آمده بودند و در زمرهٔ آنان کسانی از برجسته‌ترین اصحاب ابوحنیفه، مالک و دیگر فقیهان حضور داشتند که امکان برخوردهای نزدیک علمی میان آنان، زمینه را برای شکل‌گیری حرکتهای جدید در علم فقه مهیا می‌ساخت.

کوشش گستردهٔ اصحاب رأی در جهت تدوین اولیهٔ فقه و نظام بخشیدن به روشهای اجتهادی، در طول نیم سده، موجب شده بود تا آنان، به خصوص در محیط عراق در موضع قدرت قرار گیرند و حتیٰ پیروان مکتب اصحاب حدیث نیز برای فراگیری فقه مدون و اجتهادی به محافل آنان روی آورند (نک: هـ د، ۷۲۵/۶). در اواخر سدهٔ ۲ق، با ظهور شافعی به عنوان فقیهی حدیث گرا که فقهی نظام یافته و مبتنی بر اصول را عرضه می‌کرد، جریان امور تا حدی به سود اصحاب حدیث دگرگون شد و دایرهٔ نفوذ اصحاب رأی به تدریج محدودتر گردید. این سرآغازی بود تا گروهی از فقیهان جوان عراقی و ایرانی چون احمد بن حنبل، اسحاق بن راهویه، کرابیسی و ابوثور که در عین اهتمام بر حدیث، به تعالیم فقهی اصحاب رأی به دیدهٔ اعتبار می‌نگریستند، پس از مطرح شدن تعالیم اصولی شافعی در بغداد، از محافل اصحاب رأی به کلی روی بر تابند (نک: بیهقی، ۲۲۱/۱ به بعد)، اما این بدان معنا نبود که این فقیهان بر شیوه‌های فقهی شافعی پایدار مانده باشند. نقش شافعی در تحول فقه اصحاب حدیث از شیوه‌های سدهٔ ۲ق به شیوه‌های اصول ستیز و گریزان از نظام یافتگی فقه، همانند شیوهٔ فقهی احمد بن حنبل، بیشتر نقشی هشدار دهنده بوده است و این گرایشهای فقهی به هیچ روی نمی‌توانند ادامهٔ مستقیم تعالیم شافعی تلقی گردند.

در مقام تحلیل روشهای فقهی این گروه، نخست در بارهٔ احمد باید گفت، او که محدثی پرروایت بود، با برخورداری از چنین پشتوانهٔ نقلی و گریز از کاربرد وسیع رأی، بر پیروی بیشینه از آثار و ترک قیاس و رأی ــ جز در موارد ضرورت ــ پای می‌فشرد و این برخورد او با پرهیز از طرح مسائل تقدیری نیز همراه بود. در نگرشی گذرا، شیوهٔ احمد در فقه آن بود که حکم مسأله را در ادلهٔ نقلی، اعم از کتاب، سنت نبوی و اقوال صحابه بیابد و آنگاه که مدلول احادیث یا آراء صحابه مختلف بوده باشد، یا پیشینهٔ حکم به اقوال تابعین بازگردد، به ترجیح و اختیار در میان رسیده‌ها می‌پرداخت. اگرچه احمد به روزگاری تعلق داشت که انتظار می‌رود آراء او به صورت مدون نگاشته شده باشد، اما وی اصولاً با تألیف چنین آثاری موافق نبوده، نه خود دست به نوشتن آثار فقهی و اصولی زده، نه شاگردان را وانهاده تا بر پایهٔ تعالیم او به تدوین چنین آثاری زیر نظر استاد، دست یازند (نک: هـ د، ۷۲۶/۶). در سخن از سنت نبوی، اگرچه مذهب احمد مقتضی بیشترین تکیه بر احادیث منقول از پیامبر(ص) بوده است، اما در مقام استناد به طبقه‌بندی احادیث از حیث قوت پرداخته، بر آن بود که احادیث «منکر» را باید به کنار نهاد و تنها احادیث «معروف» را صادر شده از پیامبر اسلام(ص) تلقی کرد. او در برخورد با اجماع، از نقادان جدی به شمار می‌رفت و بسیاری از موارد ادعا شدهٔ اجماع را ادعایی کذب و به دور از احتیاط می‌شمرد (نک: همان، ۷۲۸/۶-۷۲۹).

بدون تردید در مقایسه با فقیهان اصحاب رأی، شیوه‌های اجتهادی در فقه احمد کاربردی محدودتر داشت، اما این به معنای نفی کامل این شیوه‌ها از طرف احمد نیست. برخی از فتاوای مبتنی بر قیاس در فقه احمد را شاید بتوان به گونه‌ای جست و جوی قول احوط در موافقت با قیاس دانست (نک: همان، ۷۳۰/۶).

شایان ذکر است که فقه احمد در بدو پیدایی، نظریات و آراء عالمی از اصحاب حدیث با گرایشهای رأی‌ستیزانهٔ سدهٔ ۳ق بوده، و شخصیتی چون ابراهیم حربی، او را تا آن اندازه نمایندهٔ فقه اصحاب حدیث می‌شمرده که از تعبیر «قول اصحاب الحدیث»، در بادی امر چیزی جز قول احمد را منظور نداشته است (نک: ابن ابی یعلیٰ، ۹۲/۱). با وجود این، ویژگیهای فقه احمد را نمی‌توان در بارهٔ همگی فقیهان اصحاب حدیث در سدهٔ ۳ق تعمیم داد. به عنوان نمونه در گذاری کوتاه بر فقه ابوثور (د ۲۴۰ق)، فقیه بغدادی که مذهب او تا مدتها دوام داشته، و از پیروانی برخوردار بوده است، باید گفت که او درس عالمانی برجسته از دو طیف حدیث‌گرا و رأی گرا را درک کرده بود و در فقه، گرایشی میانه داشت که البته نباید از این اعتدال همواره موافقت جمهور را انتظار داشت؛ چه، وی در روش فقهی خود، در برخورد با کتاب الله، بر خلاف استادش شافعی شیوه‌ای نزدیک به ظاهریان در تکیه بر ظواهر کتاب اتخاذ کرد و بر همین پایه در پاره‌ای از مسائل، آرائی شاذ ابراز می‌کرد (مثلاً نک: مروزی، ۱۵۴-۱۵۵)؛ برخی از آراء ویژهٔ او را نیز باید نتیجهٔ پیروی از احادیثی دانست که دیگر فقیهان بدانها عمل نکرده، و احادیث معارض را ترجیح نهاده‌اند (نک: هـ د، ۲۸۹/۵). در کلیت، فقه او منزلتی میان فقه روایی و فقه رأی گراست (نک: خطیب، ۶۵/۶)، تا آنجا که حتیٰ ابوحاتم رازی او را از نظر گرایش به رأی تخطئه کرده است (نک: ذهبی، ۲۹/۱).

همچنین باید از ابوعبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق)، فقیه برجستهٔ اصحاب حدیث یاد کرد که در آثار متعدد خود، شیوه‌ای بر پایهٔ سنت اصحاب حدیث پیشین، اما با ترکیب و چهره‌ای منتظم عرضه داشته است. از آنچه ابوعبید از روش معمول خود در استنباط احکام باز نموده است، چنین برمی‌آید که وی پس از پیروی نصوص (کتاب و سنت)، موافقت با رأی مشهور را اصل قرار می‌داد و عمل به قیاس را نیز جایز نمی‌شمرد؛ او حتیٰ در برخورد با حدیث نیز، گاه خبری را که با قول مشهور فقها ناسازگار بود، نمی‌پذیرفت (نک: ابوعبید، *الناسخ*...، ۸۶-۸۷، *الاموال*، ۴۳۴-۴۳۵، جم). ابوعبید اجماع نسبتاً صعب الوصول شافعی را (نک: شافعی، *الرسالة*، ۵۳۴-۵۳۵) نیز با «شهرت فتوایی» جایگزین ساخته، و حتیٰ «شهرت فتوایی» را در نقد اخبار و تراجیح به کار می‌گرفته است؛ روشی که ریشهٔ آن را می‌توان در شیوه‌های کهن فقهی جست‌وجو کرد.

متکلمان و اندیشه‌های فقهی: متکلمان متقدم معتزله، در سده‌های ۲ و ۳ق در کنار آموزشهای کلامی، دانش فقه را از نظر دور نداشته، و در بررسیهای خود شیوه‌های استدلال فقهی و مبانی اصولی فقه را نیز به بحث نهاده‌اند. به عنوان نخستین اظهار نظرهای متکلمانه در بارهٔ مبانی استدلال فقهی باید به نقلی کوتاه، اما پر اهمیت از زبان واصل بن عطا اشاره کرد که بر پایهٔ آن، فقیه می‌باید در صورت فقدان دلیلی از کتاب و

«خبری که حجت باشد» (خبر جاء مجيء الحجة)، راه «عقل سلیم» را در پیش گیرد (نک: قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، ۲۳۴). اگرچه به دست آوردن مفهومی روشن از شیوۀ عقل سلیم در این عبارت مجمل، دشوار می‌نماید، اما با مقایسۀ این عبارت واصل با روایات پر رواج در عصر او، می‌توان تعبیر عقل سلیم را جایگزینی برای تعبیر «اجتهاد الرأی» در روایات مورد نظر دانست که ظاهراً واصل به تعمد و به منظور گریز از پذیرش مشروعیت رأی، تعبیر منصوص را به عبارتی موافق‌تر با اندیشۀ عقل‌گرای خود بدل کرده است.

از متکلمان معتزلی در نسلهای بعد، نظریۀ ابراهیم نظام در بارۀ منابع استدلال فقهی قابل تأمل است که می‌توان آن را ادامۀ اندیشۀ واصل به شمار آورد. نظام ادلۀ [نقلی] فقه را عبارت از کتاب و «خبرِ قاطعِ عذر» می‌دانست (نک: ابن قبه، ۱۲۰) و بر آن بود که همۀ اشیاء در حکم اطلاق عقلیند، جز در مواردی که حکمی در خبر قاطع عذر به ثبوت رسیده باشد (نک: همو، ۱۲۲)؛ اندیشه‌ای که اساس شکل‌گیری اصل برائت در دوره‌های بعدی علم اصول بوده است. نظام در بارۀ اجماع که در آن دوره به عنوان دلیل نقلی ثالث تثبیت می‌شد، موضعی مخالف داشت؛ او در کتاب *النکت* خود، مبانی مورد استناد قائلین به حجیت اجماع، به ویژه «عدم اجتماع امت بر خطا» را به نقد گرفته، و حجیت اجماع را مورد بحث قرار داده است (نیز نک: ابن قتیبه، *تأویل*...، ۱۸)، اما شاید دقیق‌ترین نقل دربارۀ دیدگاه نظام، سخن ابن‌راوندی بوده باشد که می‌گوید نظام معتقد بود که امت پیامبر(ص) ممکن است از جهت رأی و قیاس بر گمراهی اجتماع نمایند و نه از جهت «تنقل عن الحواس» (یعنی اخبار از واقع) (نک: خیاط، ۵۱؛ نیز برای تأیید آن، قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۲۹۸). نظیر همین برخورد با اجماع، در نسل بعد، در نظام فکری جعفر بن مبشر (د ۲۳۴ق) نیز دیده می‌شود که در واقع به عنوان نظریه‌پرداز یک نظام فقهی مدوّن در میان معتزله شناخته می‌شود (نک: خیاط، ۸۲؛ ابن‌ندیم، ۲۰۸؛ شهرستانی، ۱/۶۰).

به عنوان یک تحلیل تاریخی باید گفت که معتزلیان تا میانۀ سدۀ ۳ق/۹م، با وجود گرایش عقلی خود در مسائل کلامی، در نظام فقهی بسیار «نص‌گرا» بودند و در آثار متعدد خود اصحاب رأی و قیاس را مورد حمله قرار می‌دادند (نک: ه د، ۶/ ۶۰۱). روش عمومی متقدمان معتزله که در آن روزگار به «استخراج» شهرت یافته بود، عبارت از آن بود که ادلۀ فقهی و منابع الزام‌آور شرعی را در کتاب و خبرِ «قاطع عذر» محدود کرده، در دیگر مسائل، بدون روی آوردن به شیوه‌هایی چون عمل به اخبار غیر ثابت، اجماع، یا رأی و قیاس، شرع را در آن باره ساکت شمرده، بر پایۀ دلیل عقل به مفهومی خاص، به اصل کلی اطلاق تمسک می‌کردند. از اختلاف روشهای جزئی میان نظام و جعفر ابن مبشر می‌توان به روش آنان در قیاس منصوص العله اشاره کرد؛ جعفر نص بر علت حکم را موجب تعبد به قیاس نمی‌انگاشت، برخلاف نظام که به چنین قیاسی متعبد بود (نک: ابوالحسین بصری، ۲/۷۵۳).

اما نیمۀ دوم سدۀ ۳ ق، شاهد تحولی بنیادین در نظام فقهی معتزلیان بود: تحولی که شذوذ پیشین در فقه اعتزالی را از اذهان می‌زدود و مواضع اصولی معتزلی را تا حد زیادی به مذاهب متداول فقهی نزدیک می‌ساخت. در این دوره ابوالحسین خیاط، از سران معتزلۀ بغداد سعی داشت تا به گونه‌ای نمادین، شیوۀ فقهی نظام و جعفر را با مواضع جدید معتزله التیام بخشد (نک: خیاط، ۸۹، جم). در مکتب بصره، ابوعلی جبایی حجیت اجماع و قیاس را پذیرا شد و در عین اینکه یک فقیه مستقل معتزلی بود، دربارۀ ادلۀ اربعۀ کتاب، سنت، اجماع و قیاس، با فقیهان شافعی و حنفی اختلاف بسیاری نداشت (نک: ابوالحسین بصری، ۲/ ۴۶۷ـ۴۶۸، ۵۳۳، جم؛ نیز ناشئ اکبر، ۱۰۷). در ادامۀ این روند، شیوۀ مستقل فقه معتزلی منقرض گشت و به تدریج متکلمان متأخر به مذاهب فقهی معمول، چون حنفی و شافعی روی نهادند.

در میان متکلمان قائل به ارجاء که از نظر تعالیم عدل‌گرایانه به معتزله منتسب بوده‌اند، دیدگاهی ویژه نسبت به ادلۀ فقهی دیده می‌شود. در رأس اینان باید از بشر مریسی یاد کرد که در تبیین ادلۀ فقه، در کنار کتاب و سنت، بر حجیت اجماع تأکیدی ویژه داشته است (نک: دارمی، *الرد علی بشر المریسی*، ۱۴۴، *الرد علی الجهمیة*، ۹۳). اینکه اساس تفکر ارجاء چگونه می‌تواند با طرح «حجیت اجماع» در تلازم بوده باشد، امری درخور تأمل است، اما شواهد تاریخی حکایت از آن دارد که مرجیان عدل‌گرا از مدافعان سرسخت حجیت اجماع و صاحبان نظریاتی ویژه در بارۀ ماهیت آن بوده‌اند. بشر مریسی که خود در فقه، چارچوب کلی فقه حنفی را پذیرفته، و همچون اسلاف حنفی خود بر حجیت قیاس باوری استوار داشته، به نحوی قیاس را بر پایۀ اجماع نهاده است؛ چنانکه از او نقل شده است که «قیاس (فرع) بر اصل» را تنها در صورتی ممکن می‌دانست که امت بر «تعلیل» آن اجماع کرده باشند (نک: ابوالحسین بصری، ۲/۷۶۱). برپایۀ روایتی منقول از احمد ابن حنبل، بشر مریسی در کنار ابوبکر اصم، متکلم معتزلی معاصرش ــ که افکار وی کاملاً مورد تأیید عامۀ معتزلیان نبود ــ اصلی‌ترین پردازندگان نظریۀ اجماع در تاریخ فقه بوده‌اند (نک: ابن حزم، ۴/۵۷۳ـ۵۷۴). در جناحی دیگر از معتزلیان مرجی، ابوعمران مُویس بن عمران با این باور در بارۀ تکالیف شرعی که تفاوت نیست بین اینکه خداوند خود حکمی را بیان فرماید، یا با علم به اینکه عالمان امت جز آنچه مصلحت است، بر نمی‌گزینند، حکم را به اختیار آنان تفویض کند، به نحوی دیگر موضوعیت اجماع را مطرح کرده است (نک: قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، ۲۷۹؛ سید مرتضی، ۲/۱۷۴ـ۱۸۵). این نگرش به مسألۀ اجماع، شاید صریح‌ترین نظریۀ کهن دربارۀ اجماع است که آن را به عنوان یک «مرجع قانونگذاری»، و نه طریقی برای دست‌یابی به حکمی از پیش تعیین شده، شناسانیده است.

پیدایی فقه ظاهری: بنیان‌گذار این مکتب فقهی، داوود اصفهانی است که اصلی ایرانی داشت و در کوفه زاده شده بود. وی برای تحصیل به‌بصره، بغداد و نیشابور سفر کرد و سرانجام، در بغداد ساکن شد. پدرش پیرو مذهب حنفی بود و خود نخست به مذهب شافعی گرایید، اما در پی

تحولی در اندیشه، آن مذهب را وانهاد و خود شیوه‌ای خاص در فقه بنیان نهاد (نک: خطیب، ۳۶۹/۸ به بعد). اگرچه در منابع کهن اشاراتی روشن به رابطهٔ میان شیوهٔ فقهی داوود و تعالیم معتزله دیده نمی‌شود، اما از یک سو مقایسهٔ افکار داوود با متقدمان معتزله در اصول فقهی، و از سوی دیگر معتزلی اعتقاد بودن برخی از پیروان داوود چون قاضی ابوالفرج فامی (دربارهٔ او، نک: ابواسحاق، *طبقات...*، ۱۷۸ـ ۱۷۹)، بازگرداندن برخی ریشه‌های فقه ظاهری داوود به فقه ظاهری معتزله را قابل تأمل می‌سازد و دور نیست که این نزدیکی حاصل آشنایی مستقیم داوود با تعالیم این مکتب در محیط بصره و بغداد بوده باشد. آنچه گرایشهای داوود را به معتزلهٔ متقدم نزدیک می‌سازد، تنها جهت‌گیری او در ستیز با قیاس و رأی نیست و مواضع او در مباحثی چون نقد حجیت اجماع، حجیت خبر واحد و نفی تقلید نیز با تعالیم معتزله قرابتی چشمگیر دارد.

با وجود آنکه ابن‌ندیم (ص ۲۷۱ـ۲۷۲) عناوین بیش از ۱۵۰ اثر از تألیفات داوود را آورده است، اما اکنون نشانی از هیچ‌یک از این آثار در دست نیست و تنها راه مطالعه در بارهٔ روش فقهی داوود، نقد و تحلیل آراء گستردهٔ ثبت شده در آثار دیگران است. به عنوان گذاری بر موضوع، باید یادآور شد که داوود در برخورد با آیهٔ امر به نکاح (نساء/۳/۴) امر را بر وجوب حمل کرده، و برخلاف جمیع فقیهان، حکم به وجوب نکاح داده است (نک: طوسی، *الخلاف*، ۲۰۳/۲). ظاهرگرایی داوود در برخورد با حدیث نیز به همان‌گونه او را به سمت شذوذ سوق داده، و موجب گردیده است تا مثلاً با تکیه بر ظاهر امر در حدیث «اذا احیل علیٰ احدکم... فلیحتل»، رضای محتال را در صحت حواله شرط نداند (همان، ۷۷/۲). از ویژگیهای فقه داوود تکیه بر محدودهٔ منصوص و پرهیز از قیاس و الحاق موارد نامنصوص بود و به عنوان قاعده‌ای در موارد غیر منصوص و مسکوت عنه، اصل را بر عدم تشریع حکمی شرعی ــ اعم از حرمت یا وجوب ــ می‌نهاد و به حلیت یا عدم وجوب می‌گرایید (برای نمونه، نک: همان، ۱۱/۲). شیوه‌ای که با رجوع به عقل و اجرای اصل عدم تشریع در فقه متقدم معتزلی هماهنگی داشت. داوود اجماع فقیهان را به عنوان دلیلی فقهی نمی‌پذیرفت و تنها «اجماع صحابه» را به شرطی حجت می‌دانست که کاشف از نص شرعی، و نه بر پایهٔ رأی و قیاس بوده باشد (نک: ابن‌حزم، ۳۷۲/۴، ۵۲۵).

بر پایهٔ گزارش ابوالطیب طبری و تأیید منابع متنوع، در میانهٔ سدهٔ ۳ق/۹م، داوود اصفهانی، نظریه پرداز روشی بود که در منابع اصولی سده‌های بعد «استصحاب‌الحال» نامیده شده، و در واقع نخستین مرحلهٔ شکل‌گیری اندیشهٔ اصولیِ «استصحاب» بوده است (نک: سبکی، ۱۶۹/۳ـ۱۷۰، به نقل از ابوالطیب؛ نیز ابوالحسین بصری، ۸۸۴/۲؛ ابن‌حزم، ۵/۵ به بعد؛ ابواسحاق، *التبصرة...*، ۵۲۶).

مآخذ: ابن ابی یعلیٰ، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن بابویه، محمد، *علل الشرائع*، نجف، ۱۳۸۵ق؛ ابن حزم، علی، *الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن رشد، محمد، *بدایة المجتهد*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش ادوارد زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴ـ ۱۹۱۵م؛ همان، قسم متمم در تابعین مدینه، به‌کوشش زیاد محمدمنصور، مدینه، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابن عربی، محمد، *احکام القرآن*، به‌کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن‌عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن قبه، محمد، «نقض الاشهاد»، ضمن *کمال‌الدین* ابن بابویه، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، به‌کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ همو، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن مرتضیٰ، احمد، *البحر الزخار*، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۵م؛ ابن‌مقفع، عبدالله، «رسالة فی الصحابة»، *آثار ابن المقفع*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هبیره، یحییٰ، *الافصاح*، به‌کوشش محمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التبصرة فی اصول الفقه*، به کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ ابوالحسین بصری، محمد، *المعتمد فی اصول الفقه*، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابوزهره، محمد، *الامام زید*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابوعبید قاسم، *الاموال*، به کوشش عبدالامیر علی مهنا، بیروت، ۱۹۸۸م؛ همو، *الناسخ و المنسوخ*، به کوشش برتن، کمبریج، ۱۹۸۷م؛ ابوالعرب، محمد، *طبقات علماء افریقیة و تونس*، به کوشش علی شابی و نعیم حسن یافی، تونس، ۱۹۸۵م؛ ابوهلال عسکری، *الفروق اللغویة*، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، *الرد علیٰ سیر الاوزاعی*، به کوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، قم، ۱۳۷۱ق؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵ـ ۱۹۷۶م؛ بیهقی، احمد، *مناقب الشافعی*، به‌کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۹۷۰م؛ پاکتچی، احمد، «گرایشهای فقه امامیه در سدهٔ دوم و سوم هجری»، *نامهٔ فرهنگستان علوم*، ۱۳۷۵ش، شم ۴؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م به بعد؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ دارمی، عثمان، *الرد علیٰ بشر المریسی*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، دار الکتب العلمیه؛ همو، *الرد علی الجهمیة*، به کوشش یوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سبکی، علی و عبدالوهاب بن علی سبکی، *الابهاج فی شرح المنهاج*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سید مرتضیٰ، علی، *الذریعة الیٰ اصول الشریعة*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ شافعی، محمد، «اختلاف مالک...»، ضمن ج ۷ *الام*؛ همو، *الام*، بیروت، دارالمعرفه؛ همو، *الرسالة*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ همو، «سیر الاوزاعی»، یادداشتها، ضمن ج ۷ *الام*؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات*، تهران، ۱۴۰۴ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ همو، *المبسوط*، تهران، ۱۳۸۷ق؛ عزالدین، حسن، «مشیخة»، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، *نامهٔ مینوی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ غزالی، محمد، *المستصفیٰ*، بولاق، ۱۳۲۲ق؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ همو، *المغنی*، الشرعیات، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ قاضی نعمان‌مغربی، *دعائم‌الاسلام*، به کوشش آصف‌فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ *قرآن کریم*؛ لیث بن سعد، «رسالة الیٰ مالک بن انس»، ضمن ج ۳ *اعلام الموقعین* ابن قیم، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، دارالجیل؛ مالک بن انس، *الموطأ*، با حاشیهٔ کاندهلوی، کراچی، کتابخانهٔ آرام باغ؛ محمد بن حسن شیبانی، *الاصل*، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ مرشدبالله، یحییٰ، *امالی*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۴م؛ مروزی، محمد، *اختلاف العلماء*، به کوشش صبحی سامرایی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مسند زید، به کوشش عبدالواسع واسعی، بیروت، ۱۹۶۶م؛ مکی، موفق، *مناقب ابی حنیفة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ق؛ ناشئ اکبر، عبدالله،

«الاوسط فی المقالات»، همراه مسائل الامامة، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نووی، یحییٰ، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ۱۹۲۷م؛ هادی الی الحق، یحییٰ، *الاحکام فی الحلال و الحرام*، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ نیز: GAS.

احمد پاکتچی

اندیشه‌های فقهی در سده‌های ۴-۶ق: در اواخر سدهٔ ۳ق، با اینکه عموم مکاتب فقهی، به گونه‌ای نظری بر اهمیت اجتهاد پای می‌فشردند، اما در عمل، به تدریج جو تقلید بر محافل فقهی غلبه می‌یافت. در واقع از اواخر سدهٔ ۳ق، در طیفی گسترده از محافل فقهی، در پی یک سلسله عوامل تاریخی ـ اجتماعی این نتیجهٔ مشترک ملحوظ نظرها بود که به جای پدید آوردن مذاهبی جدید، به بسط و تفریع مذاهب موجود بپردازند و در صورت روی‌آوردن بـه شیوه‌های اجتهـادی و نوآوریهای فقهی، به اصول همین مذاهب پای‌بند باشند؛ اندیشه‌ای که از یک سو انسداد نسبی باب اجتهاد را به دنبال داشت و ثمرهٔ دیگر آن تحدیدمذاهب، یا شناختن تنها شماری محدود از مذاهب به عنوان مذاهب مقبول فقهی بوده است.

در بررسی تاریخچهٔ شکل‌گیری اندیشهٔ «مذاهب اربعه» و اندیشه های نظیر آن، نخست باید یادآور شد که در ۳ سدهٔ نخستین هجری، تنها ریشه‌های اینگونه اندیشه‌ها را می‌توان پی‌جویی کرد. به این معنا که در برجای مانده‌ها از سدهٔ ۳ق، به فقه حنفی و فقه مالکی به عنوان دو گرایش رقیب (مثلاً نک: جاحظ، ۷/۷) و با تأخری اندک، به فقه شافعی به عنوان رقیبی جدید می‌توان دست یافت (مثلاً نک: اشعری، ۹۷؛ قاضی نعمان، ۸۷/۱). اندیشهٔ «مذاهب چهار گانه»، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق در مشرق اسلامی، اندیشه‌ای شکل گرفته بود و مذهب داوود که در آن روزگار پیروانی پرشمار داشت، معمولاً به عنوان مذهب چهارم شناخته می‌شد (مثلاً نک: مقدسی، ۴۶-۴۷؛ ابن‌ندیم، ۲۷۱). در سدهٔ ۵ق، مذاهب احمد بن حنبل و سفیان ثوری نیز به عرصهٔ رقابت پای نهاده بودند و در پاره‌ای از منابع این دوره، دو مذهب داوودی و حنبلی توأماً به عنوان مذاهب ردهٔ دوم پس از مذاهب سه‌گانه شناخته شده‌اند (مثلاً نک: سید مرتضیٰ، *الانتصار*، ۳؛ ابواسحاق، *طبقات...*، ۱۷۱-۱۷۹) و آن هنگام که اهل فقه بر آن می‌شدند تا از «مذاهب چهارگانه» سخن رانند، به عنوان فقیه چهارم گاه از داوود (نک: سید مرتضیٰ، *الفصول...*، ۱۲۲-۱۲۳، ۱۵۷؛ ابوالصلاح، ۵۰۸)، گاه از سفیان (نک: عبادی، ۵۵) و گاه از احمد (نک: عثمان بن ابی‌عبدالله، ۲۱۱) یاد می‌کردند و هنوز در مشرق و مغرب اسلامی مؤلفانی بودند که بر اندیشهٔ فقیهان سه‌گانه پای فشارند (مثلاً نک: ابن‌عبدالبر، که عنوان کتاب *الانتقاء* خود را با عبارت «فی فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء» کامل کرده است؛ نیز نک: عبادی، همانجا).

سده‌های ۴-۶ق را همچنین باید دورهٔ اوج بررسیهای اصولی در تاریخ فقه اسلامی تلقی کرد، چه، تدوین علم اصول که از سدهٔ ۲ق باب آن گشوده شده بود، تنها در سدهٔ ۴ق صورت جدی به خود گرفت. در دورهٔ یاد شده بزرگانی از مذاهب گوناگون چون شیخ مفید، سید مرتضیٰ و شیخ طوسی از امامیه، ابوالحسن کرخی، ابو بکر رازی و ابو زید دبوسی از حنفیه، ابوالحسن قصار، ابوبکر ابهری و ابوبکر باقلانی از مالکیه، قفال چاچی، ابو اسحاق شیرازی و جوینی از شافعیه، ابویعلیٰ ابن فراء و ابو الخطاب کلوذانی از حنابله، ابن‌حزم اندلسی از ظاهریه و قاضی عبد الجبار و ابوالحسین بصری از معتزله به تدوین علم اصول اهتمام ورزیده‌اند. در آثار اصولی این دوره، افزون بر تفصیل مباحث کهن در مبانی استدلال فقهی، چون بحث در نحوهٔ احتجاج به کتاب الله، اخبار و آثار، اجماع و نیز مباحث قیاس و استحسان، مباحثی در مقام تحدید برخی مبادی فقهی، چون اقسام واجب، امر و نهی، و برخی مباحث لفظی مشتمل بر عام وخاص، مجمل و مفصل و حقیقت و مجاز جای گرفته است. کتاب *المستصفیٰ* اثر محمد غزالی، به عنوان برجسته‌ترین نمایندهٔ اصول شکل گرفته در این برههٔ تاریخی، در انتقال تحقیقات اصولی به آثار متأخر نقش پایه را ایفا نموده است.

فقیهان اهل اختیار، آخرین مجتهدان مستقل: همزمان با گسترش فضای پیروی از مذاهب، در پایان سدهٔ ۳ و دو دههٔ آغازین سدهٔ ۴ق، فقیهانی چون ابن‌جریر طبری، ابن‌خزیمه و ابن‌منذر، واپسین نمایندگان اجتهادی آزاد از مذاهب فقهی بوده‌اند. اگرچه این آزادی آنان در مبانی فقهی با التزام آنان به گزینش و به اصطلاح «اختیار» اقوال از مذاهب پیشین محدود می‌شد و به طور کلی گرایشی نسبت به ابراز فتاوای خاص و بی‌سابقه نزد آنان دیده نمی‌شد. به عنوان نمایندهٔ این طبقه از فقیهان، در نگرشی تحلیلی بر فقه طبری، آن را نخست باید مذهبی از طیف اصحاب حدیث با بازگشتی به شیوه‌های اعتدال میان حدیث و رأی در سدهٔ ۲ق انگاشت؛ فقهی که به سبب ماهیت «اختیار گرا»ی خود، بیش از آنکه به فحص و بحث در منابع نخستین فقهی نیازمند بوده باشد، نیاز به تثبیت روشهایی کارآمد برای ترجیح میان آراء پیشینیان داشته است. از همین رو، طبری در نظریات فقهی ـ اصولی خود، با استفاده از عنصر اجماع و تکیه‌ای ویژه بر آن، با ارائهٔ تعریفی جدید از اجماع، آن را به حجتی دست یافتنی و کارآمد مبدل کرده بود. او با عنوان کردن این اندیشه که اجماع جز توافق اکثریت نیست و مخالفت یک یا چند تن در تحقق آن خللی وارد نمی‌سازد، عملاً از شیوهٔ سنتی اصحاب حدیث در ترجیح میان آثـار بر پایهٔ شهـرت الهام گـرفته بود (نک: ابن حـزم، ۵۳۸/۴؛ ابواسحاق، *التبصرة...*، ۳۶۱). تکیه بر روش اختیار بر پایهٔ «اجماعی موسع»، طبری را تا حدودی از توسع در ادلهٔ نقلی و شیوه‌های رأی بی‌نیاز ساخته بود و هم بر این پایه است که در فقه او برخورد نقادانه با حدیث و پرهیز نسبی از قیاس، البته در کنار گرایش به ظواهر کتاب، دیده می‌شد.

نفی تقلید، در عمل یا نظریه: آنگاه که در مذاهب گوناگون فقهی، سخن از شاگردان پیشوا به میان می‌آید، به سختی می‌توان تلقی آنان از پیروی استاد خود را تقلیدی صریح قلمداد کرد؛ اما باید در نظر داشت که هرچند امامان مذاهب مشهور، کمابیش فقیهان را از تقلید مذهب خود بر حذر می‌داشتند، اما پای‌بندی بسیاری از شاگردان به تعالیم و

شیوه‌های استدلال استادان خود، در عمل حقیقتی چندان به دور از تقلید نبوده است. در سدهٔ ۳ق از جانب فقیهان مذاهب گوناگون، کمابیش مخالفتهایی، بیشتر در حد نظریه و تا اندازه‌ای در عمل، با تقلید فقیهان دیده می‌شود. بیشترین نمود این مخالفتها را در محافل فقه حنفی می‌توان دید و نزد حنفیان تا سدهٔ ۴ق، نکوهش تقلید با چنان تأکیدی مطرح بوده که به عقیده‌نامه‌های آنان نیز راه یافته است (مثلاً نک: *الفقه الاکبر(۲)*، ۶-۷؛ ماتریدی، ۳)، اما کمابیش بازتاب این تقلیدستیزی در محافل پیروان مذاهب دیگر چون مالکیان نیز دیده می‌شود (مثلاً نک: خشنی، ۲۱۶، به نقل از احمد بن زیاد فارسی). شاید جدی‌ترین مخالفان تقلید در سدهٔ ۴ق ظاهریان بودند که محافل آنان از روزگار داوود اصفهانی بر نفی تقلید اصراری تمام داشتند (نک: ابن ندیم، ۲۷۲) و فقیهان همفکر داوود بدون آنکه خود را مقلد وی شمارند، در بسیاری از مسائل، آرائی مخالف او ابراز داشته‌اند (مثلاً نک: ابواسحاق، *طبقات*، ۱۷۶). در واقع داوودیان سدهٔ ۴ق و پس از آن که در اصل رأی‌ستیزی و ظاهرگرایی، به عنوان یک اندیشهٔ پایه، ثابت‌قدم بوده‌اند، نه تنها در فروع، بلکه گاه در مسائل اصولی و شیوه‌های عمومی، مانند حجیت خبر واحد نیز برخوردی آزاد و مستقل از داوود داشته‌اند (مثلاً نک: همانجا؛ نیز شوکانی، ۴۹). در این‌دوره، شخصیتهایی چون عبدالله ابن مغلس، ابوالفرج فامی شیرازی و ابن‌حزم اندلسی در ساختار اصولی این مذهب نقش مؤثری ایفا کرده‌اند.

گسترش در مفهوم اجماع: سده‌های ۴ و ۵ ق را در تاریخ فقه و اصول، باید دورهٔ گسترش در مفهوم اجماع از جهات گوناگون تلقی کرد، گسترشی که با شتاب در برهه‌ای نه چندان بلند صورت پذیرفته، و توسط عالمانی از مذاهب گوناگون، با تألیف آثاری پر شمار در واحد محدود زمانی تبیین و تثبیت شده است. این گسترش، اتفاقی نبوده، بلکه جریانی است که از اوضاع اجتماعی و فرهنگی آن دوره تأثیر مستقیم پذیرفته است. در آثار عمومی علم اصول و نیز آثار مستقلی با موضوع اجماع که در این دوره تألیف گردیده، اگرچه به دیدگاههایی متنوع دربارهٔ ماهیت اجماع و گسترهٔ آن توجه شده است، اما به عنوان یک ویژگی غالب، باید به گرایش عمومی نویسندگان به توسعهٔ کاربرد اجماع، و به ندرت تضییق موارد آن، توجه کرد. از مهم‌ترین مباحث پر تداول در آثار این دوره نظریهٔ حجیت اجماع سکوتی است که در بارهٔ آن، از سدهٔ ۴ ق، ۳ گونه نظریه وجود داشته‌است: جمع کثیری از حنفیان، شافعیان و برخی از معتزله چون ابوعلی جبایی که با توسعه دادن موضوع، اجماع سکوتی را نیز معتبر می‌شمردند؛ کسانی چون ابوعبدالله بصری از معتزله و قاضی ابوبکر باقلانی از مالکیان اشعری که اجماع بودن و نیز حجیت آن را نفی می‌کردند؛ و گروه سوم برخی از شافعیه، شماری از حنفیه چون ابوالحسن کرخی و برخی از معتزله و از آن جمله ابوهاشم جبایی که با اتخاذ موضعی میانه، اجماع سکوتی را به عنوان حجتی شرعی می‌پذیرفتند، بدون آنکه اجماع بودن آن را بپذیرند (نک: آمدی، ۲۱۴/۱؛ نیز هـ د، ۶/۶۲۵). نظریهٔ اجماع مرکب بر این مبنا که درصورت اختلاف عالمان یک عصر بر دو یا چند قول محدود، یک اجماع ضمنی و پنهان از سوی آنان بر خطا بودن اقوال فرضی دیگر صورت گرفته است که ابراز قولی جدید، این «اجماع مرکب» را خرق می‌کند، از نظریات گفت‌وگو برانگیز بود که نظر موافق بیشتر اصولیان را به خود جلب کرده بود (نک: ابن حزم، ۵۴۷/۴؛ ابواسحاق، *التبصرة*، ۳۸۷). بازگرداندن اجماع به اکثریت قاطع که در نظریات طبری پیشینه داشت، با وجود مخالفت اصولیانی چون ابوالحسن کرخی، از سوی اصولیان مالکی مانند ابن‌خویزمنداد و معتزلیانی چون ابوالحسین خیاط تأیید می‌شد و برخی عالمان حنفی چون ابوبکر رازی نیز با قول به تفصیل، فقیهان معتدّبه را از فقیهان نامعتبر جدا می‌ساختند (نک: سرخسی، *اصول*، ۳۱۶/۱؛ ابواسحاق، همان، ۳۶۱-۳۶۲). از دیگر مباحث مربوط به اجماع در این عصر، مسألهٔ اجماع پس از اختلاف، انقراض نسل اجماع کنندگان و ویژگیهای اجماع کنندگان بوده است (نک: هد، ۶/۶۲۵-۶۲۶).

استحسان، تلاش برای تعریف یا تحدید: استحسان به عنوان شیوه‌ای برای محدود کردن کاربرد قیاس و گریز از آن در موارد قبح، در دورهٔ شکل‌گیری مذاهب فقهی، همچنان بحثی پر اختلاف بود و در این مناقشه، به طور سنتی حنفیان به عنوان موافق، و شافعیان به عنوان مخالف شیوهٔ استحسان در مقابل یکدیگر قرار داشته‌اند و دامنهٔ این مناقشات به آثار اصولی کشیده شد که موج تألیف آن آثار از سدهٔ ۴ق/ ۱۰م آغاز شده بود. در اشاره‌ای به جایگاه استحسان در فقه مالکی، باید گفت که با مفهومی اعم، عمل به شیوه‌ای مبتنی بر عدول از قیاس نه الزاماً با عنوان استحسان نزد مالکیان نیز موضوعیت داشته، و یکی از مبانی اصلی آن نزد آنان رجوع از قیاس به مصالح مرسله(هـ م) یا استصلاح بوده که همواره از ممیزات فقه مالکی به‌شمار می‌رفته است. خوارزمی در گزارش خود دربارهٔ ادلهٔ فقه نزد مذاهب سدهٔ ۴ق، استحسان و استصلاح را در زمرهٔ ادلهٔ مورداختلاف آورده، نخستین را از مختصات فقه حنفی و دیگری را از ویژگیهای فقه مالکی شمرده است (ص ۷). به هر روی، در این دوره، گروهی از اصولیان حنفی با ارائهٔ تعریفهایی خاص از استحسان، تلقی مشهور را به عنوان یک روش رأی‌مدار تغییر داده، آن را به هر گونه عدول از قیاس به لحاظ یک صارف شرعی، چون عدول به قیاسی دقیق‌تر، یا حتیٰ عدول از قیاس به دلیلی منصوص تعریف کردند که دیگر نمی‌توانست به سادگی از سوی اصولیان دیگر مذاهب انکار شود (مثلاً نک: سرخسی، *المبسوط*، ۱۴۵/۱؛ پزدوی، ۳/۴). برپایهٔ چنین برداشتی از استحسان حنفی بود که موضع دیگر اصولیان نیز در قبال استحسان حنفی تعدیل شد و از این‌رو، عالمانی چون ابن سمعانی از شافعیان و ابن‌حاجب از مالکیان، اختلاف دربارهٔ مشروعیت استحسان را نزاعی لفظی پنداشته‌اند (نک: شوکانی، ۲۴۱، به نقل از ابن سمعانی؛ ابن حاجب، ۲۰۸).

جایگاه اصول عملی، برائت و استصحاب: اصل برائت، به عنوان یک اصل عقلی در دوره‌های مختلف فقه اسلامی، با تفاوتی در گسترهٔ

کاربرد نزد تمامی طیفهای مذاهب، مبنایی پایه برای حل پاره‌ای از مسائل بوده که حکمی به نص در بارهٔ آنها وارد نگشته است؛ اما در طول سدهٔ ۴ق و پس از آن، همزمان با تدوین آثاری در اصول فقه، اساس نظری این اصل نیز بیشتر موضوع بحث قرار گرفته است (نک: هـ د، برائت). گفتنی است که مبحث اصل برائت در منابع اصولی این دوره، به تدریج با اصطلاح استصحاب پیوند یافته، و در آثار سدهٔ ۵ق، گاه به عنوان یکی از مصادیق استصحاب شمرده شده است. ابواسحاق شیرازی در *التبصرة* (ص ۵۲۹) بر پایهٔ دلیل عقل از وجوب «استصحاب برائت ذمه» سخن گفته، و در *اللمع* (ص ۱۱۶) «استصحاب حال العقل» یا اصل برائت را دلیلی دانسته است که مجتهد به هنگام فقدان دلیل شرعی بدان روی می‌آورد (جوینی، ۵۰؛ کلوذانی، ۴/۲۵۱-۲۵۲). به عنوان نقطهٔ عطفی در این موضوع، غزالی «دلیل عقل و استصحاب» را دلیل چهارم از ادلهٔ فقه شمرده، و اصل برائت را اصیل‌ترین گونهٔ استصحاب دانسته است (۱/۲۱۷-۲۲۱). برخلاف اصل برائت، اصل استصحاب به مفهوم مضیق و خاص خود، از جانب محافل عقل‌گرا حمایت چندانی نمی‌شد و در سدهٔ ۵ق، نظریهٔ استصحاب را اصولیانی از معتزله، شافعیه، حنابله و نیز متقدمان حنفیه به سختی انتقاد کردند (نک: هـ د، استصحاب). تنها در تجدید نظرهایی محدود، برخی چون ابومنصور ماتریدی (د ۳۳۳ق) با اتخاذ موضعی متفاوت که در میان مشایخ حنفی سمرقند هوادارانی داشت، عمل به استصحاب را در صورت نیافتن دلیلی از کتاب و سنت، بر هر مکلفی واجب شمردند (نک: علاءالدین، ۳/ ۳۷۷- ۳۷۸) و کسانی چون ابوزید دبوسی با بیان نظریه‌ای دیگر بر آن بودند که برای اثبات حکمی نمی‌شود به استصحاب استناد کرد و تنها برای «دفع حکم» صلاحیت دارد (نک: همو، ۳/۳۷۸).

متکلمان و رأی‌گرایان در محافل فقه امامیه: در کنار جو غالب حدیث‌گرا در حوزه‌های فقه امامیه در سدهٔ ۴ق، از میان فقیهان متکلم در نیمهٔ اول این سده، باید از ابن‌ابی‌عقیل عمانی نام برد که بر پایهٔ تحلیل آراء، شیوهٔ فقهی او را می‌توان نزدیک به شیوهٔ متکلمان معتزلی در «استخراج»، البته براساس تعالیم ائمهٔ اهل بیت (ع) دانست. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق، شخصیتی ویژه، ابن‌جنید اسکافی است که با روشی نزدیک به روش اصحاب رأی، به صراحت حجیت قیاس را باور داشته، و در این باره آثاری نیز تألیف کرده بوده است (نک: سید مرتضی، *الانتصار*، ۲۳۸؛ نجاشی، ۳۸۷- ۳۸۸). وی شیوهٔ خود را در فقه امامیه بی‌سابقه نمی‌دانست و آن را ادامهٔ شیوهٔ متقدمانی چون فضل بن شاذان می‌شمرد (برای تحلیل، نک: هـ د، ۳/۲۵۸- ۲۵۹). از همفکران شناخته شدهٔ ابن‌جنید در عراق، البته در دوره‌های بعد، شریف رضی (د ۴۰۶ق) است که در آثار خود، اجتهادالرأی و قیاس را با سبکی نزدیک به ابن‌جنید بیان کرده است (نک: پاکتچی، ۹).

دو دههٔ پایانی سدهٔ ۴ق را باید نقطهٔ عطفی در تاریخ فقه امامی دانست. با ظهور شیخ مفید و پس از او سید مرتضی، دو فقیه متکلم، حرکتی در عراق برای تدوین فقه امامی و نظام دادن به مبانی آن صورت پذیرفت که در مبانی ادامهٔ حرکت متکلمان پیشین بود و تا قرنها بعد حوزه‌های فقه امامی را زیر نفوذ خود قرار داد. با وجود تفاوت نسبی که میان آموزشهای فقهی این دو تن وجود داشت، هر دو به‌طور آشکار با فقه برخوردی تحلیلی و نظری داشته‌اند (نک: هـ د، ۶/۶۰۳). در بررسی کلی مبانی فقهی، باید یادآور شد که فقه آنان به شیوهٔ متکلمان متقدم، بر پایهٔ نفی حجیت خبر واحد بنا شده بود و مضمون اخبار آحاد صرفاً در صورتی پذیرفته می‌شد که با قراین خارجی تأیید گردد (نک: مفید، *التذکرة*...، ۴۴؛ سید مرتضی، *الذریعة*...، ۲/۴۱ به‌بعد). به‌عنوان ابزاری در رفع خلأ محسوس از نفی حجیت اخبار آحاد، کاربرد «اجماع طایفهٔ امامیه» به عنوان یک دلیل در اندک بازمانده‌ها از فقه استدلالی شیخ مفید دیده می‌شود (مثلاً نک: *مسائل*...، ۲۳، ۲۴، جم، نیز نک: *اوائل*...، ۱۲۱) و در فقه سید مرتضی کاربرد آن به اوج رسیده است. سید مرتضی خود به صراحت بیان کرده است که بیشتر احکام شرعی بر پایهٔ اجماع طایفه استنباط می‌شود (مثلاً نک: «جوابات...»، ۳۶۶، *الانتصار*، ۶؛ نیز هـ د، ۶/۶۲۸-۶۲۹).

اندیشهٔ فقهی شیخ طوسی: در فقه شیخ طوسی که آن را می‌توان پلی میان فقه متکلمان و فقه اصحاب حدیث به شمار آورد، دربارهٔ خبر واحد تحولی اساسی دیده می‌شود. شیخ طوسی با پذیرش حجیت خبر واحد مجرد از قراین خارجی، به بررسی شروط صحت حدیث و به شرح و بسط شیوه‌های برخورد با «اختلاف الحدیث» پرداخت و مجموعه‌ای گسترده از آموزشهای اصولی و نیز برخوردهای جزئی با موارد گوناگون را در کتاب *الاستبصار* (هـ م) به ودیعه نهاد. تألیف دیگر او *تهذیب الاحکام* نیز مجموعه‌ای گسترده از احادیث پیشینیان امامیه بود که در فقه کاربرد عملی داشت. با وجود گسترش یافتن دامنهٔ ادلهٔ نقلی در فقه شیخ طوسی با پذیرش حجیت اخبار آحاد، اجماع طایفه در فقه او همچنان از جایگاهی پراهمیت برخوردار بود (نک: طوسی، *عدة*...، ۱/۲۴۵، به بعد، *الخلاف*، ۱/۲، ۳، جم). شیخ طوسی به عنوان «شیخ الطائفه»، در فقهِ پس از خود نیز اثری ماندنی برجای گذارد و مکاتب فقهی دوره‌های بعد بیشتر گونه‌هایی پرداخت‌یافته و متکامل از نظام فقهی او بودند. در طول یک سده پس‌از درگذشت شیخ طوسی، آراءفقهی او چنان در میان عالمان‌امامی پذیرفته‌شده بود که‌سدیدالدین حمصی، فقیهان سدهٔ ۶ق را جز مقلدان او محسوب نمی‌داشت (نک: ابن‌طاووس، ۱۲۷؛ برای تعبیرهایی مشابه، نک: ابن‌ادریس، ۳۸۰-۳۸۱، جم). با اینهمه، باید در نظر داشت که برخی از همین فقیهان، همچون ابن‌حمزه، در مواردی با نظر شیخ طوسی مخالفت کرده، و در پاره‌ای موارد به طرح فروعی جدید نیز پرداخته‌اند (نک: هـ د، ۳/۳۶۹). شکسته شدن فضای رکود و ایجاد حرکتهایی شاخص در فقه امامی در نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ق، مرهون تلاشهای شخصیتهایی نقاد چون ابن‌ادریس و سدیدالدین حمصی بود و کتاب *السرائر* ابن‌ادریس که تصویری روشن از این تقلیدستیزی است، نشان می‌دهد که این جریان ناقد در روشهای

خود تا حدی به روشهای متکلمان پیش از شیخ طوسی بازگشت داشته است.

مآخذ: آمدی، علی، *الاحکام*، به کوشش ابراهیم عجوز، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن حاجب، عثمان، *منتهی الوصول و الامل*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حزم، علی، *الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ ابن‌طاووس، علی، *کشف المحجة*، نجف، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۰م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التبصرة فی اصول الفقه*، به کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ همو، *اللمع*، به‌کوشش محمد بدرالدین نعسانی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابوالصلاح حلبی، تقی، *الکافی*، به کوشش رضا استادی، اصفهان، ۱۴۰۳ق؛ اشعری، علی، *اللمع*، به کوشش ریچارد جوزف مکارتی، بیروت، ۱۹۵۳م؛ پاکتچی، احمد، *الآراء الفقهیة و الاصولیة للشریف الرضی*، تهران، ۱۴۰۶ق؛ پزدوی، علی، *اصول الفقه*، در حاشیهٔ *کشف الاسرار* (نک: هم، علاءالدین بخاری)؛ جاحظ، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ جوینی، عبدالملک، *الورقات*، به‌کوشش حسن‌زاده، تهران، ۱۳۶۸ش؛ خشنی، محمد، «طبقات علماء افریقیة»، همراه *طبقات* ابوالعرب، به کوشش محمد بن ابی‌شنب، الجزایر، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ سرخسی، محمد، *اصول*، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ همو، *المبسوط*، قاهره، مطبعة الاستقامه؛ سیدمرتضی، علی، *الانتصار*، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همو، «جوابات المسائل الرسیة الاولی»، ضمن ج ۲ *رسائل الشریف المرتضی*، به کوشش احمدحسینی، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، *الذریعة الی اصول الشریعة*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ همو، *الفصول المختارة*، نجف، کتابخانهٔ حیدریه؛ شوکانی، محمد، *ارشاد الفحول*، قاهره، مکتبة مصطفی البابی حلبی؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، *عدة الاصول*، تهران، ۱۳۱۷ق؛ عبادی، محمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش یوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ عثمان بن ابی‌عبدالله عمانی، «کتاب فی بیان فرق الاباضیة»، ضمن ج۳ *بیان الشرع* کندی، قاهره، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ علاءالدین بخاری، عبدالعزیز، *کشف الاسرار*، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ غزالی، محمد، *المستصفی*، بولاق، ۱۳۲۲ق؛ *الفقه الاکبر*(۲)، منسوب به ابوحنیفه، قاهره، مکتبة محمدعلی صبیح و اولاده؛ قاضی نعمان مغربی، *دعائم الاسلام* ، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کلوذانی، محفوظ، *التمهید فی اصول الفقه*، به کوشش محمد بن علی بن ابراهیم، مکه، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۵م؛ ماتریدی، محمد، *التوحید*، به کوشش فتح الله خلیف، بیروت، ۱۹۸۶م؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *التذکرة باصول الفقه*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *مسائل العویص*، قم، ۱۴۱۳ق؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۷م؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق.

احمد پاکتچی

اندیشه‌های فقهی در سده‌های متأخر: پس از تدوین جوانب گوناگون مسائل اصولی در سده‌های ۴ و ۵ ق از سوی اصولیان مذاهب گوناگون، تحول عمده‌ای در ساختار مباحث، در آثار اصولی اهل سنت به چشم نمی‌خورد و مباحث، بیشتر تکرار، یا شرح و تفصیل مطالبی است که پیشینیان در نوشته‌های خود مطرح کرده بودند. در این دوره بسیاری از مباحث اصول فقه، به یک سلسله مباحث نظری تبدیل شده بود که ثمره و کاربرد عملی چندانی نداشت. بدون پرداختن به مفهوم و محدودهٔ انسداد باب اجتهاد در فقه اهل سنت و گفت‌وگو از تحدید زمانی آن، باید به اجمال اشاره کرد که پرهیز نسبی از اجتهاد دراین دورهٔ طولانی، چهرهٔ عملی این مباحث را بسیار محدود می‌ساخت. در کنار چنین احوالی در محافل فقهی اهل سنت، تاریخ فقه شیعه در طول سده‌های متأخر، تحولات پی در پی و پیدایی اندیشه‌های گوناگون فقهی را به خود دیده است.

اندیشهٔ اجتهاد در مکتب حله: اجتهاد به عنوان اصطلاحی پیوند یافته با رأی و قیاس، همواره تا سدهٔ ۶ق در محافل غالب امامیه، روشی ناپذیرفته بود. تحول مهم در سدهٔ ۷ق در مکتب امامی حله، نقطهٔ عطفی در برخورد امامیه با این اصطلاح به شمار می‌آید. محقق حلی با ارائهٔ تعریف نوینی از اجتهاد که می‌توانست قیاس را شامل نگردد، آن را به عنوان روشی قابل تأیید، تلقی به قبول کرد و با تعریف جدید، شیعه را اصلاً از «اهل اجتهاد» شمرد (نک: *معارج*،... ۱۷۹). اما باید توجه داشت که تحول صورت گرفته در حله، تنها در حد تصحیح یک اصطلاح نبوده است و این اجتهادگرایی در محافل حلیان، هم در پردازش نظریه‌های اصولی و هم در کاربردهای عملی فقهی به چشم می‌خورد.

عالمان حله اگرچه از حیث پیشینه، میراث بران مکتب متکلمان بغداد و شیخ طوسی شناخته می‌شدند، اما در عمل، آثار و تعالیم آنان از تحولی بنیادین در اندیشهٔ فقهی حکایت دارد. عنصر «اجماع طایفه» که در فقه پیشین بغدادی به عنوان عامل هدایت کننده به کار گرفته می‌شد و با یاری رساندن به مضامین ظواهر کتاب‌الله، یا اخبار آحاد آنها را برای بغدادیان از حکم دلیل ظنی خارج می‌ساخت، در فقه حله به شدت تضعیف گردید و بر اندک بودن کارآیی آن تأکید شد (مثلاً نک: همو، *المعتبر*، ۶-۷؛ نیز هـ د، ۶۲۹/۶). بدین‌ترتیب، در فقه حله، حالت وساطت اجماع میان «مفتی» و ادلهٔ فقهی‌حذف شد و به اقتضای طبیعت انکار ناپذیر ظنی بودن در غالب ادله، استنباط فروع از منابع ظنی، به طور جدی موضوعیت یافت، به طوری که در مقام تعریف نیز اجتهاد حلی چیزی جز «کوشش به حد وسع، برای اعمال نظر در مسائل شرعی ظنی» نبوده است (نک: علامهٔ حلی، *مبادی*،... ۲۴۰).

تأکید بر حجیت ظواهر کتاب الله، یکی از ثمرات رویکرد حلیان به ادلهٔ ظنی (نک: محقق، *معارج*، ۱۷۹-۱۸۰؛ علامه، همانجا) که زمینه‌ساز گسترش تألیف در موضوع آیات الاحکام در مکتب حله بود (نک: *داک*، ۷۲۲/۱-۷۲۳)، در یک داوری تحلیلی می‌تواند به عنوان بازگشتی به نصوص و شیوه‌ای «محتواگرا» تلقی گردد؛ اما در عمل بیشترین نمود اجتهاد حلیان نه در به کارگیری شیوه‌های محتواگرا، بلکه در بسیاری موارد توسعه دادن کاربرد شیوه‌های «شکل‌گرا» بوده است. از مهم‌ترین نمونه‌های تحول شکل‌گرا در مطالعات فقهی حله، برخورد علامهٔ حلی با اخبار آحاد است که با پیوند دادن جرح و تعدیلهای موجود در منابع کهن رجالی امامیه، با طبقه‌بندیهای متداول در علم الحدیث عامه، احادیث مورد رجوع فقهی را از حیث اعتبار به صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم کرده، و بر این پایه، طرق روایی کتابهای *من لا یحضره الفقیه*، *تهذیب* و *استبصار* را به شیوه‌ای شکلی و شبه ریاضی نقد کرده است (نک: *الرجال*، ۲۷۵-۲۸۱).

دلیل‌عقل و اصول عقلیه: اگرچه در آثار اصولی‌متأخر چنین شهرت دارد که ادلهٔ فقه نزد امامیه ۴ دلیل کتاب، سنت، اجماع و عقل

است، اما به رغم این شهرت فراگیر در نگرش تاریخی و محتوایی، دلیل چهارم در هاله‌ای از تاریکی قرار دارد. نخستین عالم شناختهٔ امامی که از ادلهٔ اربعه سخن گفته، و عقل را چهارمین آنها شمرده، ابن ادریس حلی در اواخر سدهٔ ۶ق است که ظاهراً «اصول عقلیه» را مقصود داشته است (ص ۳). پردازش تفصیلی این مبحث، همزمان با پای گرفتن مکتب حله و اجتهاد حلی، در گفتاری از محقق حلی رخ می‌نماید که برخلاف مشهور، شمار ادلهٔ احکام را ۵ دانسته، و به ادلهٔ سه‌گانه، دلیل العقل و استصحاب را نیز افزوده است. از توضیحات او دربارهٔ این تقسیم، آشکار می‌گردد که وی با الحاق اصل برائت به اصل استصحاب، اصول عقلیه را نه در قسم چهارم (دلیل العقل)، بلکه در قسم پنجم (عنوان کلی استصحاب) طبقه‌بندی کرده، و برای دلیل عقل مصادیق خاصی را قائل شده است. او قسم چهارم از ادله، یعنی آنچه را که دلیل العقل نامیده، بر دو گونه دانسته است: نخست دلالتهای عقلی مربوط به خطاب، مشتمل بر «لحن الخطاب، فحوی الخطاب و دلیل الخطاب» که داخل در مباحث الفاظ اصولند، و دوم مستقلات عقلیه (نک: *المعتبر*، ۵-۷). در بارهٔ مستقلات عقلیه، گفتنی است اگرچه عالمان امامیه از دیرباز در مباحث کلامی خویش به تناسب اتخاذ موضع عدل گرایانه، به «حسن و قبح عقلی» افعال قائل بوده‌اند و همین امر موجب شده تا برخی احکام مستقل اعم از واجب و مندوب و مباح و مکروه و قبیح یا به تعبیر دیگر احکام مستقل عقلیه برای عقل قائل باشند، اما تاریخچهٔ طرح این گفتار در بحث از ادلهٔ فقه به تعالیم مکتب حله باز می‌گردد.

بعدها شهید اول در مقدمهٔ *الذکری* (ص ۵)، تقسیم مبسوط تری را برای دلیل عقل ارائه نموده، و ضمن منحصر دانستن ادلهٔ فقهی در ۴، دلیل چهارم، یعنی دلیل العقل را بر دو قسم دانسته است: قسم اول آن دسته از دلالات عقلیند که مبتنی بر خطاب (خطابهای شرعی) نیستند و خود مستقلات عقلیه و اصول عقلیه (برائت و استصحاب) را شامل می‌گردند؛ قسم دوم آن دسته از دلالات عقلیند که مبتنی بر خطاب هستند. وی در این قسم علاوه بر دلالات لحن الخطاب، فحوی الخطاب و دلیل الخطاب، برخی از مباحث مربوط به ملازمات عقلیه چون مقدمهٔ واجب را نیز گنجانیده است.

اندیشهٔ اخباری در برابر اصول‌گرایی: در آغاز باید ملحوظ داشت که همزمان با نشأت گرفتن گرایشهای اصولی در مکتب حله، واکنشهایی اصول‌ستیز نیز در حال شکل گرفتن بود که عامل اصلی انگیزش آن را باید در تحولات اواخر سدهٔ ۶ق در حله جست‌وجو کرد. از آن جمله شخصیت رضی‌الدین ابن‌طاووس، عالم هم بوم و هم عصر محقق حلی شایان توجه است که بر خلاف فقیهان نامدار حله، به تدوین آثاری فقهی به شیوهٔ اصولیان به عمد اقدام نکرده است. وی فقیهان اعتماد کننده بر غیر نصوص ائمه (ع) و شتابان در افتا را به شدت نکوهش کرده (نک: «رسالة...»، ۳۴۶ به بعد؛ نیز استرابادی، ۴۰)، و در جایی از آثارش (کشف...، ۱۲۷) نقد سدیدالدین حمصی بر فقیهان پس از شیخ طوسی و وصف آنان به مقلدان شیخ را به لحن تأیید حمصی، نقل کرده است. در واقع نفی شیوه‌های اصولی و منحصر دانستن مأخذ احکام در نصوص ائمه (ع) از یک سو، و نفی تقلید از سویی دیگر دو رکن اساسی تعالیم گرایندگان به اخبار را تشکیل می‌داده که بعدها در آثار محمد امین استرابادی شکلی مدون به خود گرفته است (نک: استرابادی، ۱۷ به بعد؛ نیز فیض، ۱۲).

استرابادی (د ۱۰۳۳ق) به عنوان تدوینگر اندیشه‌های اخباری، در مباحث خود سخت به شیوه‌های اصولی حلیان تاخته، آنها را شیوه‌هایی نامنطبق با ساختار فقه امامی دانسته است. وی بخش مهمی از کتاب *الفوائد المدنیة* خود را به تبیین ماهیت اجتهاد و بررسی آن اختصاص داده، شیوه‌های اجتهادی و استنباطات ظنی حلیان و اخلاف آنان را به نقد گرفته است. وی در مقام دفاع از جایگاه احادیث در فقه امامی، روش علامهٔ حلی در طبقه‌بندی و ارزشیابی اخبار را روشی دخیل و ناسازگار با پیشینهٔ معارف امامیه دانسته است (نک: ص ۵۴ به بعد). در تفکر اخباری، حتیٰ حجیت ظواهر کتاب‌الله به بحث گذاشته شده، و استرابادی با طرح این نظریه که کتاب و سنت نبوی جز از طریق اخبار ائمه (ع) دست یافتنی نیست، عملاً دلیل فقهی را در اخبار منحصر گردانیده است (ص ۱۷).

اندیشهٔ اصول‌گرای شیخ انصاری: در دهه‌های پایانی سدهٔ ۱۲ق، وحید بهبهانی نماد مبارزهٔ اصولیان با حرکت اخباری، روش اصول‌گرا را در محافل امامیه از نو قوت بخشید و این حرکت پس از او توسط کسانی چون شیخ جعفر کاشف الغطا، مولیٰ احمد نراقی و صاحب جواهر پی‌گرفته شد؛ اما اساسی‌ترین حلقهٔ پیوند میان فقه جواهری با فقه یک و نیم سدهٔ اخیر، شیخ مرتضیٰ انصاری (د ۱۲۸۱ق) است که با گسترش دادن اصول فقه در بُعد اصول عملیه، فقه اصولی امامیه را چهره‌ای نوین بخشیده، و بر فقیهان پس از خود عمیقاً تأثیر نهاده است. آنچه در برخورد نخست، اندیشهٔ فقهی شیخ انصاری را از دیگر اصولیان پیش از خود متمایز می‌سازد، زاویهٔ نگرش او به مبانی فقهی است، نگرشی که به کوتاه سخن در مقدمهٔ کتاب *فرائد* نیز بازتاب یافته است. شیخ انصاری در این کتاب که منبع اصلی در مطالعهٔ مبانی و اندیشه‌های اوست، به جای درگیر شدن در شیوهٔ متداول بحثهای اصولی در عصر خود، با یک نگرش فلسفی، شرایط یک مکلف متحیر را در برابر مجموعه‌ای گسترده از مسائل شرعی به تصویر کشیده، و اطلاع وی بر حکم شرعی و تکلیف را به تقسیمی عقلی، بر ۳ مرتبهٔ قطع، ظن یا شک دانسته است. شیخ در مرحلهٔ پسین، با این اندیشه که اگر راه مکلف را در برخورد با هر یک از این سه باز نماید، عملاً در جمیع احکام شرعی راه را به او نموده، به تفصیل به بحث از این سه در متن کتاب پرداخته است.

در طرح بحث، شیخ انصاری از آنجا که حجیت قطع ذاتی است، چندان مبحث قطع را گسترش نداده (ص ۳-۲۲)، و حجیت ظن که نزد فقیهان اصولی پس از مکتب حله ــ با اختلافی در دایرهٔ شمول ــ امری

اجمالاً پذیرفته بود و به عنوان موضوعی استطرادی در مباحث اصولی از آن سخن می‌آمد، در *فرائد* شیخ به عنوان نظریه‌ای پخته با تفصیل و شقوق گسترده، مطرح شده است (ص۲۲-۷۵). اما بخش اصلی *فرائد*، و هم نقطهٔ اوج نظریه‌پردازی شیخ انصاری در چگونگی برخورد با حالت سوم، یعنی شک و روی آوردن به اصول عملی برای تعیین تکلیف مکلف است. اصول عملی چهارگانه که وی مطرح کرده است، یعنی استصحاب، تخییر، برائت و اشتغال (یا احتیاط)، هیچ یک به خودی خود شیوه‌ای ابداعی نیستند و همگی در تعالیم سده‌های نخست هجری ریشه دارند، اما کنار هم نهادن این ۴ شیوه و طرح‌ریزی دستگاهی جامع و مانع برای رفع شکوک، مشتمل بر این ۴ اصل، از ویژگیهای اندیشهٔ شیخ انصاری است. شیخ انصاری در تفصیل حالات قابل تصور در موارد شک، بار دیگر با برخوردی فلسفی بر پایهٔ حصر عقلی، چنین آورده که شک یا در آن حالت سابقی لحاظ می‌گردد (مورد کاربرد استصحاب)، یا نه، و در صورت اخیر یا در آن احتیاط امکان‌پذیر است، یا نه (مورد کاربرد تخییر)؛ در صورت ممکن‌بودن احتیاط، موضوع شک یا اصل تکلیف (موردکاربرد برائت)، یا «مکلف‌به» (موردکاربرد اشتغال) خواهد بود (نک: ص ۳ به بعد؛ نیز آخوند خراسانی، ۱۶۵/۲ به‌بعد).

گفتنی است که در فقه شیخ انصاری و پیروان مکتب او، اصول عملیه یا به اصطلاح حقوق دانان، «فرضهای قانونی» گسترده‌ترین کاربرد را یافته، و همین امر در روشهای فقهی، گرایش به استدلالات شکلی را شدت بخشیده است. اندیشهٔ فقهی مبتنی بر «دستگاه اصول عملیه»، از سوی شیخ در کتاب *مکاسب*، صورت کاربردی به خود گرفته، و مؤلف با پرداختن این کتاب پر اهمیت، نمونه‌ای شاخص از فقه مبتنی بر اندیشهٔ اصولی خود را ارائه کرده است.

اهل سنت، اجتهاد و تقلید: صرف نظر از موارد استثنا، به عنوان گزارشی عمومی از فضای حاکم بر محافل فقهی اهل سنت، باید یادآور شد که از سدهٔ ۶ق تا عصر حاضر، اندیشهٔ مذاهب چهارگانه، با چهارم نهادن مذهب احمد، و این باور که هر مکلفی می‌باید در احکام دینی به یکی از این مذاهب ملتزم بوده باشد، اندیشهٔ غالب و فراگیر بوده است. با اینهمه، نباید از نظر دور داشت که در عمل این فراگیری، تخلف ناپذیر نبوده است و در روند تاریخی نمونه‌هایی از اندیشه‌ای دیگر نیز یافت می‌شود. نخست در باب حصر مذاهب، گفتنی است که اندیشه‌ای به صورت مذاهب پنجگانه، مرکب از ۳ مذهب حنفی، مالکی و شافعی، با همراهی مذهب احمد و ثوری گویا تا دیر زمانی دوام یافته، و حتیٰ در سدهٔ ۷ق، نووی از آن سخن گفته است (نک: دمیری، ۱/ ۸۰-۸۱) و همو در موضعی دیگر ــ با افزودن مذهب داوود بر این پنج ــ از مذاهب ششگانه یاد کرده است (نک: نووی، ۱(۱)/ ۲۲۳). همچنین در اوایل سدهٔ ۸ق، محمد بن عبدالرحمان سنجاری (د ۷۲۱ق) از عالمان حنفی بلاد جزیره، در اثری با عنوان *عمدة الطالب* با افزودن مذاهب احمد، داوود و مذهب امامیه بر ۳ مذهب، به بیان اختلافات «مذاهب ششگانه» پرداخته است (نک: عبدالقادر، ۷۹/۲).

اگرچه در محافل اهل سنت، حتیٰ فقیهان به تقلید ملزم بوده، و گاهی در بحث از انسداد باب اجتهاد، این تقلید «مصلحتی بزرگ» برای امت دانسته شده است (مثلاً نک: دهلوی، ۲۴۵)، اما در این میان معدودی از مجتهدان نیز ظهور کرده‌اند که بجز برخوردهای گاه مستقل فقهی، در زمینه‌های اصولی نیز نظریه‌های ویژه‌ای ارائه می‌کرده‌اند. نمونه‌ای بارز از میان آنان، ابن تیمیه (د ۷۲۸ق) است که با یک جهت‌گیری سلف گرایانه، بر مفتوح بودن باب اجتهاد تأکید می‌ورزید؛ ابن‌تیمیه را در یک ارزیابی کلی باید فقیهی در چارچوب مذهب حنبلی انگاشت که در بخشی از مسائل از مواضع مشهور فقه حنبلی عدول کرده است. ابن‌تیمیه بر وفق مشرب سلفی خود، مبلّغ اندیشهٔ بازگشت به سنت سلف در عصر نخستین اسلامی بوده است، اما وی در بازگشت به فقه سلف، چندان شتابان نرفته، و پیشوایان مذاهب، به ویژه احمد و مالک را حرمت می‌داشته است (نک: *مجموعة فتاوی*، ۲۰۰/۲). آراء ویژهٔ او به هنگام دور شدن از فقه حنبلی، غالباً اختیاری از میان آراء دیگر پیشوایان مذاهب بوده، و تنها در مواردی بسیار محدود به رأیی مخالف هر ۴ مذهب رسیده است. او در برخورد با کتاب‌الله، گاه به شیوه‌ای ظاهری به موضعی خلاف مذاهب اربعه گراییده، و مثلاً به استناد اطلاق آیات (بقره/۱۸۴/۲؛ نساء/۴۳/۴)، حکم قصر در نماز مسافر را به مسافتی خاص مقید ندانسته است (نک: *مجموعة الرسائل*...، ۱/ ۲۴۳-۲۴۴). از نمونه‌های بازگشت او به سنتی از پیامبر (ص) بر خلاف رأی مشهور، دیدگاه او در باب طلاق است که طلاق ثلاث در مجلس واحد را تنها یک طلاق می‌شمارد (*مجموعة فتاوی*، ۷۹/۳-۸۰). کاستن از ارزش اجماع، نمودی دیگر از افکار سلفی ابن‌تیمیه است، اما باید توجه داشت که او به جای اجماع، «اتفاق» را موضوعیت داده بود که عبارت از توافق میان مجتهدان در شریعت اسلامی است و صحت آن وابسته به نصی است که این اتفاق بر آن مبتنی است (نک: «نقد...»، ۱۰-۱۱). وی بسیاری از اجماعهای ادعا شده از سوی فقیهان مختلف را ناشی از آگاه نبودن آنان به اقوال مخالف دانسته، و در بخش اصلی کتاب، به نقد شماری از موارد اجماع مطرح شده از سوی ابن حزم پرداخته، و اقوال مخالف را آورده است (همان، جم).

مآخذ: آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، تهران، ۱۳۶۴ق؛ ابن‌ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن‌تیمیه، احمد، *مجموعة الرسائل و المسائل*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *مجموعة فتاوی*، قاهره، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ همو، «نقد مراتب الاجماع»، همراه *مراتب الاجماع* ابن حزم، بیروت، دار الکتب العلمیه؛ ابن طاووس، علی، «رسالة فی عدم مضایقة الفوائت»، به کوشش محمد علی طباطبایی مراغی، *تراثنا*، قم، ۱۴۰۷ق، س۲، شم ۲ و ۳؛ همو، *کشف المحجة*، نجف، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ استرابادی، محمد امین، *الفوائد المدنیة*، تهران، ۱۳۲۱ق؛ انصاری، مرتضیٰ، *فرائد الاصول*، تهران، ۱۲۹۶ق؛ داک؛ دمیری، محمد، *حیاة الحیوان*، قاهره، مکتبة مصطفی البابی؛ دهلوی، ولی‌الله، «الانصاف فی بیان سبب الاختلاف»، ضمن ج ۳ *دائرة معارف القرن العشرین*، ذیل جهد، بیروت، ۱۹۷۱م؛ شهید اول، محمد، *الذکریٰ*، چ سنگی، تهران، ۱۲۷۲ق؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ علامهٔ حلی، حسن، *الرجال*، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، *مبادی الوصول*، به‌کوشش

عبدالحسین محمدعلی بقال، نجف، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ فیض کاشانی، محمد، «الحق المبین»، همراه *الاصول الاصیلة*، قم، ۱۴۱۲ق؛ *قرآن کریم*؛ محقق حلی، جعفر، *معارج الاصول*، به‌کوشش محمدحسین رضوی، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، *المعتبر*، تهران، ۱۳۱۸ق؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء واللغات*، قاهره، ۱۹۲۷م.

احمد پاکتچی

V. تحول فلسفه و علوم در تمدن اسلامی

نگاهی به سیر فلسفه در جهان اسلام: واژهٔ فلسفه، شکل عربی شدهٔ واژهٔ یونانی فیلوسُفیا[1] (=دوست داشتن فرزانگی) است. فلسفه به معنای ویژه و مشخص آن، از هنگامی در جهان اسلام پدید آمد و شکل گرفت که مترجمان عربی زبان، و بیشتر غیر مسلمان، نوشته‌های فلسفی یونان باستان و دوران هلنیستی را در کنار نوشته‌های مربوط به دانشهایی همچون پزشکی، ریاضیات، ستاره‌شناسی و جز آنها از متون اصلی یونانی، یا بر پایهٔ ترجمه‌های سریانی آنها، به عربی برگرداندند. نهضت ترجمه کم و بیش از زمان خلافت امویان آغاز شد و در دوران خلافت عباسیان به اوج خود رسید؛ به ویژه پس از آنکه مأمون خلیفهٔ عباسی در ۲۱۵ق/۸۳۰م «بیت الحکمه» (=خانهٔ فرزانگی) را بنیاد نهاد، ترجمهٔ آثار فلسفی شتاب گرفت و در این میان وزیران و دولتمردان ایرانی در تشویق مترجمان سهم مهمی داشته‌اند.

در اینجا، پیش از هر چیز، باید به این نکته اشاره شود که یکی از بزرگ‌ترین خطاهایی که دربارهٔ فلسفه و تاریخ آن از سوی پژوهشگران اروپایی، از سده‌های میانه تاکنون، به چشم می‌خورد، این است که تصور می‌شده است فلسفهٔ اسلامی با نام ۶ یا ۷ فیلسوف آغاز شده، و سرانجام به ابن رشد (د ۵۹۵ق/۱۱۹۸م) پایان یافته است. این رویکرد و پیش‌داوری که بسیار گمراه کننده بوده است، هنوز هم در دوران ما، دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی ــ با چند استثنا ــ غالباً از سوی خاورشناسان و نیز تاریخ‌نگاران شرقی و مسلمان تکرار می‌شود. خطای دیگر، تاکنون این بوده است که فلسفهٔ اسلامی را با «فلسفهٔ عرب» یکی می‌دانسته‌اند و زبانی را که قالب بیان اندیشه‌ها بوده است، خود آن اندیشه‌ها می‌شمرده‌اند. خاورشناسانی که به فلسفهٔ اسلامی می‌پرداختند، در پیروی از سنتهای اروپایی سده‌های میانهٔ لاتینی، مدتها دچار همان پیش‌داوریها بوده‌اند و همواره همان کج‌داوریها را دربارهٔ روح فلسفهٔ اسلامی تکرار می‌کرده‌اند و به ویژه از آنچه در ایران اسلامی، در عرصهٔ تفکر فلسفی روی می‌داده است، به کلی ناآگاه بوده‌اند.

حقیقت این است که با مرگ ابن رشد، اندیشهٔ فلسفی از باختر جهان اسلام به خاور اسلامی انتقال یافت، و در این میان، ایران اسلامی کانون بزرگ شکوفایی و بالندگی، یا به دیگر سخن، کانون «دوباره زایش» (رنسانس) اندیشه و جهان‌بینی فلسفی شد و در ایران سرانجام، جهان‌بینی فلسفی ـ اسلامی سنی، جای خود را به جهان‌بینی فلسفی ـ اسلامی شیعی داد. تاریخ فلسفهٔ اسلامی نیز، مانند تاریخ ملتهایی که آن را پدید آورده‌اند، دارای دو چهره است: بیرونی و درونی. تاریخ بیرونی فلسفهٔ اسلامی، چنانکه اشاره شد، تاکنون از سوی خاورشناسان و نیز مورخان مسلمان، از دیدگاهها و به شکلهای گوناگون، کم و بیش عرضه شده است و مانند هر پرداخت دیدگاهی با برداشتهای نادرست و گاه گمراه کننده، همراه بوده است؛ اما آنچه تاکنون، چنانکه شاید و باید، عرضه نشده است، تاریخ درونی فلسفهٔ اسلامی و فیلسوفان مسلمان است. تاریخ درونی فلسفهٔ اسلامی، یعنی تاریخی را که در درون اندیشه و روح فیلسوفان شکل می‌گرفته است، می‌توان «هرمنوتیک[2]» فلسفهٔ اسلامی نامید، یعنی تأویل، یا بازگرداندن اندیشه‌ها و نظریات فلسفی به خاستگاههای آغازین معنوی و روحی آنها که یا ناپدید، یا فراموش شده‌اند و بدین سان، آشکار کردن آنچه در پس پدیده‌های تاریخ بیرونی نهفته است. در این راه، در گذشته‌های نزدیک، کوششهایی آغاز شده بود. در اروپا کسانی مانند ماکس هرتن[3] (د ۱۹۴۵م)، و به ویژه اسلام شناس برجستهٔ فرانسوی هانری کربن (د ۱۹۷۹م) توجه خود را به این جنبه از فلسفهٔ اسلامی، و به ویژه به گسترش فلسفه در ایران اسلامی ــ و شیعی ــ معطوف کرده‌اند.

تاریخ نگار راستین فلسفه تنها گزارشگر رویدادهای فلسفی نیست، بلکه همچنین و پیش از هر چیز، مفسر آن رویدادهاست، نه رویدادهای بیرونی، بلکه رویدادهای درونی. فلسفهٔ اسلامی از درون جهان بینی اسلامی، برخاسته است. در این میان، گفتنی است که فلسفه در جهان اسلام همیشه راهی هموار را نپیموده است، بلکه گاهی می‌بایست از میان سنگلاخهای مخالفتها و حتیٰ دشمنیها، گام به گام پیش برود. گاهی نیز تعصبها تا بدانجا می‌رسیده است که کسانی اصلاً موجودیت آن را هدف قرار می‌داده‌اند. اینک در میان بسیاری، تنها به یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های آن اشاره می‌شود. صرف نظر از آنچه غزالی (د ۵۰۵ق/۱۱۱۱م) در معارضه با فلسفه و فیلسوفان گفته و نوشته بود ــ که بسیار مشهور است ــ تقی‌الدین شهرزوری، معروف به ابن صلاح (د ۶۴۳ق/۱۲۴۵م)، فقیه، محدث و مفسر شافعی، در یکی از فتواهای خود فلسفه را بنیاد ابلهی و انحلال، و مایهٔ سرگشتگی و گمراهی، و انگیزهٔ انحراف و زندقه می‌شمارد و حتیٰ دانش منطق را همچون مدخل فلسفه، مدخل شر می‌انگارد و کاربرد اصطلاحات منطقی را در مباحث احکام شریعت، زشت و ناشایست و بدعت می‌داند و به فرمانروایان زمان سفارش می‌کند تا کسانی را که به فلسفه می‌پردازند، از مدرسه‌ها بیرون کنند و کیفر دهند و حتیٰ ایشان را به شمشیر بسپارند (۳۵/۲).

در آغاز اشاره شد که فلسفهٔ اسلامی، نخست در شرق جهان اسلام، جوانه زد و سپس به شکوفایی رسید و چنانکه ماکس هرتن به درستی می‌گوید: فلسفهٔ اسلامی از سوی ایرانیان اندیشیده و پرداخته شد (ص 12)، به استثنای یعقوب بن اسحاق کندی (د ح ۲۶۰ق/۸۷۳م) که از میان عربها برخاسته بود، نخستین فیلسوفان بزرگ اسلامی ــ همچون فارابی (د ۳۳۹ق/۹۵۰م) و ابن سینا (د ۴۲۸ق/۱۰۳۷م) ــ ایرانی بوده‌اند.

گفته شد آنچه فلسفهٔ اسلامی نامیده می‌شود، پدیده‌ای است که از درون جهان بینی اسلامی برخاسته، سپس در مرحلهٔ نخست در قالب

---

1. philosophia 2. herméneutique 3. Max Horten

آمیزه‌ای از عناصر مسلط یونانی، مانند فلسفهٔ ارسطویی، و سپس به ویژه عناصر فلسفهٔ نوافلاطونی و عناصر کمتری از فلسفهٔ رواقیان شکل گرفته است؛ اما در مرحلهٔ دوم گسترش تفکر فلسفی در جهان اسلام، یعنی تفکر فلسفی شیعی ایرانی، پدیدهٔ کاملاً نوینی رخ می‌نماید، زیرا در این‌باره شکی نیست که جهان بینی شیعی ایرانی، در شکل بخشیدن به محتوای تفکر فلسفی، عامل نوسازنده و عمده‌ای به شمار می‌رود، همانگونه که کلام شیعی ایرانی در رویارویی با کلام اسلام سنی چهرهٔ کاملاً مشخص خود را نشان می‌دهد.

پس از چندی، میراث فلسفهٔ اسلامی، از خاور به باختر اسلامی ــ اندلس ــ راه یافت و در آنجا مرحلهٔ دیگری از شکوفایی خود را آغاز کرد. در اندلس چهره‌های درخشانی مانند ابن باجه (د ۵۳۳ق/۱۱۳۹م)، ابن طفیل (د ۵۸۱ق/۱۱۸۵م) و به ویژه ابن رشد (هـ م) جلوه‌گر می‌شوند. ابن رشد برجسته‌ترین نمایندهٔ ارسطوگرایی یا فلسفهٔ مشایی، در جهان اسلام است. وی می‌کوشید که مفسر وفادار اندیشه‌های ارسطو باشد و از اینجا معارضات وی با برخی از اندیشه‌ها و نظریات فارابی، ابن سینا و متکلمان و به ویژه غزالی بروز می‌کند؛ اما نکتهٔ توجه‌انگیز این است که جهان‌بینی فلسفی ابن رشد، یا آنچه در سده‌های میانهٔ اروپا، ابن رشدگرایی نام گرفته بود، از سدهٔ ۱۳ م به محافل فلسفی اروپا راه یافت و در آنجا پیروان و هواداران بسیار یافت، چنانکه می‌توان گفت تا سده‌های ۱۶ و ۱۷م نیز گرایش مسلط بر اندیشهٔ فلسفی اروپایی بود. اما از سوی دیگر، ابن رشدگرایی، پس از مرگ ابن رشد، به شرق جهان اسلام راه و نفوذی نیافت، یعنی پس از انتقال کانون اندیشهٔ فلسفی به شرق اسلامی ــ و به ویژه به ایران ــ جهان بینی فلسفی ابن رشد، یکباره نادیده گرفته، و فراموش شد و به جای آن ــ به رغم کوششهای ستیزه جویانه و انتقادی ابن رشد ــ ابن‌سیناگرایی، در شرق اسلامی ــ ایران ــ همچنان از شکوفایی و نفوذ بسیار برخوردار گردید.

از سوی دیگر، با ظهور شهاب‌الدین سهروردی (د۵۸۵ق/۱۱۹۱م)، مشهور به شیخ اشراق مرحلهٔ تازه‌ای در جهان‌بینی فلسفی اسلامی به میان آمد. فلسفهٔ اشراق سهروردی را می‌توان زنده کنندهٔ دوبارهٔ اندیشه‌های فلسفی و عرفان ایران باستان دانست. چنانکه خود وی می‌گوید: در میان ایرانیان (فرس) گروهی بودند که راه حقیقت می‌پیمودند و هماهنگ با آن رفتار می‌کردند. فرزانگان و فاضلانی که همانند مجوسان نبودند، ما حکمت نوری شریف ایشان را، همان حکمتی که ذوق افلاطون و پیش از وی حکیمان دیگری بر آن گواهی داده‌اند، در کتابی به نام *حکمة الاشراق*، زنده کردیم و پیش از ما کسی به آن نپرداخته بود (ص ۱۱۷). جهان بینی فلسفی سهروردی، انگیزهٔ پیدایش «افلاطونیان ایران» یا «اشراقیان» شد و افلاطون‌گرایی ــ به ویژه آنچه که از صافی تفسیرها و برداشتهای فیلسوفان و شارحان مکتب اسکندریه گذشته بود ــ اندک اندک جای خود را به ارسطوگرایی پیشین، به ویژه از نوع ابن رشدی آن می‌داد.

تقریباً همزمان با سهروردی و فلسفهٔ اشراق وی، جهان‌بینی عرفانی، یا فلسفهٔ عرفانی اندیشمند و عارف بزرگ ابن عربی (هـ م) از غرب اسلامی ــ اندلس ــ به شرق اسلامی راه و انتقال یافت و سایهٔ سنگین و دیر پای خود را بر تفکر فلسفی اسلامی گسترده کرد. از آن پس، فلسفهٔ عرفانی ابن عربی، از برجسته‌ترین عناصر تشکیل دهندهٔ جهان‌بینی فلسفی اسلامی به شمار می‌رود، هر چند که این گرایش قبلاً از زمان سهروردی آغاز شده بود. یکی از ویژگیهای فلسفهٔ اسلامی ایرانی، درهم‌آمیزی عقل فلسفی با تجربهٔ زیستهٔ عرفانی است که نخستین نماینده و برجسته‌ترین چهرهٔ آن سهروردی بوده است. او بود که با دوباره زنده کردن عناصر روحی و معنوی در اندیشه‌های ایران باستان دربارهٔ نور و ظلمت، فلسفه را تا مرتبهٔ یک پیش آموزی برای تجربهٔ عرفانی بالا کشید. نظریهٔ «حقیقت دوگانه»، آنگونه که به غلط در سده‌های میانهٔ اروپایی به ابن رشد، نسبت داده می‌شد، یعنی جدایی میان فلسفه و الٰهیات، از سوی سهروردی ابطال می‌شود.

در دوران صفویان، با پیدایش مکتب اصفهان، بار دیگر مرحلهٔ نوینی در جهان بینی فلسفی اسلامی آغاز می‌شود و میرداماد (د ۱۰۴۱ق/ ۱۶۳۱م) و صدرالدین شیرازی ــ ملاصدرا (د ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م) ــ برجسته‌ترین نمایندگان آنند. فلسفهٔ اسلامی از دوران صفوی به بعد، آمیزهٔ شگرف و مهمی است از فلسفه و عرفان. در آثار فلسفی این دورانها، حماسهٔ عرفانی ابن عربی، تقریباً از همه سو و در همه جا به چشم می‌خورد. بینش فلسفی ملاصدرا و سپس شاگردان وی، در واپسین تحلیل، نظام منسجمی است از حکمت اشراقی سهروردی، جهان بینی عرفانی ابن عربی، عناصر بنیادی فلسفهٔ ارسطویی و الٰهیات افلاطونی و نوافلاطونی، در چارچوب جهان‌بینی و اعتقادات شیعی ایرانی.

در اینجا، بی آنکه به محتوای مسائل فلسفی از دیدگاه فیلسوفان اسلامی پرداخته شود، تنها به چند نکته اشاره می‌رود. بنیادی‌ترین مسائل فلسفی اسلامی عبارتند از وجود (هستی)، ماهیت (چیستی)، جوهر، عرض و مطالب وابسته به آنها و در الٰهیات، مسألهٔ هستی خدا، صفات وی، پیوند خدا با جهان، نظریهٔ آفرینش، یا به دیگر سخن، نظریهٔ فیض یا صدور موجودات از مبدأ همهٔ هستها، جهان شناسی، روان شناسی و به ویژه مسألهٔ سرنوشت روح و معاد. در این میان، دو مسألهٔ هستی و چیستی در تفکر اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. پرسش بنیادی این است که آیا هستی بر چیستی تقدم، و در نتیجه اصالت دارد، یا بر عکس؟ بسیاری از فیلسوفان اسلامی اصالت و تقدم ماهیت را پذیرفته‌اند و وجود را عارض بر ماهیت می‌شمارند و برآنند که وجود از سوی مبدأ هستی بر ماهیات بخشیده، یا به عاریت داده می‌شود. از جملهٔ مسائل فرعی نزد فیلسوفان اسلامی، باید به رویکرد و موضع‌گیری ایشان در برابر «ایده[1]»ها یا «مُثُل» افلاطونی اشاره کرد. ارسطو گرایان اسلامی وجود آنها را نفی می‌کنند، در حالی که افلاطون‌گرایان

---

1. idea

در اثبات وجود آنها می‌کوشند. همچنین باید اشاره شود که در جهان‌بینی اشراقی سهروردی مسألهٔ مهم «نور» شایستهٔ توجه است. وی مفهوم نور را جانشین مفهوم وجود می‌کند. قطب‌الدین شیرازی (د ۷۱۰ق/ ۱۳۱۱م) شارح نوشتهٔ بنیادی سهروردی، *حکمت الاشراق* می‌گوید که نور قائم مقام وجود واجب است و ظلمت مقام وجود ممکن را دارد (نک: ص ۱۸). صدرالدین شیرازی نیز به همین نکته اشاره می‌کند و می‌گوید: سهروردی لفظ وجود را به نور مبدل کرده است، زیرا اگر ظهور هستی بر موجودات و ماهیات نمی‌بود، همچنان در پردهٔ نیستی و تاریکی نهفتگی باقی می‌ماندند (نک: ص ۱۹۱، قس: ۲۸۳، که در آنجا گفته می‌شود: وجود و نور حقیقتی یگانه‌اند و اقسام هر یک از آنها، همانا اقسام آن دیگری است و تغایر میان آنها جز به حسب تغایر اصطلاحات نیست).

از میان منابع مهم و دست اول که فیلسوفان اسلامی از آنها بهره گرفته‌اند، نخست باید از ترجمهٔ عربی مجموعهٔ نوشته‌های ارسطو، به ویژه در منطق، روان شناسی و الٰهیات، یا متافیزیک، و سپس برخی از آثار افلاطون یا تلخیص آنها، ترجمهٔ برخی از نوشته‌های پلوتینوس[1] (افلوطین)، بنیان گذار مکتب نوافلاطونی، و به ویژه *اثولوجیا* (ه‌م) و نیز ترجمهٔ برخی از نوشته‌های فیلسوف نوافلاطونی پرکلس[2]، مانند کتاب *الایضاح فی الخیر المحض*، یا *کتاب العلل* نام برد. برخی از نوشته‌های هرمسی نیز در تفکر فلسفی اسلامی تأثیر نهاده است.

سیر فلسفهٔ سنتی اسلامی از زمان ملاصدرا تا دوران ما، همچنان ادامه یافته است، و در طی این زمان، دهها فیلسوف نامدار یا کمتر شناخته شده، نمایندگان تفکر فلسفی اسلامی، به ویژه در ایران بوده‌اند. برجسته‌ترین ایشان، در دوران اخیر، ملاهادی سبزواری (د ۱۲۸۹ق/ ۱۸۷۲م) بوده‌است که *منظومه* و *شرح منظومهٔ* وی و شرحهای دیگری که بر آن نوشته شده‌اند، از متنهای اصلی درسی فلسفهٔ سنتی به شمار می‌روند.

کتاب‌شناسی: در طی صد واندی سال گذشته تاکنون، خاورشناسان اروپایی، پژوهشهای بسیاری دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی، تاریخ آن و همچنین مسائل اصلی و فرعی آن عرضه کرده‌اند که طبعاً ارزش و اعتبار آنها یکسان نیست. طی همین زمان، بعضی از مؤلفان شرقی و مسلمان نیز به فلسفهٔ اسلامی و به ویژه تاریخ آن پرداخته‌اند که ارزش تحقیقی و علمی آنها نیز متفاوت است. از سوی دیگر، مهم‌ترین کاری که دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی تاکنون انجام گرفته است، کشف، تهیه، تدوین علمی و انتشار متون کم و بیش انتقادی از آثار دست اول فیلسوفان اسلامی است که زمینه و وسایل را برای پژوهشهای کنونی و آینده آماده کرده است. در اینجا، با رعایت اختصار، از مهم‌ترین کتابها و پژوهشهای دیگران دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی و تاریخ آن یاد می‌شود. هر یک از این نوشته‌ها، همراه یک کتاب‌شناسی کم و بیش مفصل است. دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی و تاریخ آن به زبان فارسی یا عربی، جز چند کتاب درسی، تاکنون کار مهمی انجام نگرفته است، و آنچه هست، ترجمه‌هایی با ارزشهای متفاوت از نوشته‌های خاورشناسان، یا نوشته‌های محققان شرقی به زبانهای اروپایی است. اینک برخی از منابع مهم:

Badawi, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, 1972, vol. II; Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique, des origines jusqu'à la mort d' Averroës*, Paris, 1964; id, «La philosophie islamique depuis la mort d' Averroës jusqu'à nos jours», *Histoire de la philosophie, Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, 1974, pp. 1067-1188; id, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Tehran, 1977; id, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, 4 vols., Paris, 1972-1973; De Menace, P.I., *Arabische Philosophie*, Bern, 1948; Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy*, NewYork/ London, 1970; Sharif, M.M., *History of Muslim Philosophy*, 2 vols., Wiesbaden, 1962.

در میان متون بسیار مهم در سالهای اخیر باید از *منتخباتی از آثار حکمای الٰهی ایران*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، در ۴ جلد نام برد که در فاصلهٔ سالهای ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۷ش/۱۹۷۲ تا ۱۹۷۸م در مجموعهٔ «گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی» منتشر شده است. هر یک از این جلدها، همراه مقدمهٔ تحلیلی بسیار سودمند و آموزنده‌ای به زبان فرانسه از هانری کربن است.

مآخذ: ابن‌صلاح، عثمان، «فتاوی»، ضمیمهٔ مجموعة *الرسائل المنیریة*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ سهروردی، یحیی، «کلمة التصوف»، *سه رساله از شیخ اشراق*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۹۷ق/۱۳۵۶ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، حاشیه بر *شرح حکمة الاشراق* (نک: هم، قطب الدین شیرازی)؛ قطب الدین شیرازی، محمود، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ نیز:
Horten, M., *Die Philosophie des Islams*, München, 1924.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

علوم در جهان اسلام

مقدمه: در دورانهای کهن عمده‌ترین مراکز دانش و پژوهش در یونان، مصر، شام، بین‌النهرین، ایران، هندوستان و چین بود. در یونان، پیش از تأسیس مدرسهٔ آتن، ریاضی‌دانانی مانند طالس و فیثاغورس، و پزشکانی چون بقراط پرورش یافته بودند. اما به‌ویژه در زمینهٔ ریاضیات قابل تصور نیست که همهٔ آن پیشرفتها از یونان سرچشمه گرفته باشد. شک نیست که بخش بزرگی از آن دانش، از مصر و بابل به یونان انتقال یافته بوده است، هرچند چگونگی این انتقال روشن نیست (کانتور، I/102-103؛ سارتن، I/52؛ اولیری، 57). در سدهٔ ۳ق م مدرسهٔ آتن که در عرصهٔ دانش جایگاه نخستین را داشت، رونق گذشته را از دست داد و مقام خود را به مدرسهٔ اسکندریه وانهاد (کانتور، I/258-259؛ سارتن، I/149).

مدرسهٔ اسکندریه در سده‌های ۳ و ۲ق م در اوج شکوفایی بود و تا سدهٔ ۴م همچنان رونق داشت. دانشمندانی چون اقلیدس، آپولونیوس،

---

1. Plōtinos 2. Proklos

ارشمیدس و بطلمیوس و بسیاری دیگر در آن پرورش یافتند (کانتور I/258-261؛ سارتن، I/153-156, 164-174, 272-273). پس از قدرت یافتن روحانیان مسیحی، پژوهش علمی در اسکندریه سخت محدود شد و کار تدریس، صرف‌نظر از آنچه به اصول اعتقادی مسیحیت مربوط می‌شد، تقریباً به پزشکی منحصر گشت و سرانجام، در آغاز دوران اسلام بسیاری از استادان و شاگردان آن به مدرسهٔ انطاکیه رفتند (مسعودی، ۳۵۴/۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۳۵/۲).

آموزشگاه ادسا یا الرها از آغاز سدهٔ ۲م به مدت ۴ سده، جایگاه ترجمهٔ آثار یونانی به زبان سریانی، و تدریس و پژوهش علمی بود که طالبان علم را به خود جذب می‌کرد. این آموزشگاه در ۴۸۹م به فرمان زنون امپراتور روم شرقی بسته شد و گروه بزرگی از استادان و دانشجویان آن به‌جندیشاپور کوچیدند(براون،«طب...[1]»، 21؛سارتن، I/435, 439؛ اولیری، همانجا). در ۵۳۹م پس از بسته شدن مدرسهٔ آتن به فرمان یوستی‌نیانوس، گروهی از استادان و پژوهشگران آنجا نیز به جندیشاپور، و گروهی به حرّان پناهنده شدند.

در اواخر سدهٔ ۶م برزویهٔ پزشک گروهی از پزشکان هندی و نیز شماری از کتابهای پزشکی هندوستان را با خود به ایران آورد (ابن مقفع، ۲۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۰۸/۱؛ سارتن، I/449).

مدرسهٔ جندیشاپور در سدهٔ ۶م تأسیس شد و به زودی به مرکز مهمی برای ترجمهٔ آثار یونانی به پهلوی، و آموزش پزشکی به زبان آرامی تبدیل گردید. شماری از پزشکان یونانی برای تدریس به ایران دعوت شدند. بیمارستان بزرگی نیز در این شهر ساخته شد. این شهر در جریان گسترش اسلام به برکت درایت و هوشمندی مردم خیراندیش کاملاً سالم ماند و کار علمی در آن ادامه یافت (ابن اثیر، ۵۵۳/۲؛ قفطی، ۱۳۳-۱۳۴؛ ابن عبری، ۱۲۹). گروهی از بزرگ‌ترین پیشاهنگان پزشکی عصر اسلامی و از جمله چند تن از خاندان بختیشوع، حنین بن اسحاق و ابن ماسویه در جندیشاپور پرورش یافتند (ابن ابی اصیبعه، ۱۲۳/۱-۱۲۶، ۱۷۱-۱۷۲، ۱۸۴-۱۸۵؛ سارتن، I/537,574,611).

افزون بر اینها در اواخر دورهٔ ساسانیان در مرو، بلخ و سغد نیز مدارس ریاضیات و پزشکی برپا بود و تا دوران اسلامی رونق داشت (اولیری، 110-114).

با آغاز گسترش اسلام و گشوده شدن انطاکیه، جندیشاپور و اسکندریه، طی دو دهه بجز چین همهٔ این مراکز، یا میراث فرهنگی بازمانده یا انتقال یافته از آنها به جهان اسلام تعلق یافت (صاعد، ۴۷-۴۸؛ ابن اثیر، ۴۹۲/۲-۴۹۵، ۵۵۳، ۵۶۷).

علم در کتاب و سنت: در آیین اسلام، دانش حرمت بسیار دارد و ارزش آن در ردیف ارزش ایمان است: «یَرْفَعِ‌اللّهُ الَّذینَ آمَنوا مِنْکُمْ وَ الَّذینَ اوتوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ (مجادله/۵۸/۱۱). در حدیث نبوی آمده است که ارزشمندترین مردمان آنانند که دانش بیشتر دارند (ابن بابویه، *امالی*، ۲۷)، دانشجویی فریضه است (ابن ماجه، ۸۰/۱؛ بیهقی، احمد، ۲۵۴/۲؛ کلینی، ۳۰/۱-۳۱) و در مقام طلب دانش برآیید، گرچه در چین باشد (بیهقی، احمد، همانجا؛ سیوطی، ۴۴/۱) و فضیلت دانش نزد خداوند از فضیلت عبادت برتر است (ابن بابویه، *الخصال*، ۴، *امالی*، ۵۸) و نیز علی بن ابی طالب(ع) در خطبه‌ای فرمود: سودمندتر از دانش گنجی نیست (همان، ۲۶۴).

بدین‌سان، برپایهٔ آموزشهای اسلامی عابدان گلیم خویش از موج به در می‌برند و عالمان این هنر را نیز دارند که مردمان را از نادانی برهانند. آیات قرآن که در آنها از منزلگاههای ماه و اهلهٔ آن و وضع ستارگان (بقره/۲/۱۸۹؛ انعام، ۹۷/۶؛ یونس/۱۰/۵) سخن گفته می‌شود (نک: ابن قتیبه، ۲)، در شمول علم بر گسترهٔ عظیمی از دانستنیها از هیأت، نجوم و ریاضیات جای تردید باقی نمی‌گذارد. همچنین است حدیث نبوی که برپایهٔ آن، برای آموختن دانش رنج سفر چین نیز روا شمرده می‌شود؛ جایی که در آن روزگار آموزشگاه طیف گسترده‌ای از علوم محض بود و ریاضیات و پزشکی آن بیش از دانشهای دیگر شهرت داشت (سارتن، I/474, 478). پس آموزش هندسه و حساب نیز در حساب بود و به ارزش و اعتبار می‌افزود. قاریان و مفسران از بن جان می‌خواندند که پروردگارا دانش مرا بیفزای (طه/۲۰/۱۱۴). اثر ژرف اینگونه آموزشها بود که مثلاً معتضد عباسی و ابوالعباس خوارزمشاه را به چنان رفتار فروتنانه‌ای با ثابت بن قره و بیرونی (نک: بیهقی، ابوالفضل، ۶۶۹) وا می‌داشت که تا سده‌های پس از دوران ایشان مورخان را به حیرت می‌افکند و ناگزیر بستر مناسبی برای پیشرفت دانش فراهم می‌آورد.

دوران شکوفایی: برخلاف آنچه غالباً تصور می‌شود، کار علمی در جهان اسلام از همان سدهٔ نخست در عرصهٔ قابل توجهی آغاز شد. در حقیقت پیش از ظهور اسلام، شماری آثار علمی به زبان عربی که به عنوان ترجمهٔ متون کهن یونانی یا سریانی شناخته می‌شدند، وجود داشتند که بهره‌برداری از آنها رفته‌رفته دامنهٔ گسترده‌تری به خود می‌گرفت و زمینه را برای پیشرفت سترگ سده‌های بعد آماده می‌ساخت (GAS, V، مقدمه، 13). همچنین کسانی در همان آغاز گسترش اسلام با مدرسهٔ انطاکیه و آثاری که هنوز در اسکندریه باقی مانده بود، آشنایی یافتند و به استفاده از آنها پرداختند. ماسرجویه قدیم‌ترین مترجم دورهٔ اسلامی است که در منابع از وی یاد شده است. همچنین گفته می‌شود که خالد بن یزید چون از خلافت نومید شد، به امید کسب ثروت به اندیشهٔ کیمیاگری افتاد؛ به اسکندریه رفت و گروهی از اهل دانش را به ترجمهٔ آثار یونانی واداشت (مسعودی، ۱۶۹/۴؛ ابن ندیم، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۵۵، ۴۱۹؛ ابن جلجل، ۶۱؛ صاعد، ۴۸؛ قفطی، ۳۲۴؛ ابن خلکان، ۲۲۴/۲؛ سارتن، I/489,490,495).

به زودی اوضاع و احوالی پدید آمد که دانشمندان و دانش‌پژوهان بسیاری از شرق و غرب به جهان اسلام، و به ویژه به بغداد روی آوردند. در حالی که یهودیان در سراسر جهان مسیحیت موردآزار قرار داشتند و مسیحیان دانش‌پژوه نیز با دانش‌ستیزی کشیشان روبه‌رو بودند، در

---

1. *Arabian...*

جامعهٔ اسلامی، مردم دانشور از هر مذهب و ملت، ارجمند شمرده می‌شدند. بدین‌سان، ماسرجویه، یهودی بصری به دمشق رفت و برای مروان بن حکم خلیفهٔ اموی به ترجمهٔ یک اثر یونانی در پزشکی پرداخت. منصور عباسی، جورجس بن جبرئیل بن بختیشوع را به بغداد فرا خواند و وی را در یکی از منازل با شکوه خویش جای داد و حاجب خود را مأمور ساخت که در فراهم آوردن وسایل آسایش و رفاه او هیچ کوتاهی روا ندارد. همو کسانی را مأمور ترجمهٔ آثار یونانی ساخت؛ همچنین گروهی از دانشمندان هندی را به بغداد فراخواند و فرمان ترجمهٔ *سیدهانتا*، و تدوین اثری به همان شیوه به زبان عربی را صادر کرد (ابن ندیم، ۳۰۴، ۳۵۵؛ ابن جلجل، همانجا؛ صاعد، ۴۹-۵۰؛ قفطی، ۲۲۰، ۲۷۰، ۳۲۴-۳۲۷؛ ابن ابی اصیبعه، ۱/۱۳۳-۱۳۴؛ GAS, III/206-207).

در زمینهٔ حقوق و پاداشها نیز نه تنها کمبودی در کار نبود، بلکه گاه بخششهای فراوانی نیز صورت می‌گرفت. مقرری سالانهٔ جبرئیل بن بختیشوع از هارون الرشید، ۴۸۰ هزار درهم بود و با افزودن آنچه به مناسبت اعیاد اسلامی و مسیحی به وی پرداخت می‌شد، جمع دریافتی مرتب سالانهٔ وی از آن خلیفه به ۶۰۰ هزار درهم می‌رسید. آنچه از نزدیکان هارون به وی می‌رسید، از این نیز بیشتر بود و مثلاً تنها خانوادهٔ برامکه هر سال مبلغ ۲٬۴۰۰٬۰۰۰ درهم به او می‌پرداختند (ابن ابی اصیبعه، ۱/۱۳۶-۱۳۷؛ کانتور، I/695).

تلاشهای علمی و به ویژه کار ترجمه در دوران خلافت هارون الرشید سرعت بیشتری یافت. در این هنگام، برمکیان نیز درکار بودند که در تشویق مترجمان همت بسیار به خرج می‌دادند. یک مرکز علمی نیز بنیاد نهاده شد که بیت‌الحکمه نام گرفت و در دوران مأمون گسترش بیشتری یافت. دانشمندان و مترجمان بزرگی مانند بنی موسیٰ، حنین ابن اسحاق، حبیش بن حسن و ثابت بن قره، در آن به کار ترجمه، ویرایش و شرح و تألیف اشتغال داشتند. هر یک از مترجمان شهریه‌ای برابر ۵۰۰ دینار دریافت می‌کرد. ترجمهٔ حنین بن اسحاق به قدری هنرمندانه بود که مأمون هم‌وزن کتابی که او به عربی درمی‌آورد، طلا به او می‌پرداخت (ابن ندیم، ۳۰۴؛ ابن ابی اصیبعه، ۱/۱۸۷).

بدین‌ترتیب، بزرگ‌ترین آثار یونانی در پزشکی و ریاضیات و نجوم، مانند *وصایا*، *فصول*، و *اپیدمی* و *اخلاط* بقراط و *تشریح*، *اسطقسات*، *مزاج* و *النبض الکبیر* جالینوس و *اصول هندسهٔ* اقلیدس و مجسطی بطلمیوس و دهها اثر دیگر، و نیز شماری کتابهای فارسی و هندی به عربی ترجمه شدند، و چون در متون ترجمه شده ابهامات بسیار به چشم می‌خورد، شروح و تفاسیر بسیاری نیز بر آنها نوشته شد و صدها تحریر و تألیف تازه فراهم آمد (ابن ندیم، ۳۰۴-۳۰۵، ۳۴۷-۳۵۰).

طی ۳ سده صدها دانشمند نابغه پرورش یافتند: محمد بن موسیٰ خوارزمی، پیشتاز بزرگ کاربرد روشهای جبری در حل مسائل هندسی که ترجمهٔ کتاب حساب وی به زبان لاتینی، با عنوان کتاب خوارزمی، نام او را جهانی ساخت و آن‌را به شکل تصحیف شده آلگوریسم به معنای یک شیوهٔ ویژهٔ محاسبه به واژگان زبانهای اروپایی افزود (زوتر، 10-11)؛ ثابت بن قره، که ابتکاراتش در حل مسائل ریاضی از جمله در محاسبهٔ سطح سهمی و حجم سهمیوار، نقش بزرگی در پیشرفت ریاضیات، و به ویژه حساب انتگرال ایفا کرد؛ ابوکامل مصری، که کار خوارزمی را در کاربرد روشهای جبری برای حل مسائل هندسی ادامه و گسترش داد و ظاهراً بدون آگاهی از کارهای یونانیان، به طرح و حل معادلات سیاله پرداخت (سارتن، I/630-631؛ هـ د، ۶/۱۹۱-۱۹۳)؛ ابراهیم بن سنان، که روش جدیدی، ساده‌تر از روش ارشمیدس، برای تربیع سهمی ابداع کرد (سارتن، I/631-632؛ هـ د، ۲/۴۲۹)؛ اخوان الصفا، با شماری رسائل در ریاضیات و دانشهای دیگر (سارتن، I/660)؛ ابوالوفای بوزجانی، که با اثبات رابطهٔ میان سینوس و کسینوس مجموع و تفاضل زوایا، با سینوس و کسینوس هر یک از آن زوایا و محاسبهٔ سینوس نیم درجه، جایگاه مهمی در تاریخ مثلثات به خود اختصاص داد (زوتر، 71-72؛ سارتن، I/666-667)؛ ابوسعید سجزی، که به پژوهشهای نو دربارهٔ بسیاری از مسائل هندسی، از جمله قطوع مخروطی پرداخت، مسألهٔ تثلیث زاویه را برای نخستین‌بار با روش علمی حل کرد و بر اصل توازی اقلیدس پرتو تازه‌ای افکند و در اسطرلابی که ساخت، موضوع حرکت وضعی زمین را مطرح کرد (بیرونی، *استخراج*...، ۴۰، ۴۱، ۵۶، ۹۱، *استیعاب*...، گ ۳۶)؛ ابن هیثم، که پژوهشهای وی در نورشناسی و حل مسأله‌ای در همین زمینه که به یک معادلهٔ درجهٔ چهارم می‌انجامد و به نام خود او شهرت یافته است و ابتکارات نبوغ آمیزش در حل مسائل مثلثات از راههای هندسی و استفاده از ریاضیات در حل مسائل مربوط به علوم طبیعی و کاربرد روش افناء برای محاسبهٔ حجم ــ که سرانجام به ابداع حساب انتگرال منتهی شد ــ از سوی دانشمندان غربی مورد استفادهٔ فراوان بوده است (شوی، I/243-244؛ ویدمان، II/771؛ سارتن، I/721؛ هـ د، ۵/۱۳۱)؛ ابوالجود، که دستاوردهای بزرگ او در ریاضیات و از جمله رسم ۷ ضلعی و ۹ ضلعی منتظم، و پاسخهای او به پرسشهای بیرونی در تاریخ ریاضیات با ارزش بسیار تلقی می‌شود (کانتور، I/759؛ زوتر، 97؛ هـ د، ۵/۳۰۲-۳۰۵)؛ بیرونی، جامع‌ترین دانشمند عصر خویش با ذهنی پژوهشگر و بی‌نظیر که به برکت ابداعاتش در حل بسیاری مسائل ریاضی، از جمله تثلیث زاویه، محاسبهٔ وتر یک درجه، و محاسبهٔ نسبت قطر دایره به محیط آن در کنار دیگر دانشها در تاریخ ریاضیات نیز جایگاه مهمی یافته است (زوتر، 98-100؛ سارتن، I/694-697, 706؛ قربانی، ۳۳۹-۴۲۲)؛ عمر خیام، که از جمله با رساله‌ای در جبر و مقابله، یکی از برجسته‌ترین آثار ریاضی در زبان عربی و پژوهش منظم در معادلات درجهٔ اول، دوم و سوم و رساله‌ای در شرح دشواریهای اصول موضوعهٔ اقلیدس، توجه مورخان علم را به خود معطوف داشته است (زوتر، 113؛ سارتن، I/759-760؛ مصاحب، ۱/۱۲۳۰-۱۲۳۱)؛ و صدها تن دیگر.

دوران رکود: دوران شکوفایی دانش در جهان اسلام رفته رفته به

پایان می‌رسید. البته کار علمی به نیروی رونق سده‌های گذشته همچنان ادامه داشت، اما شور و شوق کاهش می‌یافت. دانشجویانی که همهٔ توان و قریحهٔ خود را در خدمت دانش می‌نهادند و استادان را بر سر شوق می‌آوردند، کمتر و کمتر می‌شدند. بدین‌سان، دانشمندانی چه در ریاضیات و نجوم و چه در علوم دیگر پرورش می‌یافتند، اما در شمار از بزرگان دوران شکوفایی بسیار کمتر بودند و در نیروی اندیشه و پژوهش و نوآوری با ایشان هیچ نسبتی نداشتند. گویی دوران خوارزمی، کوهی، ابوالوفا، سجزی، ابن هیثم، ابوالجود، بیرونی و ابن سینا بی‌بازگشت سپری شده است. بذرهای دانش ستیزی که برخی مکاتب در سده‌های گذشته پاشیده بودند، به ویژه پیروزی اندیشهٔ اشعری در عرصهٔ قدرتهای حاکمه، رفته رفته آثار خود را در جلوگیری از پیشرفت دانش آشکار می‌ساخت. حاصل این ویرانگری را با ویرانی و رکود ناشی از هجوم مغولان که در پی آن فرا رسید، برابر شمرده‌اند. جنگهای صلیبی و پریشانی و ناایمنی ناشی از آنها ــ که پیش از آن فعالیتهای علمی را در بخشهایی از جهان اسلام مختل ساخته بود ــ با آنچه از حملهٔ مغولان حاصل آمد، قابل قیاس نیست (کانتور، I/777-780).

در طول تاریخ هیچ تمدنی با چنین هجوم فشردهٔ ویرانگری روبه‌رو نشده است. تنها نصیرالدین طوسی بود که توانست بخشی از آن فرهنگ سترگ را نجات دهد. شکوفایی کوتاه مدت سدهٔ ۷ق/۱۳م و ظهور کسانی چون کمال‌الدین ابن یونس، اثیرالدین ابهری، محیی‌الدین مغربی و خود نصیرالدین، با رساله‌هایی در شکل قطاع، دربارهٔ خطوط موازی و اندیشه‌های نو دربارهٔ اصل توازی، تحریر *اصول هندسهٔ* اقلیدس و تحریر *مجسطی*، حاصل یک رستاخیز ریاضی با شکوه، ولی زودگذر بود (اقبال، ۵۰۱-۵۰۲؛ زوتر، 204-205، 155 ,146-148؛ سارتن، II/10, 600, 867, 1001-1005, 1015-1016؛ براون، «تاریخ...[۱]»، I/286؛ دورانت، ۴۳۱/۴).

علل رکود علمی: مخالفت با دانش، و تحقیر و تکفیر دانشمندان از آفتهایی است که دامن بسیاری جوامع را گرفته است. در جامعهٔ اسلامی نیز از همان آغاز زمزمه‌هایی دربارهٔ ناسودمندی یا حتیٰ زیان‌بخشی علوم اوائل، یا دانشهای یونان شنیده می‌شد. مروجان این دانشها به رغم ستایشی که در کتاب و سنت از علم شده بود، دشمنان بسیار داشتند. در میان سنت‌گرایان قشری، به ویژه اشعریان، کسانی بودند که در کنار مبارزه با فلسفه، آموزش ریاضیات، نجوم و کیمیا را نیز ناروا می‌شمردند. فن پزشکی نیز ــ گرچه به علل روشن نسبت به آن اندک تساهلی روا می‌داشتند ــ گه گاه از تعرض ایشان برکنار نمی‌ماند. این نیز روشن است که در جریان گسترش اسلام، برخی فرماندهان دست به کتاب سوزی زده‌اند؛ بعدها نیز گاه چنین اتفاقاتی می‌افتاد، چنانکه محمود غزنوی هم کتابهای فلسفه و نجوم را می‌سوزاند (بیرونی، *الآثار*...، ۳۵-۳۶، ۴۸؛ ابن اثیر، ۳۷۲/۹). در نامه‌ای منسوب به یک نویسندهٔ نامدار سدهٔ ۳ق/۹م می‌خوانیم که از هندسه بیزاری می‌جوید، از خداوند می‌خواهد که او را از شرّ این دانش مصون دارد و سوگند یاد

می‌کند که هیچ‌گاه در پی هندسه نرود (ابوحیان، ۱۵۷-۱۶۳؛ یاقوت، ۱۶۸/۴-۱۷۲). حتیٰ اگر اعتقاد قلبی آن نویسنده چنان نبوده، و این سخنان را برای دفع تهمت بددینی از خود و خانواده‌اش نوشته باشد و یا آنگونه که گاه گفته می‌شود، آن جملات را یکی دو قرن دیرتر، از زبان وی جعل کرده باشند (نک‍: هـ د، ۱۹۶/۳-۱۹۷)، باز نشان می‌دهد که در برخی محافل نسبت به این دانشها چگونه می‌اندیشیده‌اند.

ابوریحان بیرونی شکوه داشت که چون به مردمان روزگار خویش می‌نگرد، مشاهده می‌کند که در همه جا، کسانی در هیأت جهل جلوه‌گرند و به نادانی مباهات می‌کنند و با اهل فضل دشمنی می‌ورزند و بر ایشان ستم می‌کنند و به اتفاق زشت‌ترین و زیان‌بخش‌ترین خصلتها را نیک می‌شمارند و برخی از ایشان دانش را گمراهی می‌نامند تا آن‌را در نظر مردمان نادانِ همانند خویش ناپسند نمایند و مهر الحاد بر آن می‌نهند تا باب سرکوب اهل دانش را بر خویش بگشایند و گروهی گرانجان که خویشتن را به انصاف می‌ستایند، چهرهٔ حکیم روشن‌رای به خود می‌گیرند و می‌پرسند: فایدهٔ دانشها چیست؟ زیرا که از فضیلت آدمیان بر جانوران آگاهی ندارند (*تحدید*...، ۳-۴). غزالی، مدرس نظامیه و امام شافعیان که چندین سده پس از روزگار خویش همچنان سیدالفقها نامیده می‌شود و مذهب شافعی بر مدار او می‌چرخد (نک‍: همایی، ۳۹۶-۳۹۷)، با دلیری تمام فتوا می‌دهد که پرداختن به دانش اقلیدس و مجسطی و دقایق حساب و هندسه گرچه ذهن را نیرومند می‌کند، ولی ما به سبب یک آفت آن‌را ناروا می‌شمریم، زیرا که از مقدمات علم اوائل است و اینگونه دانشها، کار آموزندگان آنها را به مذاهب فاسده می‌کشاند (غزالی، *فاتحه*...، ۵۶). همو در شرح این استدلال در جای دیگری، نشانه‌های بیشتری از دانایی خویش عرضه می‌کند: از دانشهای ریاضی، یعنی حساب، هندسه و هیأت دو آفت زاده می‌شود: یکی آنکه آشکاری براهین در این دانشها، موجب پدید آمدن اعتقاد نیکو در حق فیلسوفان ــ که این علوم از پایه‌های کار ایشان است ــ می‌شود و آن کس که چنین اعتقادی پیدا کند، چون حدیث کفر و انکار ایشان را بشنود، به تقلید محض کافر می‌گردد و من بسیار کسان را دیده‌ام که با همین برهان کافر گشته‌اند. غزالی بر ناروایی آموزش ریاضیات از اینگونه برهانها بسیار داشت. وی البته در دورانی، مانند بسیاری فقهای دیگر دانش پزشکی را برای حفظ تندرستی ضروری می‌یافت، اما سرانجام به این نتیجه رسید که «از طب نیز جز تکبر نیفزاید» (*احیاء*...، ۲۷/۱، *المنقذ*...، ۱۱۲-۱۱۳، *کیمیا*...، ۲۵۸/۲). دانش ستیزی و تحریک عوام و جهال بر ضد اهل دانش و پژوهش، به قوت قشریگری پیش می‌رفت. گاه آن‌را از تلبیسهای ابلیس می‌شمردند (ابن جوزی، *صید*...، ۴۱۱، *تلبیس*...، ۹۶-۹۷). در بسیاری موارد قدرت سیاسی محرک اصلی بود و به هر حال، به یاری قشریون برمی‌خاست (غزالی، *المنقذ*، ۱۵۵-۱۵۷). جامعه‌ای که جهل بر آن حاکم گردد، عرصهٔ تاخت و تاز مردم

---

1. *A Literary...*

شیاد می‌شود، آنگاه برای اهل دانش مجالی نمی‌ماند.

دوران شکوفایی در چنین شرایطی رفته رفته به سر آمد. مقاومت دراز مدتی که مردم دانش‌پرور در برابر تهدید و تکفیر قشریون نشان دادند و به نیروی روح بزرگ خویش مدتها جامعهٔ اسلامی را همچنان به عنوان عمده‌ترین کانون دانش در جهان حفظ کردند، حیرت‌انگیز است. دستاوردهایی که حاصل آمد و بعدها در روند تکامل به سطح دانش امروزی در مناطق دیگر جهان رسید، یعنی دانشی که بشر کنونی از برکات آن برخوردار است، بدون فداکاری آن فرزانگان جهان اسلام که در برابر درنده‌خویی نگهبانان جهل و قدرتهای حامی ایشان به جد ایستادند و پرچم دانش را از دست ننهادند، ممکن نبود (نک: سارتن، I/21).

اکنون که به آن فرهیختگان و روزگار درخشان ایشان می‌اندیشیم، از بیت الحکمه و دارالحکمه، از مدرسها و کتابخانه‌های بغداد، قاهره، جندیشاپور، بلخ، بخارا، قرطبه و غرناطه، از رصدخانه‌های شماسیه و قاسیون و نیشابور و مراغه و سمرقند یاد می‌کنیم؛ از رویدادهای تلخ و شیرین بسیار، از دق‌مرگ شدن حنین بن اسحاق و مصلوب شدن اسحاق بن عمران، از مرگ ابوسهل مسیحی به هنگام گریز از محمود غزنوی، از آوارگی و حبس ابن‌سینا و از اندوه جانکاه خواجه نصیرالدین (ابن جلجل، ۶۸-۷۰، ۸۴؛ نظامی، ۷۶-۷۸؛ نصیرالدین، ۱۶۴/۴)، و از آن آرزوهای خاک شده و شکوهٔ غم‌انگیز بیرونی، با آن ذهن تابناک که به هوشمندی فرا رسیدن روزگار رکود دانش را پیش‌بینی کرد: «نشان روزگار پیشرفت دانشها آن است که مردمان به علوم رغبت کنند و دانشوران را گرامی دارند، اما روزگار ما بدین‌نشان نیست، بلکه به وارونهٔ آن است، و اگر هنوز دانشی هست، بازمانده از روزگارانی است که بدین نشان بودند» (بیرونی، تحقیق...، ۱۰۷).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به‌کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بابویه، محمد، *امالی*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ همو، *الخصال*، قم، ۱۴۰۳ق/۱۳۶۲ش؛ ابن جلجل، سلیمان، *طبقات الاطباء و الحکماء*، به‌کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن جوزی، *تلبیس ابلیس*، به‌کوشش سیدجمیلی، بیروت، دارالکتاب العربی؛ همو، *صیدالخاطر*، به‌کوشش محمد عبدالرحمان عوض، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الانواء فی مواسم العرب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به‌کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن مقفع، عبدالله، *مقدمهٔ کلیله و دمنه*، بیروت، المطبعة الکاثولیکیه؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی، *مثالب الوزیرین*، دمشق، ۱۹۶۱م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به‌کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، *استخراج الاوتار*، به‌کوشش احمد سعید دمرداش، قاهره، ۱۹۶۵م؛ همو، *استیعاب الوجوه الممکنة فی صنعة الاسطرلاب*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آستان قدس، شم ۳۳۱۹؛ همو، *تحدید نهایات الاماکن*، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ همو، *تحقیق ماللهند*، بیروت، عالم الکتب؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به‌کوشش قاسم غنی و علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بیهقی، احمد، *شعب الایمان*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمهٔ ابوالقاسم طاهری و دیگران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ سیوطی، *الجامع الصغیر*، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، بیروت، ۱۹۱۲م؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ همو، *فاتحة العلوم*، قاهره، ۱۳۲۲ق؛ همو، کیمیای سعادت، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، *المنقذ من الضلال*، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ *قرآن کریم*؛ قربانی، ابوالقاسم، *بیرونی نامه*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به‌کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به‌کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مصاحب، غلامحسین، *تئوری مقدماتی اعداد*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیهات*، به‌کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۸م؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به‌کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ همایی، جلال‌الدین، *غزالی‌نامه*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Browne, E.G., *Arabian Medicine*, Cambridge, 1962; id, *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1962; Cantor, M., *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, Stuttgart, 1965; GAS; O'Leary, De Lacy, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London, 1964; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927-1931; Schoy, C., *Beiträge zur arabisch-islamischen Mathematik und Astronomie*, Frankfurt, 1988; Suter, H., *die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Wiedemann, E., *Gesammelte Schriften zur arabisch-islamischen Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt, 1984.

محمدعلی مولوی

طب و داروشناسی، تاریخ طب و داروشناسی در تمدن اسلامی از همان آغاز اسلام قابل بررسی است. مسلمانان از دیرباز برای دانش طب اهمیت بسیار قائل می‌شدند و حتیٰ در حدیثی منسوب به پیامبر اکرم(ص) علم ابدان بر علم ادیان مقدم آمده است. گرچه انتقال سنن و میراث پزشکی ایرانی و هندی و یونانی به‌طور منظم و عملی به قرن ۲ق/۸م بازمی‌گردد، ولی باید گفت که مسلمانان صدر اسلام در ایام پیامبر اکرم(ص) در کنار تجربیات محدود و اندک پزشکی خود، با سنت پزشکی ایران و هند و میراث یونان از طریق جندی‌شاپور ناآشنا نبودند. چنانکه گفته‌اند، حارث بن کلده، پزشک عرب معاصر پیامبر(ص) از کسانی بود که در بیمارستان جندی شاپور تحصیل کرده بود. به روزگار خلفای دمشق نیز پزشکانی چون ماسرجویه، نویسندهٔ کتابهایی چون *قوی العقاقیر و منافعها و مضارها* حامل میراث پزشکی ایرانی و یونانی به قلمرو اسلام بوده‌اند (قفطی، ۳۲۴-۳۲۵).

با اینهمه، ورود جرجیس بن بختیشوع جندی‌شاپوری به بغداد به دعوت منصور عباسی در واقع آغاز انتقال میراث طبی غیرعربی به جهان اسلام است. کتاب کُنّاش، یا مجموعهٔ مسائل طبی و دارویی او نخستین اثر، یا از نخستین آثاری است که در این دوره نگاشته شده است. پس از او بسیاری از جندی شاپوریان و شاگردان آنها، خاصه فرزندان و نوادگان جرجیس روی به بغداد نهادند. از آن میان می‌توان اینان را نام برد: ۱. عیسی بن صهاربخت صاحب کتاب *قوی‌الادویة المفرده* (ابن ندیم، ۳۵۶)؛ ۲. ماسویه پدر یوحنا که چند دهه در جندی‌شاپور به داروسازی اشتغال داشت؛ ۳. پسر او یوحنا از پزشکان و مترجمان نامدار آثار پزشکی یونانی به عربی، و نویسندهٔ *الادویة المسهله* (قفطی، ۳۸۳-۳۸۴؛ رازی، *الحاوی*، ۲۳۴/۵، ۱۰۹/۶، جم)؛ ۴. حنین بن اسحاق چشم پزشک، داروشناس برجسته و صاحب *العشر مقالات فی العین*، و *اختیار ادویة علل العین* و آثار مهم دیگر (قفطی ۱۷۳-۱۷۴؛ ابن ندیم، ۳۵۳).

یکی از پدیده‌های این دوره رواج سنت «طب شرعی» است که به تدریج از خلال احادیث پیامبر(ص) و امامان شیعه (ع) دربارۀ برخی مسائل طبی و حفظ الصحه تدوین گردید. از جمله *الطب النبوی* اثر ابن قیم جوزیه، *المنهل الروی فی الطب النبوی* از ابن طولون، *الطب فی الکتاب و السنه* از عبداللطیف بغدادی، و *طب الصادق* و *طب الرضا* و *طب الباقر* را باید یاد کرد. در این عصر گذشته از پزشکی جندی‌شاپور، سنت پزشکی هندی از طریق ترجمۀ آثاری چون *السموم* اثر شاناق هندی، و پزشکی یونان به‌طور مستقیم از طریق ترجمۀ آثار بقراط و جالینوس، بنیاد علم پزشکی در تمدن اسلامی را تشکیل می‌داد. ابن ندیم فهرستی از منابع پزشکی یونانی و ایرانی و هندی به دست داده است (ص ۳۴۵-۳۶۰). همچنین فهرستی که ابن رضوان (ه م) از آثار بقراط آورده است، از ۵۰ اثر درمی‌گذرد. کتاب *الفصول* بقراط از آثار بسیار رایج در جهان اسلام بوده که شروح متعددی به قلم پزشکان بزرگی چون ابن ابی صادق و رازی بر آن نوشته شده است. رازی همچنین چند کتاب جالینوس را تلخیص کرده بوده است (بیرونی، *فهرست*، ...، ۱۳).

باید گفت پزشکی و داروشناسی ــ که آن‌را علم صیدنه یا صیدله نیز می‌خواندند ــ از همان روزگار با یکدیگر پیوستگی تام یافتند، به گونه‌ای که گاه تمایز میان منابع پزشکی و دارویی غیرممکن می‌نماید، چنانکه بهترین پزشکان کسانی بودند که خود داروشناس و داروساز محسوب می‌شدند (مثلاً رازی، همان، ۲/۲۲، ۴)؛ اما داروسازان غالباً تنها از خواص و انواع داروهای مفرد و مرکب اطلاع داشتند و از واکنش مزاجهای گوناگون در برابر بیماری و دارو مطلع نبودند. از این‌رو، در دوران پیشرفت علم طب، ترکیب داروها نیز اغلب زیرنظر پزشک انجام می‌گرفت، یا خود پزشکان بدین‌کار می‌پرداختند و در کنار آثار طبی خود، کتابها و رسالاتی نیز در داروشناسی تألیف می‌کردند. آنان کتابهای داروشناسی را براساس نظریۀ اخلاط و طبایع ــ که در آن بیماریها و داروها بر حسب سردی و گرمی و تری و خشکی مزاج بیمار یا طبیعت داروها بررسی می‌شد ــ تقسیم‌بندی می‌کردند (مثلاً ابن ربن طبری، ۴۰۰). تشخیص غلبۀ یکی از این اخلاط و طبایع، علت آن و تجویز داروی مناسب برای ایجاد تعادل میان آنها بسیار مهم بود. باید گفت داروها از نظر بساطت و ترکّب به داروهای مفرد (عقاقیر، جمعِ عُقّار) و مرکب (قرابادین، اقراباذین) تقسیم می‌شد. پزشکان داروهای مرکب را برای ایجاد تعادل میان خواص و مزاج و طبیعت داروهای مفرد و تأثیر متناسب با بیماری می‌ساختند و تجویز می‌کردند (نک: ابن سینا، ۲/۲۲۲؛ جرجانی، ۶۸۷). نیز از آنجا که داروها نباتی، معدنی، یا حیوانی بود، داروشناسی ارتباط بسیار نزدیکی با گیاه‌شناسی و جانورشناسی و کیمیا داشت؛ چنانکه آثاری چون *فردوس الحکمه*، *الحاوی* و *قانون* هر یک حاوی فصولی در گیاه‌شناسی و جانورشناسی‌اند.

به هر حال از قرن ۳ق/۹م پزشکان و داروشناسان نامداری ظهور کردند که آثارشان تا مدتهای مدید مرجع و مستند پزشکان بعدی قرار گرفت و حاوی نوآوریها و تحقیقات و نظریات نوین بود. در این سده، نخست باید از ابن ربن طبری (ه م) نام برد؛ کتاب *فردوس الحکمۀ* او نخستین کتاب جامع پزشکی است که تأثیر بزرگی بر پزشکان بعدی نهاد. بعضی نظریات او در آسیب‌شناسی و طب بالینی (ص ۱۵۹-۱۷۲) و داروشناسی (ص ۴۲۰-۴۲۳، ۴۴۹-۴۶۷) حائز اهمیت است. در همین سده حنین بن اسحاق رساله‌ای ممتاز در چشم پزشکی به نام *العشر مقالات فی العین* نوشت و از این‌رو او را بنیان‌گذار این علم به معنای اخص در تمدن اسلامی خوانده‌اند (مایرهوف، «پرتوی نو...»[1]، 470). همچنین کتاب *اقراباذین* شاپور بن سهل (د ۲۵۵ق) رئیس بیمارستان جندی‌شاپور، سالیان دراز در بیمارستانها و نزد اطبا و داروشناسان رواجی بسیار داشت (بابا، ۵۷۹). کتاب بختیشوع بن جبرائیل (د ۲۵۶ق) موسوم به *نصائح الرهبان فی الادویة المرکبه* از آثار مهم در این سده به شمار می‌رود (قفطی، ۱۰۳؛ سامرایی، ۳۹۳/۱).

از دیگر کتابهای داروشناسی باید به *مفردات الادویۀ* غافقی، *المفردات* ابن بیطار، و از داروهای مرکب به *قراباذین* کندی، *قراباذین* سمرقندی و *قراباذین* قلانسی اشاره کرد که از آثار مهم و رایج بوده، و از منابع اساسی متأخران به شمار می‌رفته است. کتابهای *فی المرض المسمیٰ دیابیطا* از عبداللطیف بغدادی، *فی المعدة و مداواتها* از ابن جزّار قیروانی، و *تذکرة الکحالین* از علی بن عیسیٰ جراح، نیز از تک نگاریهای جالب و مهم این اعصار است. در سدۀ ۴ق/۱۰م ابوالحسن احمد بن محمد طبری کتاب معروف *المعالجات البقراطیه* را نوشت که ابن ابی اصیبعه آن‌را نافع‌ترین کتاب خوانده است (۳۲۱/۱). محمد بن زکریای رازی کتاب *الحاوی* را تألیف کرد که بزرگ‌ترین دانشنامۀ طبی جهان اسلام به شمار می‌رود و به ویژه دربارۀ آبله و حصبه و بعضی ترکیبات داروها ــ که ۳ جلد از کتاب خود را بدان اختصاص داده ــ تحقیقات بدیع عرضه کرده است (مثلاً *الحاوی*، ۶۱/۲۲-۶۷، *الجدری و الحصبة*، جم؛ نجم‌آبادی، ۴۳۰-۴۳۱). *الحاوی* و نیز *طب المنصوری* او هر دو در قرون ۱۳ و ۱۵م به لاتینی ترجمه شد و بارها در اروپا به چاپ رسید. رازی در تألیف آثار پزشکی و نیز اشتغال به مداوای بیماریها و داروشناسی از غالب پزشکان برجستۀ متقدم از مسلمان و مسیحی و زرتشتی و ایرانی و هندی و یونانی بهره گرفته، و در مواضع بسیاری نام و آثار آنها را ذکر کرده است. کتاب *الجدری و الحصبة* (آبله و سرخک) او حاصل بخشی از مهم‌ترین تحقیقات طبی در تمدن اسلامی و علم پزشکی به طور کلی به شمار می‌رود. ترجمه‌های متعدد این کتاب در اروپا بارها چاپ شده است (برای دیگر آثار رازی، نک: بیرونی، *فهرست*؛ قفطی، ۲۷۴).

همچنین کتاب *هدایة المتعلمین* اثر ابوبکر اخوینی بخاری در پزشکی و به‌ویژه داروشناسی حائز اهمیت بسیار است. اخوینی در این کتاب با دیدگاهی انتقادی به نظریات داروشناسانۀ پزشکان متقدم نگریسته، و

1. «New Light...»

غالب داروهایی را که وصف کرده، خودآزموده است (مثلاً ص ۴۰۷، ۴۵۵، ۴۵۷، ۵۶۰، ۵۸۹). کتاب ابومنصور موفق هروی به نام *الابنیة عن حقایق الادویه* که حاوی نوعی تقسیم‌بندی نوین در داروهاست (ص ۳ به بعد)، به ویژه در شرق اسلامی رواج بسیار داشت (نیز نک: مایرهوف، «کتاب...[1]»، مقدمه، 17-16). یعقوب بن زکریا کسکری نویسندۀ *کناش فی الطب*، احمد بن ابی الاشعث نویسندۀ *الادویة المفرده*، ابوماهر موسی بن سیار صاحب *امراض العین*، و ابن مندویۀ اصفهانی نویسندۀ *رسالة فی ترکیب طبقات العین* و آثار دیگرند که دو پزشک اخیر از اطبای بیمارستان عضدی بوده‌اند (ابن ابی اصیبعه، ۲۴۶/۱ـ۲۴۷، ۲۱/۲ـ۲۲؛ قفطی ۴۳۸). شاگرد ابوماهر به نام علی بن عباس مجوسی اهوازی صاحب *الطب الملکی*، یا *کامل الصناعة الطبیه* بزرگ‌ترین پزشک پیش از ابن سیناست که کتابش رواج کامل داشت و از کتب درسی به شمار می‌رفت (دانش‌پژوه، ۱۸۷).

اما ابن سینا و کتاب *قانون* او نامدارترین مرجع پزشکی قرون گذشته است که نظریات نوینی دربارۀ ساختمان بعضی اندامها (مثلاً نک: ۶۲/۴ـ۷۲) و شناخت تأثیر داروها از طریق آزمایش و تجربه (۲۲۲/۲ به بعد، ۳۰۹/۳ به بعد) و انواع داروهایی که خود ساخته، و آزمایش کرده است، یا نخستین توصیفات دقیق از داروهایی چون «تریاق کبیر»، «بزرگ دارو» و معجون «فیروزنوش» عرضه کرده است (۳۲۱/۳؛ نیز نک: نفیسی، ۵۵ به بعد). *قانون* به زبانهای لاتینی، فرانسوی، انگلیسی، آلمانی و عبری ترجمه شد و تا قرن ۱۷م در مراکز علمی اروپا تدریس می‌گردید. در جهان اسلام نیز این کتاب چنان رواج و اهمیت داشت که تا زمانهای متأخر نیز بر آن شرح می‌نوشتند، از آن جمله‌اند: شرح ابن نفیس، و شرح فخرالدین رازی، و شرح قطب‌الدین شیرازی.

در همان ایام ابوریحان بیرونی کتاب *صیدنه* را در داروشناسی تألیف کرد که به سبب تقسیم‌بندی داروها (ص ۳ـ۱۰) و شیوۀ استفاده از انواع آنها و تفاوت خواص بر حسب نوع استفاده از آنها، و ذکر نامهای یونانی و سریانی و عربی و ایرانی داروها (مثلاً ص ۱۴، ۱۵، ۲۱، ۱۲۵ـ۱۲۶) از مهم‌ترین آثار در نوع خود به شمار می‌رود (نیز نک: ابن ابی اصیبعه، ۳۱۸/۱).

در زمینۀ دامپزشکی نیز مسلمانان کوششهای بسیار نشان دادند و کتابهای متعددی با عناوین *کتاب الخیل*، *الخیل و الفروسیه*، *کتاب البیطره*، *بیطارنامه*، *فرسنامه* و جز آن نگاشتند که برخی از آنها اکنون در دست است و اهتمام مسلمانان را به این فن نشان می‌دهد.

دربارۀ تدریس پزشکی و تربیت پزشکان باید گفت این امر در بیمارستانها و گاه در مدارس و غالباً در خانۀ پزشکان صورت می‌گرفت، چنانکه رازی، ابن سینا و ابن میمون از کسانی بودند که در منزل به تدریس می‌پرداختند. در برخی مساجد نیز تدریس طب رایج بود، مانند مسجد ابن طولون و جامع‌الازهر که در این کار مشهور بودند (سیوطی، ۱۳۸/۲؛ محقق، ۳۳۹). دربارۀ کتابهای درسی و ترتیب تدریس آن اطلاعات بیشتری در دست داریم و می‌دانیم که در قرون اولیۀ اسلامی، کتابهای بقراط و جالینوس، و پس از آن و در کنار آنها، آثار بزرگ پزشکان عصر اسلامی از حنین بن اسحاق و ابن ماسویه تا ابن سینا و رازی متون درسی را تشکیل می‌دادند که به ترتیب خاصی خوانده می‌شد (رهاوی، ۱۹۴). امتحان اطبا نیز مبتنی بر کتابهای خاصی چون *محنة الطبیب* از حنین بن اسحاق، *عشر مقالات فی العین* در چشم پزشکی، *کناش بولص* در شکسته‌بندی، *التصریف* زهراوی در جراحی، فصولی از *طب المنصوری* و *فی محنة الطبیب* رازی بوده است.

پزشکان عصر اسلامی همچنانکه به جسم توجه داشتند، از بیماریهای جان و روان و ارتباط آن با امراض جسمانی غافل نبودند. از جملۀ آثاری که در این زمینه نگاشته شده است، می‌توان به *الطب الروحانی* اثر رازی، *الطب و الاحداث النفسانیة* نوشتۀ ابوسعید بن بختیشوع اشاره کرد. گذشته از آن مسائل مربوط به اخلاق پزشکی و آداب آن نیز موردتوجه بسیار بوده است. چنانکه ابن رضوان کتاب *التطرق بالطب الی السعاده* را نوشت و رهاوی کتاب *ادب الطبیب*، و صاعد بن حسن کتاب *التشویق الطبی*، و ابن ماسویه کتاب *النوادر الطبیه* را در این زمینه پدید آوردند.

اشتغال به پزشکی و مداوای بیماران و ساخت و عرضۀ داروها، قوانین و شیوه‌های تعیین شده‌ای داشت که پزشکان و داروسازان ملزم به رعایت آن بودند و نظارت بر اجرای این قوانین برعهدۀ محتسب و دستگاه حسبه بود. دانشمندانی که به تألیف دربارۀ حسبه پرداخته‌اند، فصولی از کتاب خود را به این قوانین اختصاص داده‌اند. از جمله باید از *نهایة الرتبة فی طلب الحسبه* از شیزری یاد کرد که یادآور شده است محتسب می‌تواند نظارت دقیق به ویژه بر داروسازی داشته باشد (ص ۱۰۰).

از این زمان رکود علمی که به تدریج قلمرو بسیاری از دانشهای رایج در جهان اسلام را فرا می‌گرفت، در دانشهای پزشکی نیز مؤثر افتاد و آثار طبی که از حدود قرن ۶ق/۱۲م به این سوی نگاشته می‌شد، معمولاً جز شرح و تفسیر آثار متقدمان نبود؛ اگرچه در همین دوران نیز گاه به آثار برجسته‌ای برمی‌خوریم که همچون کتاب *نورالعیون* نوشتۀ ابوروح محمد بن منصور جرجانی، معروف به زرین دست حاوی مطالب بدیع و بی‌سابقه‌اند (مایرهوف، همان، مقدمه، 10-9؛ قس: الگود، «طب...[2]»، 57، «تاریخ...[3]»، 142). همچنین کتابهای سیداسماعیل جرجانی پزشک نامدار سدۀ ۶ق چون *ذخیرۀ خوارزمشاهی* و *الاغراض الطبیه* از اهمیت و رواج خاصی برخوردار بودند؛ به‌ویژه کتاب *ذخیره* گذشته از فواید طبی، اثری گرانبها در داروشناسی نیز محسوب می‌گردد (کتاب نهم در ۵ گفتار). شیوۀ جرجانی در طبقه‌بندی بیماریها و وصف آنها نیز جالب توجه است.

پزشک مشهور بعدی نجم‌الدین محمود بن الیاس شیرازی در کتاب *الحاوی فی علم التداوی* (جم) به مباحثی چون آسیب‌شناسی و

1. *The Book...* 2. *Safavid...* 3. *A Medical...*

نشانه‌شناسی بیماریها پرداخته است. از پزشکان عصر مغولان و تیموریان باید از نصیرالدین یوسف بن کتبی صاحب *مالایسع الطبیب جهله*، نجیب‌الدین سمرقندی صاحب *قرابادین* و *الاسباب و العلامات* یاد کرد که کتاب اخیر به‌ویژه بسیار رایج و موردتوجه بوده، و شرحی از آن به قلم برهان‌الدین نفیس بن عوض کرمانی در دست است. شاید مهم‌ترین پزشکی که در دوران رکود به تحقیقات جدید دست زده، و نظریات جالب عرضه کرده است، بهاءالدوله محمدحسینی نوربخش صاحب *خلاصة التجارب* باشد که دربارهٔ بیماریهای بعضی اعضا نکات مهمی ارائه کرده است (الگود، «طب»، جم).

از این دوره به بعد با آنکه شمار کتابهای طبی در مصر، شام، ایران و شبه قارهٔ هند روی به فزونی نهاد و آثار بسیاری در طب و داروشناسی پدید آمد، اما این آثار در تاریخ طب از اهمیت خاصی برخوردار نیستند و این روند تا ورود طب نوین به جهان اسلام همچنان دوام یافت؛ گرچه در همین اعصار نیز پزشکان برجسته‌ای ظهور کردند که تنها در شیوهٔ معالجه براساس همان نظریات کهن تغییراتی دادند.

مآخذ: ابن‌ابی‌اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به‌کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/ ۱۸۸۲م؛ ابن ربن طبری، علی، *فردوس الحکمة*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن سینا، *قانون*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابومنصور موفق هروی، *الابنیة عن حقائق الادویة*، به‌کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اخوینی بخاری، ربیع، *هدایة المتعلمین*، به‌کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ بابا، محمدزهیر، «الاقراباذینات او دساتیر الادویة العربیة»، *ابحاث الندوة العالمیة الاولی لتاریخ العلوم عند العرب*، حلب، ۱۹۷۷م؛ بیرونی، ابوریحان، *الصیدنة*، کراچی، ۱۹۷۳م؛ همو، *فهرست کتابهای رازی*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جرجانی، اسماعیل، *ذخیرهٔ خوارزمشاهی*، چ تصویری، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «از ابن هندو تا ابن سرابیون»، *مفتاح الطب* علی بن حسین ابن هندو، تهران، ۱۳۶۸ش؛ رازی، محمدبن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ همو، *الجدری و الحصبة*؛ رهاوی، اسحاق، *ادب الطبیب*، فرانکفورت، ۱۹۸۵م؛ سامرایی، کمال، *مختصر تاریخ الطب العربی*، بغداد، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به‌کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ محقق، مهدی، *بیست گفتار*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نجم‌آبادی، محمود، *تاریخ طب در ایران پس از اسلام*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نجم‌الدین شیرازی، محمود، *الحاوی فی علم التداوی*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۶۳۵۶؛ نفیسی، عباس، «برخی از گیاهان...»، *جشن‌نامهٔ ابن سینا*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Elgood, C., *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, London, 1951; id, *Safavid Medical Practice*, London, 1970; Meyerhof, M., *The Book of the Ten Treatises on the Eye Ascribed to Hunain ibn Isḥāq*, Cairo, 1928; id, «New Light on the Early Period of Arabic Medical and Ophthalmological Sciences», *Augenheilkunde im Islam*, ed. F. Sezgin, Frankfurt, 1986, vol. III.

مهدی محقق

VI. نفوذ فرهنگ اسلامی در اروپا

بر آگاهان پوشیده نیست که اروپا در سده‌های میانه و مدتی پس از آن، زندگی اندیشه‌ای و علمی و فرهنگی خود را از بسیاری جهات، مدیون اسلام بوده است، بدین‌معنا که میراث دانش و فلسفهٔ دوران باستان با واسطهٔ دست‌آوردهای مسلمانان به اروپا راه یافته است.

نخستین عامل رهیافت تمدن و فرهنگ اسلامی، و سپس دست‌آوردهای علمی آن به اروپا را باید فتوحات مسلمانان در سرزمینهای اروپایی دانست. لشکریان مسلمان در زمان خلافت امویان در زمانی کوتاه از ۹۱ تا ۹۵ق/۷۱۰ تا ۷۱۴م تقریباً تمامی شبه جزیرهٔ ایبری ــ یعنی اسپانیا و پرتغال ــ را به تصرف درآورده بودند و از آن پس در سلسله‌هایی از امویان، موحدان، مرابطان و ملوک الطوایف، چندین قرن بر آن سرزمینها فرمان می‌راندند؛ تا در این میان در پی کوششهای نظامی فرمانروایان مسیحی کاستیل و آراگون، برای تسخیر دوبارهٔ[1] سرزمینهای پیش از آن مسیحی، و پایان دادن به حاکمیت مسلمانان، اندک اندک سرزمینهای اسپانیا و پرتغال را در فاصلهٔ سده‌های ۲ تا ۹ق/۸ تا ۱۵م از تصرف مسلمانان به‌در آوردند. شهر گرانادا (غرناطه) واپسین مقر حاکمیت مسلمانان در ۸۹۷ق/۱۴۹۲م از سوی فردیناند، پادشاه آراگون به تصرف درآمد و بدین‌سان، فرمانروایی مسلمانان در اسپانیا پایان یافت.

از دیگر رویدادهای مهم تاریخی، فتوحات مسلمانان در جزایر دریای مدیترانه و به ویژه در جزیرهٔ سیسیل (صقلیه) بوده است. تصرف این جزیره از ۲۱۱ق/۸۲۶م به دست اغلبیان، فرمانروایان قیروان در شمال افریقا، آغاز گردید و در دوران خلافت فاطمیان مصر کامل شد. سیسیل طی ۱۸۹ سال بخشی از جهان اسلام به شمار می‌رفت، تا سرانجام در ۴۸۵ق/۱۰۹۲م کنت رُجر به سلطهٔ مسلمانان بر آن جزیره پایان داد.

دوران فرمانروایی مسلمانان در اسپانیا را از لحاظ فرهنگی باید درخشان‌ترین دوران تاریخ آن سرزمین در سده‌های میانه به‌شمار آورد. دانشهای گوناگون که از خاور اسلامی به اسپانیا راه یافته بودند، در آنجا به مرحله‌ای کم‌مانند از شکوفایی رسیده‌بودند. بسیاری از جغرافی‌دانان، ستاره‌شناسان، ریاضی‌دانان، پزشکان، فیلسوفان، ادیبان و شاعران، در آن سرزمین پدید آمدند و صدها اثر گرانبها در زمینهٔ آن دانشها پدید آوردند. در اسپانیا و سیسیل عناصر دانش و فرهنگ یونانیان باستان و رومیان و میراث علمی و فرهنگی اسلامی در هم آمیختند و گنجینهٔ فرهنگ انسانی را غنی‌تر ساختند.

در این میان، نفوذ و گسترش واقعی دانشها و فرهنگ اسلامی بر سرزمینهای اروپایی از هنگامی آغاز شد که اروپاییان سرزمینهای خود را از تصرف مسلمانان بیرون آورده بودند. به این نکته نیز باید اشاره کرد که جنگهای صلیبی از سوی فرمانروایان مسیحی اروپا که از سدهٔ ۵ تا ۷ق/ ۱۱ تا ۱۳م ادامه داشت، عامل مهم دیگری در رهیافت و گسترش تمدن، فرهنگ و هنر اسلامی به سرزمینهای اروپایی به شمار می‌رفت.

از سوی دیگر اندکی پیش و نیز پس از استقرار دوبارهٔ مسیحیان در سرزمینهای اروپایی، نهضت بسیار مهم ترجمه در آنجا پدید آمد که وسیلهٔ انتقال و گسترش دانش، فلسفه و فرهنگ اسلامی به آنجا شد. اروپای مسیحی در نخستین دوران سده‌های میانه، پیوندهای خود را با

1.Reconquista

دانشها و فرهنگ دوران یونان باستان و روم از دست داده بود، در حالی که درست در همان دوران در شرق اسلامی نهضت سترگ ترجمهٔ آثار علمی یونانی، آغاز شده، و به پایان رسیده بود، به گونه‌ای که تقریباً همهٔ نوشته‌های علمی و فلسفی مهم یونانی به عربی برگردانده شد و این زبان را به شکل غنی‌ترین وسیلهٔ فراگرفتن و آموزش دانشهای گوناگون و فلسفه درآورده بود، در حالی که زبان یونانی جز در برخی مناطق معین مانند سیسیل تقریباً از یاد رفته بود و نهضتی که در امپراتوری روم شرقی ــ یعنی بیزانس ــ پدید آمد، نیز محدود به همانجا بود.

روی آوردن دوبارهٔ اروپاییان به زبان و فرهنگ یونانی از دوران مشهور به رنسانس آغاز شد. به ویژه از هنگامی که ترکان عثمانی پایتخت بیزانس را در ۸۵۷ق/۱۴۵۳م تصرف کردند، دانشمندان و فرهیختگان فراری از آنجا به کشف دوبارهٔ دانشها و ادبیات به زبان اصلی یونانی دست یافتند و به ترجمهٔ آنها به زبان لاتینی ــ که زبان رسمی دینی و علمی سده‌های میانه بود ــ پرداختند. در این میان، دهها تن از فرهیختگان اروپایی ــ به ویژه اسپانیایی ــ زبان عربی را آموخته بودند و ترجمهٔ نوشته‌های علمی و فلسفی مسلمانان را به زبان لاتینی آغاز کردند. بعضی از فرمانروایان دانش دوست مسیحی نیز ایشان را به این کار تشویق می‌کردند. سده‌های ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م دوران شکوفایی ترجمه از عربی به لاتینی و عبری ــ و گاه نیز به زبانهای بومی ــ بود. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ق/۱۲م دانشمند انگلیسی که در فاصلهٔ سالهای ۵۳۵ـ ۵۴۲ق/۱۱۴۱ـ۱۱۴۷م ساکن اسپانیا بود، به نام رابرت[1] که قبلاً کتاب جبر خوارزمی را به لاتینی ترجمه کرده، و با این کار فصل نوینی در دانش ریاضی اروپاییان گشوده بود، با همکاری مترجم دیگری به نام هرمانوس دالماتا[2] در ۱۱۴۳م برای نخستین‌بار قرآن را به لاتینی ترجمه کرد. اما نهضت عمدهٔ ترجمه از عربی به لاتینی، پس از تسخیر شهر تولدو (طلیطله) در ۴۷۸ق/۱۰۸۵م از سوی مسیحیان آغاز شده بود. این شهر پس از آن یکی از مراکز مهم آموزشهای اسلامی به شمار می‌رفت. اسقف بزرگ آنجا ریموند یکم (۵۲۰ ـ۵۴۶ق/۱۱۲۶ـ۱۱۵۱م) مشوق بزرگ ترجمه از عربی به لاتینی بود. در همین شهر بود که در ۶۴۸ق/ ۱۲۵۰م نخستین مدرسهٔ مطالعات اسلامی و شرقی در اروپا تأسیس شد و هدف آن آماده‌سازی مبلغان مسیحی و فرستادن آنان به سرزمینهای شرقی بود. از سوی دیگر، باید اشاره شود که رویکرد اروپاییان به دانش و فرهنگ اسلامی همیشه یکسان نبوده است. معارضه با اسلام و آثار علمی و به ویژه فلسفی اسلامی گاه به دشمنی و ویرانگری می‌انجامیده است. مثلاً کاردینال خیمنز[3] (۸۳۹ ـ۹۲۳ق/۱۴۳۶ـ۱۵۱۷م) که از ۹۰۴ق/۱۴۹۹م به‌بعد کوشش پیگیری برای مسیحی کردن مسلمانان و یهودیان در اسپانیا به‌کار می‌برد، در شهر گرانادا فرمان داد که نوشته‌های عربی از دسترس دور شود و بدین‌منظور، هزارها دست‌نوشتهٔ عربی را در میدان شهر به آتش کشید. اما این یک پدیدهٔ افراطی به شمار می‌رفت. پیش از آن طی دو سده تقریباً همهٔ نوشته‌های علمی و فلسفی مسلمانان به لاتینی ترجمه شده بود. در نیمهٔ سدهٔ ۶ق/۱۲م مترجمان بزرگی مانند کنستانتین افریقایی[4]، آدلارد باتونیایی[5] و هرمانوس دالماتا دهها نوشتهٔ ریاضی، نجومی و پزشکی را از عربی به لاتینی ترجمه کرده بودند. در حدود سال ۵۴۵ق/ ۱۱۵۰م نیز مترجمانی مانند یوهانس هیسپالنسیس[6] (یوحنای اشبیلی) و دومینیکوس گوندیسالوس[7] به فرمان اسقف ریموند یاد شده، نوشته‌هایی را از عربی ــ گاه با واسطهٔ ترجمهٔ آنها به زبان کاستیلی ــ به لاتینی ترجمه کردند که از آن میان باید از ترجمهٔ آثار فارابی، ابن سینا و غزالی نام برد. منطق و الٰهیات *شفای* ابن سینا و آثار دیگر وی همه به لاتینی ترجمه شده بود. از دیگر مترجمان مشهور باید از گراردوس کرمونایی[8] (د ۵۸۳ق/۱۱۸۷م) نام برد. همچنین در تولدو دانشمند و مترجم مشهور میکائل اسکوتوس[9] (د ۶۳۲ق/۱۲۳۵م) فعال بوده است. وی به ویژه نوشته‌ها و تفسیرهای ابن رشد بر آثار ارسطو را به لاتینی برگردانده بود. در کنار کسانی که از ایشان نام برده شد، چندین مترجم دیگر از مسیحی و یهودی گنجینه‌ای از آثار علمی را از عربی به لاتینی و عبری ترجمه کردند.

عامل اصلی ابن رشد گرایی[10] که در محافل دانشگاهی اروپا از سدهٔ ۷ق/۱۳م به بعد از نفوذ فراوان برخوردار بود، ترجمهٔ لاتینی آثار او بوده است؛ به گونه‌ای که اکنون برخی از نوشته‌های وی، به ویژه تفسیر بزرگش بر کتاب «دربارهٔ روان» ارسطو تنها به زبان لاتینی یافت می‌شود و متن اصلی عربی آن از میان رفته است (نک: هد، ابن رشد).

چنانکه اشاره شد، دومین حوزهٔ بزرگ و مهم نفوذ و گسترش دانش و فرهنگ اسلامی، جزیرهٔ سیسیل بوده است. فرمانروایان مسیحی آنجا با نظام اداری مسلمانان حکم می‌راندند، مثلاً رجر دوم (۴۸۸ـ۵۴۹ق/ ۱۰۹۵ـ۱۱۵۴م) نه تنها نظام اداری مسلمانان را نگه داشته بود، بلکه همچنین دربار وی پر از دانشمندان، فیلسوفان، منجمان و پزشکان مسلمان بود و حتیٰ بخش بزرگی از ساکنان آن جزیره بر اعتقاد خود به اسلام باقی بودند و می‌توانستند مراسم عبادی خود را به جا آورند. جغرافی‌نگار مشهور ابوعبدالله محمد بن عبدالله ادریسی (د ۵۶۰ق/ ۱۱۶۵م) کتاب جغرافیای خود با عنوان *نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق* یا *کتاب الرجاری* را به نام رجر دوم نوشته، و به وی تقدیم کرده بود.

اما در میان فرمانروایان سیسیل برجسته‌ترینشان فردریک دوم امپراتور آلمان و فرمانروای سیسیل (۵۹۰ ـ ۶۴۸ق/۱۱۹۴ـ۱۲۵۰م) بوده است. وی یکی از فرهیخته‌ترین و روشن اندیش‌ترین فرمانروایان همهٔ تاریخ اروپا به شمار می‌رود. در دوران فرمانروایی وی نفوذ و گسترش دانشها و فرهنگ اسلامی ـ عربی در سیسیل به اوج شکوفایی

1. Robert of Chester 2. Hermanus Dalmata 3. Ximenez 4. Constantinus Africanus 5. Adelardus Bathoniensis 6. Johannes Hispalensis 7. Dominicus Gundisalus 8. Gerardus Cremonensis 9. Michael Scotus 10. Averroïsme

خود رسیده بود. خود وی که با زبان عربی آشنایی داشت، در ۱۲۲۸م به قصد شرکت در جنگهای صلیبی به بیت‌المقدس رفت و در آنجا با شیوهٔ زندگی، آداب و رسوم و اندیشه‌های اسلامی آشنایی بیشتری یافت. وی از روحیه‌ای علمی برخوردار بوده، و به ویژه به جانورشناسی و پرنده‌شناسی دلبستگی بسیار داشته است. دربار وی اقامتگاه گروهی از دانشمندان و فرهیختگان مسلمان بوده است. وی به رغم درگیریهای متعدد با پاپهای معاصر خود، در برابر مسلمانان مدارا و تسامح بی‌مانندی نشان می‌داد. او پیوندهای سیاسی و بازرگانی مهمی با ایوبیان مصر برقرار کرده بود و به ویژه با ملک کامل محمد مکاتبات علمی داشت و پرسشهایی را برای دانشمندان مصر می‌فرستاد. همچنین پاسخ فیلسوف و عارف نامدار ابن سبعین (د ۶۶۹ق/۱۲۷۱م) به پرسشهای وی با عنوان *الاجوبة عن الاسئلة الصقلیة* دربارهٔ جاودانگی ماده، سرنوشت و نامیرایی روح، الٰهیات و مانند آنها مشهور است.

مرکز فرمانروایی فردریک در سیسیل شهر پالرمو یکی از شکوفاترین مراکز آموزش دانشها، فرهنگ و هنر اسلامی به شمار می‌رفت. میکائل اسکوتوس یاد شده، از ۶۱۷ تا ۶۳۲ق/۱۲۲۰ تا ۱۲۳۵م در سیسیل اقامت داشت. وی برای فردریک خلاصه‌ای از نوشته‌های ارسطو دربارهٔ زیست‌شناسی و جانورشناسی را همراه با شرح ابن سینا بر آنها از عربی به لاتینی ترجمه کرد. اما مهم‌ترین اقدام فرهنگی فردریک تأسیس دانشگاه دولتی در شهر ناپل ایتالیا در بهار ۱۲۲۴م بود که نخستین دانشگاه به معنای کامل آن در اروپا به شمار می‌رفت. دانشگاههای دیگری که پیش از آن در جاهای دیگر مثلاً در پاریس یا پادُوا بودند، بیشتر آموزشگاههای اختصاصی و مراکز آموزش الٰهیات، حقوق و پزشکی به شمار می‌رفتند. اما دانشگاه ناپل دارای برنامهٔ آموزشی مشخص و منظم بود، به گونه‌ای که هیچ پزشکی بی‌آنکه از آن دانشگاه گواهی‌نامهٔ رسمی داشته باشد، مجاز نبود که به حرفهٔ پزشکی بپردازد. در برنامهٔ آن دانشگاه ترجمهٔ لاتینی آثار ارسطو و شارحان عربی آنها ــ به ویژه ابن رشد ــ نقش عمده‌ای داشته است. گفتنی است که فیلسوف بزرگ مسیحی سده‌های میانه قدیس توماس آکویناس[1] (۱۲۲۵-۱۲۷۴م) از دانشجویان آن دانشگاه بوده است. نفوذ و گسترش دانش و فرهنگ اسلامی در اروپا به ویژه شکوفایی آن در ایتالیا و سیسیل یکی از عوامل عمدهٔ زمینه‌ساز نهضت مشهور رنسانس ــ یا زایش دوبارهٔ فرهنگی ــ از سدهٔ ۱۵م به بعد بوده است.

تأثیر دانش و اندیشه‌های اسلامی را بیش از هر جا در حوزهٔ تفکر فلسفی می‌توان یافت. چنانکه فلسفهٔ اروپایی سده‌های میانه جدا از اندیشه‌ها و آموزه‌های فیلسوفان بزرگ اسلامی، تصورناپذیر است. آثار فلسفی کسانی مانند فارابی، ابن سینا و به‌ویژه ابن‌رشد در شکل بخشی به اندیشه‌های فیلسوفان سده‌های میانهٔ اروپا عاملی عمده به‌شمار می‌رفته است. نشانه‌های این تأثیر را حتیٰ پس از رنسانس و آغاز دورانهای جدید نیز می‌توان یافت. پیدایش تفکر فلسفی دورانهای جدید اروپا از بسیاری جهات واکنشی در برابر نفوذ تفکر فلسفی اسلامی بوده است. چنانکه اشاره شد، تفکر فلسفی ابن رشد که در سده‌های میانه چونان بزرگ‌ترین مفسر آثار ارسطو شناخته شده بود، واپسین و معتبرترین مرجع برای شناخت درست فلسفهٔ ارسطو به شمار می‌رفته است. گفتنی است که ابن رشدگرایی اروپایی هرچند اصولاً برپایهٔ اندیشه‌های فلسفی ابن رشد برپا شده بود، با عناصری از اندیشه‌های منسوب به وی آمیخته شده که از آن ابن رشد نبوده است. برجسته‌ترین آنها نظریهٔ «حقیقت دوگانه» (یعنی حقیقت فلسفی مستقل از حقیقت ایمانی و دینی) است که کلاً با اندیشهٔ ابن رشد بیگانه است. ابن رشدگرایی به دوران رنسانس نیز کشیده شد و به ویژه در دانشگاه پادوا در ایتالیا جهشی تازه گرفته، و انگیزهٔ نوینی برای پژوهشها در عرصهٔ دانشهای طبیعی‌شده، و حتیٰ زمینه را برای کسانی مانند گالیله و استادان وی فراهم کرده بود.

از سده‌های ۱۰ و ۱۱ق نیز بار دیگر توجه و علاقه به شناخت اسلام و اندیشه‌های اسلامی در اروپا زنده شد و این‌بار انگیزهٔ آن توجه استادان مسیحی پرُتستان به مطالعات تاریخی دربارهٔ *کتاب مقدس* مسیحیان بود. از برجسته‌ترین ایشان ژزف ژوست اسکالیژر[2] (۱۵۴۰-۱۶۰۹م) و پیش از وی پدرش در شهر لیدن بودند. علاقه به مطالعات و پژوهشهای اسلامی در محافل دانشگاهی زنده می‌شد. در ۱۶۳۲م کرسی استادی عربی در دانشگاه کمبریج، و در ۱۶۳۶م در دانشگاه آکسفرد انگلستان تأسیس شد. یک پدر و پسر به نامهای یکسان ادوارد پوکک[3] به زبان عربی پرداختند. ادوارد پوکک (پدر) (۱۶۰۴-۱۶۹۱م) که چند سال را در شهر حلب و قسطنطنیه گذرانده، و به زبان عربی مسلط شده بود، به استادی کرسی عربی دانشگاه آکسفرد منصوب شد. ادوارد پوکک (پسر) (۱۶۴۸-۱۷۲۷م) ترجمهٔ لاتینی *حی بن یقظان* نوشتهٔ ابن طفیل را با عنوان «فیلسوف خودآموخته[4]» در ۱۶۷۱م منتشر کرد.

از آن پس چنانکه مشهور است، توجه به شناخت علمی اسلام، تاریخ، فرهنگ، دانش و فلسفهٔ اسلامی از سده‌های ۱۸ و ۱۹م با پیگیری و گسترش روزافزونی تاکنون در اروپا و جهان غرب همچنان ادامه دارد.

مآخذ:

Amari, M., *Storia dei musulmani di Sicilia*, Florence, 1933-1938; Hitti, Ph. K., *History of the Arabs*, London, 1964; Jourdain, A., *Recherches critiques sur l'âge et l'origine de traductions latines d'Aristote*, Paris, 1843; Lévi-Provençal, E., *L'Espagne musulmane au X^e siècle*, Paris, 1932; id , *Histoire de l'Espagne musulmane au XI^e siècle*, Paris, 1930; Mieli, A., *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden, 1966; Rescher, N., *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburg, 1966.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

VII. تصوف و عرفان

ایراد تعریف دقیق جامع و مانعی از تصوف را اهل تحقیق از قدیم

1. Saint Thomas Aquinas 2. Joseph Juste Scaliger 3. Edward Pocock 4. *Philosophus autodidactus*.

امری دشوار شناخته‌اند (عبادی، ۲۹) و هنوز هم، گه گاه تصوف را امری تعریف ناپذیر (نیکلسن، «عارفان...[1]»، 25)، و بحث در حقیقتِ آن را تقریباً غیرممکن (شیمل، مقدمه، 17) می‌یابند. در کتب قدمای اهل تصوف هم، از جمله در *کشف المحجوب* و *شرح تعرف*، اقوال بسیار از زبان مشایخ آنها در وصف تصوف نقل شده که شمار آنها به قولی بر هزار بالغ است (نک: سهروردی، عمر، ۵۷) و هیچ یک متضمن تعریف آن نیست و غالباً حداکثر کاشف از احوال یا خواطر شخصی گویندگان آنهاست (نک: غنی، ۱۹۷/۲ـ ۲۰۵). تعدد و تنوع این اقوال ــ که در بعضی موارد موهم وجود تضاد در آنها هم هست ــ نه فقط ممکن است حاکی از شعور گویندگان به صعوبت ارائهٔ تعریف جامع واحد از آن ــ یا مبتنی بر اعتقاد به آنکه تصوف امری واحد نیست و انواع متعدد دارد ــ باشد، شاید ناشی از این معنی نیز هست که گویندگان آن اقوال بعضی، رسوم تصوف را، بعضی، آداب تصوف را، و بعضی، حقیقت تصوف را در نظر داشته‌اند و هر کدام از یک جنبه در باب آن سخن گفته‌اند (نک: ابومنصور، ۴۶ـ۴۷). با اینهمه، از جمع مجموعهٔ این اقوال می‌توان شماری اوصاف و رسوم تصوف را به دست آورد که تا حدی آن را از آنچه با آن قابل التباس است، باز شناخت.

در باب اشتقاق نام صوفیه هم اختلاف اقوال هست؛ تصور اشتقاق آن از سوفیا یا سوفوس یونانی که به خاطر بیرونی آمده است (ص ۱۶)، با موازین نقل و اشتقاق موافق نیست (نولدکه، 45 به بعد) و اقوال دیگر هم مبنی بر اشتقاق آن از صفوت و صفا و صفه که غالباً منقول از خود صوفیه است (نک: همایی، ۶۳ـ۸۲)، مبنایی بر اشتقاق لفظ نیست. وجه اشتقاق مقبول، همان نسبت به لفظ صوف است که وجهی برای شعار پشمینه پوشی قوم بیان می‌کند و از قدمای صوفیه ابوالقاسم قشیری (*الرسالة*...، ۱۲۶) و ابونصر سراج صاحب *اللمع* (ص ۲۱) و شهاب‌الدین عمر سهروردی صاحب *عوارف المعارف* (ص ۵۹) و بعضی دیگر از قدما آن را تأیید کرده‌اند و امروز آن را بر سایر وجوه پیشنهادی برای اشتقاق مناسب‌تر می‌شمارند. تصوف به معنی پوشیدن صوف در واقع نوعی اعلام گرایش به زهد و اعراض از متاع دنیا بوده است و ظاهراً دلیلهایی که این اشتقاق را مرجح می‌سازد، محلی برای قبول وجوه دیگر باقی نمی‌گذارد. اینکه لبس صوف را بعضی امامان (ع) و قدمای زهاد با کراهت تلقی می‌کرده‌اند (ابن ابی الحدید، ۲۶۲/۱۸ـ۲۶۳)، و نیز اینکه در بعضی موارد این امر به‌عنوان تشبه به رهبانان نصاریٰ دستاویز اعتراض متشرعه بر صوفیه واقع بوده است، در جایِ خود مؤید این اشتقاق تواند بود.

عرفان و رابطهٔ آن با تصوف: دربارهٔ عرفان هم که در تداول امروز غالباً مرادف تصوف به کار می‌رود و در قدیم غالباً آن را تحت عنوان معرفت، مرتبه‌ای از مراتب نهایات سلوک (قس: عبدالرزاق، *شرح منازل*...، ۲۴۶) تلقی می‌کرده‌اند، همچنان اقوال مشایخ بسیار مختلف است (مثلاً نک: مستملی، ۱۳۷/۲ـ ۱۴۵). تعریف جامع عرفان البته دشوار است؛ آنچه در لسان صوفیه در کاربرد آن غلبه دارد، استعمال عرفان در مقابل علم بحثی است. همچنین تباین با بحث و برهان که اشتمال آن را بر مفهوم کشف و وجدان الزام می‌کند، غالباً در آنچه در آن باب گفته‌اند، شایع است. در تعریف آن هم غالباً به تصریح یا به طور ضمنی خاطر نشان شده است که مراد از آن، احاطه بر عین شیء است، نه بر صورت شیء که علم در تعریف متداول عبارت از آن است (عبدالرزاق، همانجا؛ قس: مستملی، ۱۴۲/۲). اشکالی که در احاطهٔ بر شیء در تمام آنچه موضوع این معرفت می‌تواند بود، برای انسان هست، به اینجا منجر شده است که به وحدت عارف و معروف قائل شده‌اند (قس: شبستری، مجموعه ...، ۱۸۳). در اینجا جای مقایسه‌ای نیز با قول جنید، «هوالعارف و المعروف» (مستملی، ۳۶/۲)، وجود دارد، هر چند در شرح این قول هم گویند که جنید آن را به معنی گفت، نه به حقیقت؛ از آنکه خدای را عارف گفتن روا باشد و عالم گفتن روا نباشد (همو، ۱۳۸/۲؛ قس: تهانوی، ۹۹۵/۲). این سؤال هم به همین سبب بر اذهان گذشته است که اگر عارف و معروف ذات پاک است، پس «چه سودا بر سر یک مشت خاک است» (شبستری، *گلشن* ...، ۸۳ـ۸۴). از قول حلاج نیز نقل کرده‌اند که گفت: «معروف ورای اوهام است، عارف با عرفان خود کیست؟» (روزبهان، ۴۳۴). با این حال، محققان گفته‌اند که هر کس عرفان را برای عرفان برگزیند، به چیز فانی دل بسته است؛ فقط آن کس که عرفان را برای معروف برگزیند، به لجهٔ وصول، مجال خوض می‌یابد (ابن سینا، ۳۷۵/۳؛ نیز نک: فخرالدین، ۴۴/۳۲ـ ۴۵، که این قول را بدون ذکر نام ابن‌سینا با تحسین یاد کرده است).

از اقوالی که در تفاوت بین عالم و عارف تقریر کرده‌اند، بر می‌آید که عرفان نه فقط در مقابل زهد اهل رسوم، بلکه در مقابل علم اهل رسوم هم قرار دارد. از این‌رو، برخلاف علم اهل رسوم که مبنی بر طریقهٔ برهان است و مقدمات آن از حس که یک امر متعلق به متاع دنیا و امر جسمانی حاصل می‌شود، علم اهل عرفان بر طریقهٔ کشف و وجدان واقع است.

برخلاف علم اهل رسوم که به تمرین و ممارست عقلی احتیاج دارد، علم اهل عرفان به تزکیه و تصفیه و تخلیهٔ قلب نیازمند است (نک: مولوی، مثنوی، دفتر ۱، بیت ۳۴۶۷ به بعد)، اما این حال از طریق بحث و برهان که علوم اهل رسم بدان متمسک می‌شود، به حاصل آن که تجرد روح از متعلقات، و حتیٰ انسلاخ از بدن و آنچه حکما نضو جلباب و خلع بدن خوانده‌اند (زرین‌کوب، سرّنی، ۷۸۰ـ۷۸۲)، دست نمی‌توان یافت؛ در واقع کمال مطلوب اهل عرفان تشبه به حق است که در تجرد از ماده، و از همین‌جاست که حکمای اشراقی و اتباع «شیخ یونانی» (= فلوطین، پلوتینوس) هم در حکمت خویش به تصوف در مفهوم مرادف یا لازم عرفان نزدیک بوده‌اند و حتیٰ بعضی از مشایخ صوفیه را که در عین حال به عنوان عارف هم موصوف بوده‌اند ــ مثل بایزید و حلاج و سهل تستری ــ در حکمت اشراقی، حکمای واقعی خوانده‌اند (سهروردی، یحییٰ، ۵۰۳). به هر حال، بین تصوف و عرفان در نزد اهل تحقیق رابطهٔ

1. *The Mystics*...

عموم و خصوص واقع است و تصوف اعم است، هر چند در تداول عام کسانی را هم که به حال صوفی و عارف تشبه می‌کنند، به نام آنها می‌خوانند، اما نزد محققان بین آنها فرق است. این متشبهان را در مقابل صوفی و عارف غالباً متصوف (یا مستصوف) و متعرف می‌خوانند (عزالدین، ۸۰-۸۱؛ قس: جامی، *نفحات*...، ۱۲-۱۷).

تصوف و عرفان هر چند در تداول الفاظ متلازم یا متقارب به نظر می‌رسند، حقیقت آنها متمایز است. می‌توان گفت آنها را باید دو گونه یا دو جنبهٔ متمایز از یک نوع حیات دینی تلقی کرد که هر دو متضمن اعراض از متاع دنیاست، اما تصوف روی در عمل دارد و شامل مجاهدهٔ با نفس برای استمرار در این اعراض است، در صورتی که عرفان روی در علم دارد و شامل اعتماد بر معطیات کشف و ذوق است. از آنچه حاصل برهان است، اعراض دارد و قدمای مشایخ (مثل بایزید و حلاج) و بعضی از متأخران آنها (مثل مولانا و ابن عربی) جامع هر دو معنی بوده‌اند؛ هم به عنوان صوفی مطرح شده‌اند و هم به عنوان عارف.

تحول مفهوم عرفان در ادبیات صوفیه و استمرار عادت بر حفظ رابطه و علاقهٔ آن با تصوف رسمی موجب توسعهایی در استعمال این لفظ شد که از جهت بررسی سیر مفهوم تصوف در تاریخ قابل ملاحظه است؛ خاصه که در این تحول، مفاهیم مربوط به عرفان محض بر احوال صوفیه بار شد و بعضی اقوال در باب عرفان ــ اما تحت عنوان معرفت که نزد صوفیه تداول بیشتر داشت ــ به صوفیه و محققان اهل تصوف منسوب گشت. این اقوال شامل پاره‌ای اوصاف در باب عرفان بود که البته از تلقی خاص گویندگان از این معانی حکایت می‌کرد؛ تعریف عرفان نبود، اما مفهوم عرفان و تصوف هر دو را تدریجاً معروض تحول می‌ساخت.

از جمله آنکه بعضی محققان قوم تصوف را از مقولهٔ اخلاق، و عرفان (= معرفت) را از مقولهٔ علوم تلقی کردند (قشیری، ترجمه ...، ۴۷۲)؛ بعضی دیگر به عرفان علمی و عرفان کشفی قائل شدند و عرفان را مجرد عدم شهود ما سویٰ خواندند (خوارزمی، شرح ...، ۳۰۲/۱) و در همین راستا بعضی عرفان را شامل علم بحثی و علم کشفی هر دو تلقی کردند (لاهیجی، ۷). برخی عرفان در معنی اخص ــ معرفت خدای تعالی ــ را صورت تفصیلی آنچه در علم به صورت اجمالی حاصل می‌شود، شمردند (عزالدین، ۸۰) و بعضی آن را اخیر ادراکین و علم مسبوق به جهل شمردند (تهانوی، ۹۹۵/۲). حصول عرفان را غالباً مؤدی به قدرت بر تصرف بر اشیاء شمرده‌اند (جامی، *نقد* ...، ۲۰۸) و بعضی گفته‌اند که عارف به همت خود قادر به خلق موجود هم هست (عبدالرزاق، شرح *فصوص* ...، ۱۴۰، در باب همت و تأثیر آن، نک: ۲۳۳-۲۳۴) و با این حال، خاطر نشان کرده‌اند که عارف واقعی را همان معرفت وی، از تصرف در عالم مانع می‌آید (قیصری، ۲۹۴).

از آنچه اکثر محققان در تفاوت تصوف و عرفان گفته‌اند، بر می‌آید که بر وفق اصطلاح قوم، تصوف، اخراج ماسویٰ از حساب عمل، و عرفان، اخراج ماسویٰ از حساب علم محسوب است و از همین تعریف اخیر است که قول وحدت عارف و معروف را اجتناب ناپذیر یافته‌اند. اتصال و التزام تصوف رسمی با عرفان به معنی اخص، صوفیه را ملتزم به اقوالی کرده است که جنبهٔ نوافلاطونی و اشراقی دارد، یا لوازم آن تعالیم را به دنبال می‌آورد؛ از آن جمله است تجربهٔ خلع بدن که حکما آن را نضو جلباب (ابن سینا، ۳۶۳/۳)، و انسلاخ از نواسیت (قطب‌الدین، ۵۵۷) خوانده‌اند و آن عبارت است از رهایی از جسم در مدتی محدود که به بعضی صوفیه مثل سعدالدین حموی، شیخ حسن بلغاری و حتیٰ به مولانا جلال الدین (زرین‌کوب، *سرنی*، ۷۸۰) و به شیخ اوحدالدین کرمانی هم منسوب است (ابن عربی، ۲۶۱/۲).

همچنین آنچه ابن عربی در باب «ارض حقیقت» که از بازماندهٔ گل آدم ساخته شده است، می‌گوید و ورود به آن ارض را مشروط به انسلاخ از جسم می‌داند (۲۵۷/۲ به بعد)، تمثیلی از همان تجربه نزد کاملان صوفیه است. این تجربه در «اثولوجیا»ی مأخوذ از فلوطین و منسوب به ارسطو هم هست (ص ۳۵) و در *حکمة الاشراق* و شروح آن هم آن را از شروط نیل به کمال در تجرد و تأله شمرده‌اند (نک: قطب‌الدین، ۵-۶) و بعضی آن را تعبیری از مقام «لی مع الله» حضرت نبوی خوانده‌اند (شهرزوری، ۵۹۵). قول به موت قبل از موت (سنایی، ۲۷) هم در واقع مقدمه یا صورتی از آن است (نک: زرین‌کوب، *سرنی*، ۹۷۹-۹۸۰، ۹۸۴). نیل به هر دو امر نزد صوفیه، مبنی بر انسلاخ از جسمانیت و تعلقات آن است (قس: جندی، ۴۱) و آن را تروحن یا تروح (قونوی، ۱۹۸) خوانده‌اند و در تقریر مکتب ابن عربی، ادریس نبی (نک: قیصری، ۱۵۲) نمونهٔ اتم مراتب آن محسوب است.

به علاوه، غرابتی که در اقوال و احوال منقول از عارفان و از تصرفات آنها در اعیان کائنات است (نک: نیکلسن، «عارفان»، 147-129)، ضرورت اعتقاد به طور ماوراء عقل را بر آنها الزام کرده است که غزالی در *المنقذ* (ص ۴۱-۴۲) و عین القضات در *زبدة‌الحقائق* (ص ۲۶-۳۳) از آن یاد کرده‌اند و قول ابن سینا هم که صدور نظیر این خوارق را از جانب عارفان قابل انکار نمی‌داند و آنها را در بقعهٔ امکان می‌گذارد (۴۱۸/۳)، تأییدی ضمنی بر این معناست. طور ماوراء عقل چنانکه عین القضات هم تصریح دارد (همان، ۳۱)، «طور نبوت» است که بدون عبور از «طور ولایت» بدان نمی‌توان رسید؛ با اینهمه، قبول آن بدان گونه که صوفیه دعوی کرده‌اند، از اشکال خالی نیست (قس: زرین‌کوب، *دنباله*...، ۲۴۹-۲۵۲). به هر حال، اینگونه مقولات به علاوهٔ آنچه صوفیه در باب تجلیات افعالی و صفاتی گفته‌اند، و همچنین اقوال آنها در باب حضرات خمس و مسألهٔ فیض اقدس و فیض مقدس که از لوازم بحث وحدت وجود است، نمونهٔ مباحث نظریی است که در عرفان بحثی مطرح است و شرح هر یک احتیاج به بحثی جداگانه دارد.

ذکر این نکته هم لازم است که قسمتی از ادبیات تعلیمی صوفیهٔ متأخر اختصاص به اینگونه مباحث دارد و در بعضی موارد کسانی مانند صدرالدین شیرازی (کسر...، ۲۱-۳۰) که صوفیه یا مدعیان تصوف را با نظر تأیید ننگریسته‌اند، از عارفان با لحن تأیید یاد کرده‌اند. این نکته هم

در خور یادآوری است که صوفیه هم در مورد اسناد خرقه و هم در مورد مقامات عرفانی خویش، امام علی(ع) را مرشد و پیشوای خود می‌خوانند. آن حضرت را آدم اولیا خوانده‌اند (نسفی، «زبدة...»، ۲۸۱) و بعضی مشایخ ایشان گویند هر کس از اولیا طریقهٔ خود را به وی نرساند، قابل پیروی نیست (نک: همانجا، به نقل از علاء الدولهٔ سمنانی). هر چند روایات مروی از امامان شیعه(ع) مؤید این انتساب به نظر نمی‌رسد، ظاهراً اقوالی چون جواب به سؤال ذعلب یمانی (*نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۱۷۹) و خبر کمیل در جواب امام به سؤال «ما الحقیقة» که در مآخذ عدیده آمده است (لاهیجی، ۲۹۱)، نزد صوفیه مستند این دعوی است و ابن ابی الحدید هم ظاهراً با توجه به این اقوال است که می‌گوید تمام آنچه اهل ملت اسلام درباب عرفان گفته‌اند، مأخوذ از آن حضرت است و او خود در عرفان به اقصی الغایات و ابعد النهایات رسیده بوده است (۷۲/۱۱-۷۳). دربارهٔ رابطهٔ تشیع با عرفان اقوال حیدر آملی در *جامع الاسرار* قابل توجه است (نک: کربن، «در اسلام...[۱]»، III/149 به بعد).

جالب است که مقارن عهد مغول و بعد از آن برخی مشایخ صوفیه، هم در اسناد خرقه و هم در اقوال تعلیمی، نسبت ارشاد خود را به امام علی بن ابیطالب(ع) می‌رسانده‌اند (معصوم‌علیشاه، ۲۶۳/۱)؛ از آن جمله‌اند: سلسلهٔ کبرویهٔ همدانیه، نوربخشیه، ذهبیه و نعمة اللّهیه. صوفیه خود را از طریق امامان(ع) پیرو طریقهٔ آن حضرت می‌خوانده‌اند؛ نیز بعضی مشایخ مولویه، بکتاشیه و خلوتیه طریقهٔ خود را به امام علی(ع) نسبت می‌داده‌اند. سلسله‌ای به نام شمسیه، منسوب به شمس تبریز خود را غلام علی می‌خوانده‌اند و به اولاد او تولی نشان می‌داده‌اند (درمورد سلسله‌های اخیر، نک: گولپینارلی، ۲۳۶، ۲۴۴، ۲۵۴-۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۱-۲۶۴، ۲۸۰). بعضی از این مشایخ امام علی(ع) را آدم اولیایی خوانده‌اند و تمام اولیای صوفیه را مستفید از روحانیت آن حضرت می‌شمرده‌اند؛ علاءالدولهٔ سمنانی مدعی بود: هر یک از اولیا و مشایخ که نسبت طریقهٔ خود را به وی نرساند، قابل پیروی نیست (نک: نسفی، همانجا)؛ و حسین خوارزمی خاطر نشان می‌کرد که آن حضرت را در حقایق و معارف سخنانی است که هیچ کس پیش از وی نگفته است و پس از وی نیز کسی مثل آن نیاورده است (*جواهر...*، ۳۲/۱).

البته روایات مروی از امامان (ع) مؤید ارتباط حضرت علی(ع) با طریقه نیست، لیکن به نظر می‌رسد که شهرت انتساب بایزید بسطامی به امام صادق(ع)، شقیق بلخی به امام کاظم (ع)، معروف کرخی به امام رضا(ع) و تصور تشیع حسن بصری و وجود سلسله‌هایی از صوفیه که خود را به آن حضرت یا به کمیل بن زیاد نخعی از صحابهٔ معروف امام(ع) منسوب می‌داشته‌اند، همچنین انتساب فتیان محترفه به سلمان فارسی از ارکان اربعهٔ یاران امام(ع)، به علاوهٔ لطایف عرفانی که در آن ایام از امامان شیعه(ع) درافواه رایج بوده، و موجب نزدیک شدن تدریجی تصوف به تشیع یاد شده است (نک: موله، «کبرویه...[۲]»، 142-61؛ قس: کربن، همانجا)، از اسباب عمدهٔ اهتمام این مشایخ در اسناد طریقهٔ خویش به آن حضرت باشد. افزون بر این، شهرت اقوالی چون آنچه امام(ع) در جواب سؤال ذعلب یمانی (*نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۱۷۹) به بیان آورده است و همچنین نقل مکرر خبر کمیل بن زیاد در جوابی که امام(ع) در باب سؤال معروف «ما الحقیقة»، داده (که هرچند در *نهج البلاغه* نیست، در اکثر مآخذ صوفیهٔ این عصر آمده‌است، مثلاً نک: جندی، ۱۵۷؛ آملی، ۱۷۰؛ قیصری، ۲۲؛ خوارزمی، همان، ۳۴/۱-۴۱؛ لاهیجی، ۲۹۱ به بعد؛ نیز قس: زرین‌کوب «ادبیات...»، ۱۰۹ به بعد)، به احتمال قوی ممکن است از جمله انگیزه‌هایی باشد که قوم را به سعی در انتساب خویش به ارشاد آن حضرت واداشته باشد.

اما برخلاف دعوی صوفیه که بعضی از قدمای مشایخ خود را مستفید از معارف امامان شیعه(ع) خوانده‌اند و حتیٰ بعضی از اکابر علمای شیعه را به تصوف منسوب داشته‌اند (معصوم‌علیشاه، ۱۱۴/۱-۱۱۸)، محققان علمای شیعه هرگونه ارتباط آنها را با امامان شیعه(ع) و هرگونه ارتباط اکابر شیعه را با طریقهٔ صوفیه به شدت انکار کرده‌اند (قمی، ۵۶/۲-۶۴). با اینهمه، رابطهٔ تشیع و تصوف هرچه باشد (نک: شیبی، سراسر کتاب)، تأثیر تشیع در تصوف قابل انکار نیست و در این باب شواهد و قراین بسیار در دست است (نک: موله، «عرفان...[۳]»، 50-46). نشانه‌هایی از نفوذ تعالیم باطنی و آراء اخوان الصفا هم در اولین شکل‌گیریهای تصوف و عرفان اسلامی قابل ردیابی است.

باری، عرفان کمال سلوک اهل تصوف در مقولهٔ معرفت، و حاصل تصوف تدقیق در جنبهٔ نظری تصوف است و تحول آن هم در ضمن تاریخ تصوف مطرح می‌شود و ترادف دو لفظ در عنوان این مقال نیز از همین باب است.

نگرشی بر تاریخ تصوف و عرفان: تاریخ تصوف و عرفان در مسیر تحول خویش چندین مرحله را پشت سر گذاشته است. در آغاز کار، عمدهٔ سعی و تلاش در تصوف و عرفان بر آن بود که در جریان مذاهب اسلامی برای خود جایی باز کند و در واقع برای تثبیت حق حیات خویش می‌کوشید. مرحلهٔ دیگر دوره‌ای بود که با سعی در تلفیق بین طریقت خویش با شریعت کوشید تا خود را از سوء ظن و اتهام کسانی که آن را یک جریان مخالف شرع وانمود می‌کردند، رها سازد و حتیٰ بعضی فقها مثل ابوثور، ابو حنیفه، شافعی و احمدبن حنبل را از سابقان طریقهٔ خویش بنمایاند. سرانجام، آخرین مرحلهٔ سیر آن ایجاد سلسله‌ها، بنای خانقاههای بزرگ و ایجاد آثار تعلیمی و تمثیلی بدیع و عالی بود که در نهایت، به‌سبب تکرار و تقلید مستمر و غلبهٔ متشبهان و مترسمان، اعتبار خود را تدریجاً از دست داد؛ اما میراثی قابل ملاحظه در حیات جامعهٔ اسلامی و در فرهنگ اسلامی باقی گذاشت که دوران انتشار تصوف را یک دوران شکوفایی در معارف اسلامی نشان می‌داد و هنوز

---

1. *En Islam* ... 2. «Les Kubrawia...» 3. *Les mystiques* ...

این میراث به همین نظر نگریسته می‌شود. البته جزئیات سیر تحول آن در تاریخ، حتیٰ به نحو ایجاز و اجمال هم در این طرح گنجایی ندارد، با اینهمه، طرح بعضی جریانهای عمدهٔ این خط سیر در طرح یک تصویر به هم پیوسته از مجموع این جریان خالی از ضرورت نیست.

ریشه های تصوف: تصوف در بین مسلمانان از زهد آغاز شد که شامل پرهیز از زاید بر «مالابد» حیات بود و اعراض از متاع دنیا تعبیری از آن بود. در عهد صحابه، نشانی از گرایش به اینگونه اعراض از متاع دنیا دیده می‌شد و بلافاصله در دنبال نشر فتوح اسلامی و کسب غنایم، کثرت فوق العادهٔ اموالی که از آن فتوح عاید مسلمانان شد، عده‌ای از صحابه و تابعین را به اعتراض بر تنعم و تجمل ناشی از آن واداشت. تصور آنکه احوال زهاد نصاریٰ، صدیقان مانوی یا مرتاضان هند در نشر و توسعهٔ آن مؤثر بود (نک: ماسینیون، «رساله...[1]»، 80-45)، جز بر حدس و احتمال مبنی نیست و با وجود غلبهٔ احساس قریب العهد دینی عهد رسول اکرم(ص) در قلوب تابعین و صحابه، و مخصوصاً با وجود آیات مشتمل بر تخویف از عذاب و تشویق به نعیم اخروی که در قرآن کریم بود، تقلید عمدی از آنچه به خارج از حوزهٔ اسلامی مربوط می‌شد، از جانب زهاد مسلمین ممکن نبود و موارد شباهت چیزی بیش از مجرد تشابه و توارد به نظر نمی‌آید (زرین‌کوب، *ارزش*...، ۲۸-۲۹).

اصرار بعضی از محققان غربی در اسناد یک منشأ غیر اسلامی برای تصوف، مبنی بر این پندار آنهاست که خود اسلام حوزهٔ مساعدی برای پرورش تصوف نبوده است؛ برخلاف این پندار، قراین بسیار زهد اسلامی را مبتنی بر پیروی از سنت و سیرت نبوی نشان می‌دهد، سیرهٔ نزدیک به تقشف رسول اکرم (ص) و برخی صحابه، و همچنین اشارات متعدد در کتاب و حدیث مبنی بر تحقیر متاع دنیا و انذار از حساب اخروی، و توجه و توصیه‌ای که در حق اهل صفه ــ فقرای صحابه در مدینه ــ صورت گرفته است، نیز آمادگی مسلمین را برای گرایش به اعراض از متاع دنیا لازمهٔ حیات دینی آنها نشان می‌دهد. بعضی اشارات قرآنی در باب آنکه مؤمنان به عالم غیب ایمان دارند (بقره/۲/۳)، در باب آنکه خدا از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است (ق/۵۰/۱۶)، در باب آنکه روز حشر رویها به خدای خویش می‌نگرند (قیامت/۷۵/۲۲)، در باب آنکه امانتِ [الٰهی] بر همهٔ کائنات عرضه شد و از آن میان انسان آن را پذیرفت (احزاب/۳۳/۷۲)، در باب (قومی) که خداوند در حق ایشان محبت دارد و ایشان هم به وی محبت می‌ورزند (مائده/۵/۵۴)، در باب آنکه انسان به هر جا روی کند، وجه خدا آنجاست (بقره/۲/۱۱۵) و بعضی احادیث معروف و شایع، مثل این حدیث که قلب انسان در بین اصبعین رب است، حدیث قدسی معروف به قرب النوافل، حدیث قدسی مربوط به حضور حق در قلب مؤمن (در باب منشأ آنها، نک: فروزانفر، *احادیث*...)، نیز از جمله شواهدی است که در باب انتساب زهد اسلامی و تصوف مبنی بر آن به حوزهٔ معارف اسلامی و مبانی تعلیمی آن جای تردید نمی‌گذارد.

خود صوفیه تمام حالات و مقامات خویش را بر آیات و احادیث مستند می‌دارند. تلقی از رسول خدا (ص) به مثابهٔ اسوهٔ حسنه، و التزام سیرت او در اجتناب از جمع حطام دنیوی با احتراز از تجرد رهبانیت که صوفیه این جمله را فقر محمدی ــ در مقابل فقر عیسوی ــ خوانده‌اند و حتیٰ اسناد سابقهٔ پشمینه پوشی به تابعین و بعضی صحابه، اصرار بعضی محققان غربی را در خصوص تقلید مسلمانان از زهد نصاریٰ نوعی مکابره از مقولهٔ «تفسیر بما لا یرضیٰ صاحبه» نشان می‌دهد. اقوال کسانی هم که زهد و تصوف اسلامی را مأخوذ از هندوان و دیگران نشان داده‌اند، به همین اندازه واهی، و مبنی بر وهم می‌نماید. این قول هم که به اعتقاد بعضی مستشرقان، تصوف باید واکنش دفاع آریایی در مقابل روح سامی بوده باشد، درصورت صحت ــ که ندارد ــ خود این تصور پیش پرداخته را الزام می‌کند که تصوف اسلامی فقط از ایران برخاسته است که البته درست نیست؛ در واقع کسانی که در این زمینه یک منشأ غیر اسلامی را برای زهد و تصوف اسلامی جست و جو کرده‌اند، از این نکته غفلت کرده‌اند که وقتی نظیر این اقوال در بین یک قوم ظهور و بروزش در مرحله‌ای از تحول فرهنگ آن قوم ممکن یا واجب امکانی باشد، چرا باید برای قوم دیگر در مرحله‌ای بیش و کم مشابه حصول آن ممکن نباشد و لاجرم باید اصل آن را در جای دیگر و نزد قوم دیگر اخذ کرده باشد.

نکتهٔ جالب این است که اکثر این توجیهات غیر قابل قبول در قرن ۱۹م از جانب مستشرقان حاصل شد که فرهنگ آن قرن در آن ایام به‌شدت تحت تأثیر نظریهٔ داروین در باب اصل انواع واقع بود. در باب ادیان و السنهٔ عالم هم در همان اوقات به تقلید از داروین، سعی در ارائهٔ یک اصل واحد معمول شده بود که البته امروز دیگر موردتوجه اهل تحقیق نیست و آن هیجان شبه علمی که از تقلید و تأیید نظریهٔ تکامل داروینی در سایر شقوق و فنون معارف و علوم ناشی بود، دیگر چندان طرفدار جدی ندارد.

در باب مأخذ زهد اسلامی غیر از سنت رسول اکرم (ص)، رفتار منقول از خلفای راشدین که مبنی بر تقشف و حداکثر قناعت در استفاده از متاع دنیا بود، همچنین آنچه از احوال ابوذرِ غفاری و حذیفة بن یمان، و نیز سلمان فارسی، خباب بن ارت، عامر بن عبد قیس و عثمان بن مظعون نقل می‌شد، و آنچه از زهد و خشوع ائمهٔ طاهرین(ع) و صحابهٔ آنها روایت می‌شد، یا از زهاد ثمانیه مثل ربیع بن خیثم و حسن بصری و هرم بن حیان و عامر بن عبد قیس و ابومسلم خولانی و اویس قرنی در روایات قرون نخستین اسلامی نقل می‌شد (نک: زرین‌کوب، *ارزش*، ۴۶-۴۹)، این نکته را که گرایش به زهد در عصر تابعین نوعی اعتراض بر اسراف و تبذیر، و تجمل و تنعم عهد اموی بوده باشد، امری عادی نشان می‌دهد.

نخستین تجلی تصوف و عرفان اسلامی: زهد و تقشف رایج در بین مسلمانان، از وقتی مبنای نخستین تجلی تصوف و عرفان

1. *Essai*...

واقع گشت که از صورت خوف از جحیم و شوق به نعیم خارج شد و به صورت اعراض از متاع دنیا به قصد تقرب به وجه مولیٰ در آمد و بدین‌گونه با پدیدهٔ محبت که در *قرآن* کریم هم اشارت «...يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ...» (مائده/۵/۵۴) مربوط به آن بود، ارتباط یافت. در بین نخستین نسل از زهاد این عصر که پشمینه‌پوشی به عنوان نوعی شعار ضد تجمل در بین آنها متداول بود، حسن بصری نمایندهٔ زهاد معترض بر تنعم عصر، و رابعهٔ عدویه نمایندهٔ زهد مبنی بر توجه به وجه حق به‌شمار آمد و از اینجاست که گفته‌اند: عنصر محبت ــ عشق الٰهی ــ را رابعهٔ عدویه وارد تصوف کرد. تأکید رابعه بر لزوم حصر عبادت حق به محبت معبود بود که به عشق در کلام صوفیه مجال ظهور داد و آنچه اعراض از متاع دنیا خوانده می‌شد، تدریجاً از حالت معامله که توقع اجر برای عمل و انتظار مثوبات برای عبادت بود (نک: ابن سینا، ۳/۳۶۹)، بیرون آمد و صوفیه که عبادت و طاعت برای آنها مبنی بر عشق به وجه الله شد، به عبادت زهاد رسمی به نظرِ نوعی معامله نگریستند و طریق اهل تصوف از طریق اهل تقشف جدا شد. بدین‌گونه، طریقت که راه و روش صوفیه بود، از مجرد شریعت که اهل تقشف فقط بر مبنای آن سلوک می‌کردند، تمایز پیدا کرد.

نخستین نسل زهاد صوفیه که در عصر خویش یا اندکی بعد به نام صوفیه خوانده شدند، از طرح و بحث مسائل خاص اهل کلام هم که مبنی بر برهان بود ــ و آنها را به هر نحوی درگیر کشمکشهای سیاسی و اعتقادی عصری می‌کرد ــ و از اعراض کلی از متاع دنیا و پرهیز از وسوسهٔ بازگشت بدان مانع می‌آمد، دوری گزیدند. لاجرم نیل به یقین در مورد خدایی را که برای آنها موضوع طاعت، عبادت و عشق بود، نیز در تأملات قلبی جست و جو کردند و رهایی از وساوس و هواجس ناشی از تأثیر رایج در علم عصر را هم وسیله‌ای برای رهایی از بازگشت به کشمکشهای مربوط به متاع دنیا تلقی کردند. برای آنها عشق که هیچ گونه چون و چرایی را برنمی‌تافت، بر عقل که موجب تحریک وسوسه و شبهه و شک می‌شد، بیشتر مایهٔ اعتماد بود و برای آنکه سلوک آنها در طریقت، از هر گونه وسوسه در امان بماند، با امعان نظر در *قرآن* و حدیث کوشیدند تا سلوک الی الله را که هدف و غایت قلب و عشق آنها بود، بر اساس اموری که بر خلاف سلوک اهل علم به کلی از شائبهٔ شک و تردید خالی باشد، بنا نهند؛ اما هر چند آنها نیز مثل اهل علم غایت سلوک خود را نیل به حقیقت خواندند، بین آنها و ارباب علم رسوم این تفاوت وجود داشت که نزد آنها راه حقیقت از منازل زهد و عبادت و عشق و تسلیم می‌گذشت و بر خلاف آنچه نزد اهل علم و اصحاب مجرد شریعت رایج بود، دچار وسوسهٔ دلیل و برهان و سفسطه و مغالطه و جدل نمی‌گشت و لاجرم نزد آنها ایمن‌تر و مطمئن‌تر از راه علم به نظر می‌رسید.

طبقات صوفیه: تا چندین قرن، مشایخ صوفیه که راه طریقت را ممهد می‌نمودند و طالبان سلوک صوفیانه را ارشاد و هدایت می‌کردند، در حلقه‌های محدود و مجالس معدود خود که غالباً در مساجد دایر می‌شد، آنچه را در تفسیر و توجیه حقایق قرآنی طریق نیل به حقیقت می‌دانستند، به طریق وعظ و نقل به طالبان این معانی عرضه می‌کردند، نوعی اخوت بین آنها برقرار می‌نمودند، آنها را به اقتضای استعداد و آمادگیشان در عزلتگاهها و عبادتگاههای خالی از تزاحم به التزام مراتب توبه و انابه و عزلت و انقطاع و تسلیم و توکل رهبری می‌کردند و مرشد و شیخ و مراد آنها محسوب می‌شدند. در آن مدت دست کم ۱۰ تن از مشایخ قوم، ائمهٔ تصوف محسوب می‌شدند، چنانکه مذاهب خاص و طرز تربیت و ارشاد آنها طالبان و پیروانی داشت و هر مذهب بر اساسی جداگانه مبنی بود.

تا قرنها بعد که شمار مذاهب صوفیه بیشتر شد و در دنبال رواج تصوف سلسله‌ها و طرایق رایج در خانقاهها به وجود آمد، سلسلهٔ این مشایخ به صورت توالی طبقات دنبال گردید و طبقات صوفیه مثل طبقات محدثان، طبقات مفسران، طبقات نحویان و جز آنها شکل گرفت و موردتوجه واقع شد. مراد از این طبقات در اینگونه تعبیرها مجموع جماعتی بود که در سن و سال، و در درک صحبت مشایخ و استادان با هم مشترک یا معاصر می‌شدند (تهانوی، ۱/۹۱۷). نخستین طبقهٔ صوفیه چنانکه در کتابهای مربوط به طبقات صوفیه یا سایر کتابهای خاص قوم آمده است، از جمله عبارت بودند از ابوهاشم صوفی، فضیل بن عیاض، ابراهیم ادهم، ذوالنون مصری، بشر حافی، حارث محاسبی، بایزید بسطامی، ابوسلیمان دارانی، ابوحفص حداد، احمد بن خضرویه، حمدون قصار و معروف کرخی. طبقهٔ دوم شامل ابوالقاسم جنید، ابوالحسین نوری، رویم بغدادی، عمرو بن عثمان مکی، سهل بن عبدالله تستری، محمد بن علی ترمذی و ابوسعید خراز بود. نام ابومحمد جُرَیری، ابوالعباس ابن عطا آدمی، ابوحمزهٔ بغدادی، ممشاد دینوری، حسین بن منصور حلاج و خیر نساج جزو طبقهٔ سوم، و نام ابوبکر شبلی، مرتعش نیشابوری، ابوبکر کتانی، ابوبکر ابن یزدانیار، ابن‌سالم بصری و ابویعقوب نهرجوری جزو طبقهٔ چهارم بود. طبقهٔ پنجم ابوالعباس سیاری، ابوالقاسم نصرآبادی، ابومنصور معمر اصفهانی، و ابوعلی دقاق را شامل می‌شد. کسانی چون ابوالعباس قصاب، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم قشیری، خواجه عبدالله انصاری، ابوعبدالله خفیف، ابواسحاق کازرونی، ابوعلی فارمدی، و شیخ احمد جام ژنده‌پیل به نسلهای بعد تعلق داشتند که در طبقهٔ ششم یا طبقهٔ بعد محسوب می‌شدند و از همان ایام یا قدری دیرتر، سلاسل صوفیه متشعب شد و خانقاهها و طرایق جداگانه به وجود آمد.

این سلسله‌ها متعدد یا متنوع بود و بر حسب شخصیت بنیان‌گذاران فعالیت بیشتر و شعبه‌های افزون‌تر یا کمتر داشت. تاریخ تصوف در فاصلهٔ بین طبقهٔ ششم تا عصر حاضر تقریباً تاریخ این سلاسل و طرایق است، هر چند در این میان بعضی مشایخ صوفیه هم بوده‌اند که به هیچ‌یک از این سلسله‌ها منسوب نبوده‌اند، یا در عین حال با چند سلسله از این سلاسل ارتباط داشته‌اند.

در مدت توالی طبقات اکابر صوفیه، کسانی که ائمهٔ صوفیه خوانده می‌شدند و اولین معاریف آنها به طبقهٔ اول، دوم، و آخرین آنها به طبقات

چهارم و پنجم تعلق داشتند، در تمهید مبانی طریقت و در تحول آن از مجرد زهد یا سلوک عاشقانه در سیر الی‌الله به مباحث عرفان که شامل تأمل در حقایق الٰهی و اسرار وجود بود، مساعی قابل ملاحظه به کار بردند و در تلفیق و توفیق بین طریقت و شریعت و مخصوصاً در رفع توهم تعارض آنها و رفع سوء تفاهم بین صوفیه و متشرعه سعی بسیار ورزیدند. در بین ائمهٔ تصوف نقش بایزید بسطامی (د۲۳۴ق)، حارث محاسبی (د۲۴۳ق) و محمدبن علی ترمذی، معروف به حکیم (د۲۸۵ق)، و نیز ابوالقاسم جنید (د۲۹۷ق)، ابوالحسین نوری (د۲۹۵ق)، ابوسعید خراز (د۲۸۶ق) و ابوعبدالله خفیف (د۳۳۱ق) در تکوین و توسعهٔ مبانی تصوف و عرفان قابل ملاحظه بود.

از این جمله بایزید بسطامی اهل سکر بود و در اواخر عمر قبضی بر احوالش مستولی به‌نظر می‌رسید. وی در عین حال، در سطح تفکر عوام مریدان خویش متوقف نمی‌شد. شطحیات بسیار بدو منسوب گشت و حکایات غریب از حالات سکر او شهرت داشت (از جمله، نک: مولوی، دفتر ۴، بیت ۲۱۰۲ به بعد) که شاید اسناد تمام یا اکثر آن حالات یا حکایات به او خالی از باورهای مبالغه‌آمیز مریدانه نباشد. حارث محاسبی اهل صحو (= هشیاری) بود، و کتاب *الرعایة لحقوق الله* او نمونه‌ای از این حال هشیاری اوست و قول او در باب رضا که نزد اکثر مشایخ از زمرهٔ مقامات، و نزد وی از جملهٔ حالات است (هجویری، ۲۱۹)، نشانه‌ای از غور و تأمل او در نظم احوال و مقامات اهل سلوک محسوب است.

محمد بن علی ترمذی، معروف به حکیم، در رد اهل ملامت که در آن ایام در نیشابور ظاهر شده بودند و صوفیه را به عدم اخلاص در عمل منسوب می‌کردند، سعی بسیار کرد. در باب قلب و آنچه صوفیه اطوار سبعهٔ قلب می‌خوانند، اقوال وی تازگی داشت و آنچه دیگران، امثال غزالی و نجم‌الدین کبریٰ در این باب گفته‌اند، مسبوق به اقوال اوست (نک: زرین‌کوب، جست و جو ...، ۵۴). سخنان او در باب مسألهٔ ولایت هم اهمیت خاص دارد و از اعتقاد او به تفوق ولایت بر نبوت حاکی است و در باب آن اعتقاد بعدها مناقشات بسیار بین صوفیه پیش آمد. پاره‌ای سؤالها هم در این باب مطرح کرده که قرنها بعد از او مورد توجه ابن عربی واقع شده است.

ابوالقاسم جنید، معروف به شیخ الطائفه، در عصر خود معلم و پیشوای صوفیهٔ بغداد بود. وی خواهرزادهٔ سری سقطی از مشایخ بزرگ صوفیه و در عین حال شاگرد حارث محاسبی نیز بود. مشایخ نسلهای بعد، او را آخرین نمایندهٔ تصوف خواندند و مرگ او را مرگ تصوف واقعی تلقی کردند (همان، ۱۱۴). وی در عین التزام به سلوک در طریقت، تصوف را با لطایف و دقایقی که در آن باب گفت، تقریباً به صورت علم درآورد و کوشید تا در کنار علم فقه و علم کلام، جایی هم برای علم تصوف باز کند. چند رساله و مقالهٔ کوتاه که در این زمینه از او باقی است، اهمیت شخصیت او را در نشر تصوف نشان می‌دهد. در تعلیم او ــ که در عین حال محتاطانه و مبنی بر صحو و التزام شریعت بود ــ نهایت سلوک عبارت بود از فنا در «مذکور»، و در باب نهایت سیر هم خاطر نشان می‌کرد که «النهایة هی الرجوع الی البدایة» (نک: سهروردی، عمر، ۲۵۷؛ عبدالرزاق، شرح *منازل*، ۱۲؛ قس: لاهیجی، ۷۴۱).

ابوسعید خراز که هرچند خود را مرید ابوالقاسم جنید می‌خواند، نزد محققان نسلهای بعد «بار خدای جنید... و از او مه» بود (خواجه عبدالله، ۱۵۹). وی در تقریر لطایف تصوف، قدرت تفکر و تحلیل نشان داد. چند رسالهٔ مختصر که از او باقی است و از جمله شامل *الصدق*، *المسائل* و شماری رسالهٔ منتشر نشدهٔ اوست، او را در ردیف جنید و حکیم ترمذی از پایه‌گذاران آنچه علم الاشارات نام دارد ــ و همان تصوف علمی و بحثی است ــ قرار می‌دهد. با آنکه در گرفتاری سختی که در بغداد در این ایام برای صوفیه پیدا شد و غلام الخلیل از متشرعهٔ صوفیه (هجویری، ۱۷۲-۱۷۳) آنها را نزد خلیفه به الحاد متهم کرد و به محکمه کشاند و وی نیز مثل جنید خود را کنار کشید، تأثیر اقوال این استاد و شاگرد در تبیین حقایق تصوف قابل ملاحظه بود.

ابوالحسین نوری که برخلاف آنها در این گرفتاری پایداری نشان داد و به محکمهٔ قاضی هم رفت، با وجود التزام به متابعت ظاهر شریعت، گرایش گونه‌ای هم به سکر داشت و از اصحاب درد محسوب می‌شد (نک: ماسینیون، «مجموعه...[1]»، 51)، چیزی که می‌تواند اوصاف شبلی از اصحاب جنید را نیز تصویر کند. شبلی هم مانند ابن عطا در ماجرای حلاج با او توافق داشت، اما برخلاف ابن عطا آن را اظهار نکرد. چنانکه ابوعبدالله خفیف، معروف به شیخ کبیر هم که از جمله متأخران ائمهٔ صوفیه است، با وجود تأیید حلاج، در التزام صحو و اجتناب از طریقهٔ اهل سکر باقی ماند.

نقش حلاج در تاریخ تصوف: در سیر تاریخ تصوف، دو واقعهٔ عمده، تأثیری قاطع گذاشت و بالمآل موجب نشر و توسعهٔ بیشتر مباحث مربوط به عرفان در بین صوفیه گشت: ماجرای محاکمه و قتل حلاج (۳۰۹ق) و ظهور محیی الدین ابن عربی. هر دو عامل خارج از حوزهٔ تأثیر سلاسل صوفیه شکل گرفت، اما در بین سلاسل و طرایق صوفیه که چندی بعد از واقعهٔ حلاج به نحو قابل ملاحظه‌ای توسعه یافت، موجب پیدایش اقوال مخالف و موافق گشت. البته پیدایش مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین را هم باید عاملی مؤثر در تحول تاریخ تصوف تلقی کرد، اما حوزهٔ نفوذ آن بیشتر ادبیات صوفیه بود و آنچه به ادبیات صوفیه ارتباط داشت.

ماجرای حلاج و نیز ظهور ابن عربی با وجود ۳ قرن فاصله که آنها را از هم جدا می‌کرد، در عین حال موضع انتقادی متشرعه را در مقابل صوفیه تقویت کرد و مخالفتهای منتقدان صوفیه را به شدت متوجه اقوال و احوال آنها ساخت.

ابوالمغیث حسین بن منصور حلاج که او نیز گه‌گاه مثل جنید و

---

1. *Recueil ...*

ابوسعید خراز از ائمهٔ تصوف محسوب می‌شد، به علت آنکه نزد فقهای بغداد تکفیر شد و صوفیهٔ مکتب جنید هم ـــ تقریباً جز ابن عطا آدمی ـــ از وی اعراض کردند، اعتبار خود را به عنوان یک تن از ائمهٔ تصوف از دست داد و معروض اختلاف نظر یا توقف در حکم گشت. با اینهمه، او در تصوف یک پدیدهٔ تازه و یک مقولهٔ مجزا محسوب است، با آنکه مدتها با سهل تستری، ابویعقوب اقطع و ابوعثمان مکی محشور و مأنوس بود، و با آنکه قسمتی از عمر خود را صرف زهد و ریاضت کرده، و مقامات صوفیه را از مرتبهٔ تبتل تا فنا طی کرده بود، فعالیتهایی که در خارج از حوزهٔ تصوف انجام داد، یا بدو منسوب شد، او را مورد سوء ظن شدید متشرعه ساخت.

ارتباط با شیعهٔ امامیه و انتساب به قرامطه ـــ که در آن ایام موضع خلافت را به‌شدت دچار تزلزل کرده بودند ـــ او را نزد دستگاه خلافت در مظنهٔ اتهام قرار داد و موجب دغدغهٔ خاطر ساخت و مواعظ پرشور و مسافرتهای تبلیغی که طی آنها از وی کرامات توأم با دعوی و شطحیات غیر قابل قبول مثل قول «انا الحق» نقل می‌شد، مشایخ صوفیه را هم نسبت به وی متردد یا بدگمان ساخت. دعوی عشق الٰهی که وی در اسواق بغداد و در اجتماعات دیگر با شور و هیجان از آن یاد می‌کرد و قول به آنچه اتباع وی آن را عین‌الجمع می‌خواندند و عوام آنها، به چشم مظهریت یا الوهیت در او می‌نگریستند، او را متهم به اعتقاد حلول و اتحاد ساخت. ابن داوود (د ۲۹۷ق)، فقیه ظاهری ـــ که هم قول به عشق الٰهی و هم اعتقاد به حلول و اتحاد را در آنچه به حلاج منسوب می‌شد، متضمن کفر یافت ـــ به لزوم قتل او فتوا داد. اما نظر مخالف فقیه رقیب شافعی مذهب او، ابن سریج مانع از تنفیذ آن فتوا گشت.

هواداران وی نیز اسناد اینگونه گفتارها را به وی انکار کردند، با اینهمه، اینگونه دعاوی همچنان از وی نقل می‌شد و در اشعار و مواعظ او هم به نحوی مجال انعکاس و تکرار می‌یافت. اینکه بعد از او شاگردش فارس دینوری هم که حلاجیان بدو منسوبند، همین سخنان را اظهار کرد و مورد تبری و طعن اکثر صوفیه واقع گشت (هجویری، ۱۶۴)، نیز حاکی از اظهار چنین اقوالی از جانب حلاج به‌نظر می‌رسد (نک: بغدادی، ۲۴۱ به بعد؛ قس: نیکلسن، «اندیشه...[1]»، 130). پس اسناد قول به حلول و اتحاد به حلاج قولی است که سابقهٔ قدیم دارد (قرطبی، ۷۹-۷۹) و نزد قدمای شیعه هم مذکور است (نک: اقبال، ۱۱۲-۱۱۶). توقیعی هم که از ناحیهٔ امام(ع) در باب او ارائه شد (مقدس اردبیلی، ۷۳۷)، مؤید سابقهٔ این اتهام در حق اوست. توجیه آن اقوال هم سابقهٔ قدیم دارد و با وجود شهرت آن در عصر حلاج و فارس دینوری، اصرار در انکار آن خالی از تعتف نیست (قس: ماسینیون، «مصیبت...[2]»، I/302 به بعد).

از قدما هم کسانی که خواسته‌اند این اسناد را از حلاج دفع نمایند یک قطعهٔ بسیار مشهور منسوب بدو را که متضمن این معنی است: «سبحان من اظهر ناسوته/سرسنا لاهوته الثاقب...» (نک: حلاج، «دیوان»، ۱۵۰ به بعد)، به شدت تخطئه کرده‌اند و بی‌ذکر دلیلی انتساب آن را به حلاج مردود شناخته‌اند (دیلمی، ۱۰۱). غیر از این قول که صوفیهٔ عصر از آن تبری جسته‌اند و بعضی از مشایخ به سبب آن با او قطع رابطه کرده‌اند، آنچه حلاج در کتاب *الطواسین* مخصوصاً در «طاسین الازل»، در اعتذار ابلیس و مقایسهٔ حال او با حال حضرت محمد (ص) به بیان آورده است (نک: ص ۴۱)، و بعدها به‌صورت یک میراث عرفانی نزد احمد غزالی و عین‌القضات همدانی هم تکرار شده ـــ و حتیٰ به‌صورتی شاعرانه و نوعی تأیید مختفی در یک قطعهٔ منسوب به سنایی غزنوی (ص ۸۷۱؛ قس: خاقانی، ۶۱۶) و در یک حکایت تمثیلی از مثنوی مولانا جلال‌الدین (دفتر ۲، بیت ۲۶۱۶ به بعد) هم آمده است ـــ از جمله اقوالی بود که در کلام حلاج و با تأکید و تصریحی که او در این باب کرد، موجب مزید انکار متشرعه در حق او گشت. حلاج به اتهام دعاوی کفرآمیز و گرایشهای الحادی توقیف و شکنجه شد (۳۰۱ق/ ۹۱۴م) و بعد از یک حبس طولانی در بغداد محاکمه و کشته شد (ذیقعدهٔ ۳۰۹ق).

با اینکه در تصوف حلاج، و در اهمیت اقوالی که از او در زمینهٔ عرفان نقل شده است، جای تردید نیست، اما داوری دربارهٔ عقاید و آراء او هنوز به آسانی ممکن نیست و به اسناد قاطع‌تر و موثق‌تر حاجت است و مخصوصاً از استناد به ابیات منسوب به او باید اجتناب کرد. به این هم که بعضی ستایشگران او را بـه إخبـار از اسـرار منسـوب داشته‌اند (*اخبارالحلاج*، ۹۲)، نباید با نظر تأیید نگریست. اشارت حافظ (ص ۱۴۳) که ظاهراً بر مبنای قول افشای سرالربوبیهٔ او گفته است: «جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد»، معروف است و جالب آن است که از خود حلاج هم سخنانی در این باب نقل است (*اخبارالحلاج*، ۱۹).

شیوخ بزرگ ایران در خراسان: بعد از انقضای عصر طبقات و قبل از آنکه سلاسل و طرایق صوفیه به صورت جدی و رسمی به وجود آید، لااقل ۳ شیخ بزرگ در عهد غزنوی به شهرت فوق‌العاده رسیدند و مانند پیشوایان قوم مورد تأیید و تکریم عام صوفیه واقع شدند: شیخ ابوالحسن خرقانی و شیخ ابوسعید ابوالخیر میهنه در خراسان، و شیخ مرشد ابواسحاق کازرونی در فارس. اصحاب این شیخ اخیر بعدها حتیٰ سلسله‌ای هم به نام او به وجود آوردند که سلسلهٔ مرشدیه خوانده شد.

ابوالحسن خرقانی (د ۴۲۵ق) با آنکه امی گونه بود و با علوم رایج در مدارس عصر آشنایی نداشت، در ادراک حقایق تصوف این نکته را که تصوف علم وَرَق نیست، علم خِرَق است، ثابت کرد. وی وارث روحانیت بایزید و ظاهراً تربیت یافتهٔ منقولات اقوال و احوال او بود. در جوانی اوقاتش به هیزم‌کشی و خربندگی می‌گذشت، اما در سلوک طریقت دقت و علاقه نشان می‌داد. سمعانی از قول وی نقل می‌کند که حق را در صحبت خر خویش یافتم (۹۳/۵)، یعنی هنگام اشتغال به خربندگی. قصهٔ ملاقات سلطان محمود با او که گویند به زحمت سلطان را پذیرفت و نیز

---

1. *The Idea ...* 2. *La passion ...*

داستان مسافرت ابوعلی سینا به قصد دیدار او که در تذکره‌ها هست، به احتمال قوی از مبالغات مناقب‌نویسان است (قس: زرین‌کوب، جست‌وجو، ۵۶ـ۶۰).

مجموعه‌ای از احوال و اقوال خرقانی در کتابی به نام *نورالعلوم* ضبط است که هرچند از اینگونه مبالغات خالی نیست، شهرت و اهمیت او را در حوزهٔ اهل تصوف قابل ملاحظه نشان می‌دهد. آنچه بر احوال او مستولی به‌نظر می‌رسید، حالت قبض بود و این درست مخالف حالات دوست و شیخ بزرگ معاصرش ابوسعید ابوالخیر بود که طریقهٔ او مبنی بر بسط محسوب می‌شد و در سراسر اقوال و احوالش نوعی خوش‌بینی و نشاط روحانی حاکم به نظر می‌رسید.

ابوسعید ابوالخیر، معروف به شیخ میهنه و بوسعید مهنه (د ۴۴۰ق) در جوانی یک چند در سرخس به علم رسمی رایج نزد اهل مدرسه پرداخت و در فقه و کلام و تفسیر و ادب تبحر پیدا کرد، اما جاذبهٔ تصوف او را به ترک کردن علوم ظاهر واداشت. قسمتی از اوقاتش مصروف عبادت و ریاضت شد و در مجاهده با نفس و اعراض از متاع دنیا تا حد مبالغه پیش رفت و مجالس وعظ و تذکیر او در میهنه و نیشابور مریدان بسیار بر وی فراز آورد. با آنکه «بیت» خواندنش در منابر و اقدامش در برگذاری مجالس سماع، مخالفت متشرعه را بر ضد وی برانگیخت، کثرت روزافزون مریدان، او را از لطمهٔ مخالفان در امان داشت. در اواخر عمر آنگونه که از روایت عوفی نقل است، او در بین این مریدان انبوه، بیشتر مثل یک سلطان می‌زیست تا یک زاهد.

طریقهٔ او که در آن بین سکر و صحو تلفیق کرده بود و تعلیم او که در عبارت «الصدق مع‌الله و الرفق مع‌الخلق» بیان می‌شد، موجب بود تا پیروان او از آنچه پیرامون رقیبانش مثل ابوالقاسم قشیری و دیگران جمع شده بود، به نحو چشمگیری افزونی یابد و آنها را گه‌گاه بر ضد وی به تحریک و توطئه وادارد. حالات و مقامات او در دو کتاب معروف به نام *حالات و سخنان شیخ ابوسعید* و *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید* جمع آمده است که بدون شک قسمت عمده‌ای از حکایات کرامات‌آمیز آنها از مقولهٔ مبالغات مریدانه است.

شیخ مرشد ابواسحاق کازرونی (د ۴۲۶ق) نیز تا حدی مانند ابوالحسن خرقانی در جوانی اوقاتش صرف اشتغال به پیشه‌های محقر بود و او نیز که وارث روحانیت شیخ کبیر ابوعبدالله خفیف بود، هرچند اواخر عمرِ آن شیخ را دریافت، بیشتر تربیت یافتهٔ مریدان او، و در واقع فقط وارث روحانیت او محسوب می‌شد. آنچه در حالات و مقامات او در کتاب *فردوس المرشدیه* جمع آمده است، هرچند از مبالغات خالی نیست، تصوف او را متضمن سعی در نشر اسلام و مبنی بر مبارزه با مخالفان نشان می‌دهد ــ امری که در طریقهٔ مرشدیهٔ منسوب به او هم گه‌گاه با دقت و اصرار و در «ثغر»های اسلامی دنبال گشت.

این هر سه شیخ، در عصر خود از ائمهٔ صوفیه بودند و شیخ‌الاسلام خواجه عبدالله انصاری، معروف به پیر هرات و پیر حاجات (د ۴۸۳ق) هم، در دنبال آنها به همان اندازه و با همان شور و شوق در نشر طریقت صوفیه اهتمام کرد؛ هرچند اقوالش بیش از اعمالش با مبانی تصوف که شامل اعراض از کشمکشهای عصری بود، سازگاری داشت. *منازل السایرین* او، و تقریری که از *طبقات الصوفیهٔ* عبدالرحمان سلمی به فارسی هروی کرد، معرف تعمق و تأمل خارق العادهٔ او در تصوف به عنوان علم به‌نظر می‌آید و آنچه از اقوالش در تفسیر *کشف الحقائق* میبدی نقل است، نیز معرف احاطهٔ او بر مسائل صوفیه و در عین حال استغراق شخصی او در سلوک طریقت است. آنچه با این احوال سازگار به نظر نمی‌آید، لازمهٔ عنوان «شیخ الاسلام» اوست که البته حفظ شریعت را در مقابل افراطهای اهل طریقت بر وی الزام می‌کرده است.

در همان ایام، شیخ احمد غزالی (د ۵۲۰ق) و عین‌القضات همدانی (د ۵۲۵ق) هم با وجود اشتغال به امور مربوط به شریعت، در تقریر لطایف تصوف سعی داشته‌اند که احوال آنها با آنچه از خواجه عبدالله انصاری نقل است، تفاوت بارز دارد و این نکته از مواردی است که معلوم می‌دارد تصوف را همواره یک جریان واحد، یکنواخت و همگون نباید تلقی کرد.

به هر حال، در توالی طبقات صوفیه و تعالیم مشایخ بعد از آن عصر که قبل از پیدایش رسمی سلاسل و طرایق صوفیه معمول بود، تدریجاً سکر و سماع و شطح و ملامت و احوال مشابه به اباحه در جریان تصوف راه یافت و از یک سو تصوف را نزد متشرعه مورد سوء ظن بیشتر قرار داد و از سوی دیگر آن را به آنچه عرفان نام یافت، و استغراق در معرفت محسوب می‌شد، نزدیک‌تر کرد. فقط ظهور ابوحامد غزالی (د ۵۰۵ق) که در تلفیق شریعت و طریقت سعی جدی کرد، موجب شد تا به رغم ماجرای حلاج که خاطرهٔ آن هنوز در اذهان باقی بود و تصوف را نزد متشرعه از اعتبار انداخته بود، دوباره مورد توجه و قبول بیشتر متشرعهٔ فقها، خاصه اشعریه و شافعیه سازد و ادامهٔ حیات آن را در جامعهٔ اسلامی ممکن، و عاری از اشکال بسیار نماید.

ابن‌عربی، عامل تاریخ‌ساز دیگر در سیر تصوف: ابن‌عربی، محیی‌الدین محمد بن علی طائی اندلسی، معروف به شیخ اکبر ــ که وارث تمام مواجید و اذواق صوفیه در شرق و غرب دنیای اسلامی، تفسیرگر اسرار و لطایف منقول از متقدمان و متأخران عارفان عالم اسلام، و موجد طریقه‌ای تازه در تقریر حقایق تصوف بر مبنای نوعی التقاط بین معرفت کشفی و معرفت بحثی بود ــ با طرح مجدد مسألهٔ ولایت و خاتمیت، طرح مجدد مسألهٔ وحدت وجود در وسیع‌ترین مفهوم، و طرح مسألهٔ وجود انسان کامل و شماری مسائل دیگر تصوف را از صورت علم تصوف که ابوالقاسم جنید اساس آن‌را تمهید کرده بود، به‌صورت یک جهان‌بینی عرفانی که آن را فلسفهٔ تصوف یا حکمت صوفیه می‌توان خواند، درآورد و حتیٰ برای آن طرز تعبیر و زبان خاصی به‌وجود آورد آکنده از لطایف تلمیحات مأخوذ از قرآن و حدیث و مبتنی بر زبدهٔ معارف موروث اسلامی که در زمان او در شرق و غرب دنیای اسلامی به طور علنی یا سرّی در بین متکلمان و پیروان اخوان الصفا و بعضی طالبان حکمت تعلیم یا تقریر می‌شد و ایجاد ترکیب منسجم و به هم

پیوسته‌ای از آنها به نوعی نبوغ تحلیلی و تطبیقی محتاج بود که او آن را به نحوی تقریباً کامل عرضه کرد.

نزدیک به ۴۰۰ اثر بزرگ و کوچک به ابن عربی (۵۶۰ـ ۶۳۸ق) نسبت داده شده، که لااقل نیمی از آن موجود است و مجموع آنها مصالح بنایی است که او برای ابداع حکمت صوفیانهٔ اسلامی به‌کار برده، و علاوه بر نثر، شامل شعر و دیوانهای منظوم هم هست.

توفیق ابن عربی در آن است که جهان‌بینی عرفانی جامع و شامل وی ـــ که از حیث تنظیم مواد و تدوین مسائل یادآور *رسائل اخوان‌الصفا*، *احیاء العلوم* غزالی و مجموعهٔ *حکمة الاشراق* سهروردي مقتول است ـــ در تمام تاریخ تصوف اسلامی بی همانند ماند. جهان بینی او بدان گونه که در دو کتاب عمدهٔ او *الفتوحات المکیه* و *فصوص الحکم* تقریر یافت، به قدری عمق و تنوع و اصالت داشت که تا قرنها بعد از او فهم درست حقایق و اسرار اهل تصوف منحصر به مطالعهٔ شرحهایی بود که بر این دو کتاب، خاصه بر *فصوص* او نوشته شده بود. این دو کتاب، با شرحها و احیاناً تلخیصهایی که از آنها نشر شد، تقریباً همهٔ عرصهٔ فرهنگ اسلام را از روم و شام تا هند، و از فارس و عراق تا ماوراء النهر تسخیـر کرد و هنوز در تصرف دارد (برای گفتار تفصیلی در باب او، نک: هد، ابن عربی).

فتوحات مکیه که در تقریر مسائل ویژهٔ تصوف از حیث وسعت یادآور کتاب *شفای* ابن سینا در مسائل حکمت است، دائرة المعارف بزرگ تصوف و عرفان اسلامی به شمار می‌آید و البته تأثیرات مختلف در پیدایش مجموع آن آشکار است. به علاوه، بجز مآخذ غیراسلامی و آراء حکما و متکلمان، نه فقط شامل مذاهب مختلف اسلامی، حتیٰ قرامطه و اسماعیلیه هم هست، بلکه تأثیر بعضی مبادی شیعه هم در آن قابل ردیابی است (کربن، «تخیل...[1]»، فهرست؛ قس: شیبی، ۳۷۶ به بعد).

فتوحات بزرگ‌ترین تألیف ابن عربی است و می‌توان ادعا کرد که وی در آن تقریباً تمام آنچه را در نوشته‌های دیگر خود آورده، بازاندیشی و بازنویسی کرده است. آسین پالاسیوس محقق اسپانیایی که در باب احوال و آثار او تحقیقات پر دامنه‌ای دارد، این کتاب را به منزلهٔ *انجیل* تصوف تلقی کرده، و تحلیل آن را به سبب اشتمالش بر مطالب متنوع متعدد امری متعذر یافته است (نک: گنثالث پالنثیا، ۳۷۸ـ۳۷۹).

اما *فصوص الحکم* که خود ابن عربی خلاصه‌ای مستقل و شامل لب *فصوص* از آن با عنوان *نقش الفصوص* تألیف کرده است و شاگرد دست پرورده‌اش صدرالدین قونوی (د ۶۷۲ق) هم تلخیص گونه‌ای تفسیری با عنوان *فک الفصوص* در تقریر اجزاء مباحث آن پرداخته است، از معدود کتابهای صوفیه است که به عنوان کتاب درسیِ در حوزه‌های علم رسمی معمول شده است و برای رفع مواضع مشکل آن شرحهای متعدد نوشته‌اند. کثرت این شروح‌تازگی مطالب، تازگی طرز تقریر و پیچیدگی لطایف آن را ـــ که غموض آن تا حدی از جانب مؤلف عمدی به‌نظر می‌رسد ـــ قابل تصور می‌سازد.

در بین شروح عمدهٔ این کتاب شرح عبدالرزاق کاشانی، شرح داوود قیصری و شرح سید حیدر آملی متضمن تحلیلهای دقیق و خواندنی است. شرح مؤیدالدین جندی به عربی و *حل‌الفصوص* سید علی همدانی به فارسی و هم شرح *خصوص الفصوص* بابا رکنا شیرازی به فارسی نیز شامل فواید است. کتاب *نقدالنصوص* جامی و همچنین آنچه سیدنعمت‌الله کرمانی با عنوان *جواهر* در شرح مباحث *فصوص* آورده‌اند، هر دو بر همان خلاصهٔ ابن عربی موسوم به *نقش الفصوص* تقریر شده است و توهم آنکه سید نعمت‌الله در آن نظر به شرح *فصوص الحکم* داشته است (زرین‌کوب، *دنباله*...، ۱۵۰)، سهو مؤلف آن است. *نقدالنصوص* جامی نیز با تعلیقات و فهرستهای مفید در سالهای اخیر در تهران نشر یافته است.

تأثیر عظیم آراء ابن عربی در آثار کسانی که بعد از او به تألیف کتابهایی در تصوف و عرفان دست زده‌اند، قابل ملاحظه است. فخرالدین عراقی صاحب رسالهٔ *لمعات*، محمد شیرین مغربی تبریزی در اشعار و رسائل، و شیخ محمود شبستری در منظومهٔ *گلشن راز* از اینگونه‌اند. تأثیر افکار ابن عربی در سعدالدین حموی، صائن‌الدین ترکهٔ اصفهانی، تاج‌الدین حسین خوارزمی، سید علی همدانی و عبدالرحمان جامی و شیخ محمد لاهیجی شارح *گلشن راز* هم قابل ملاحظه است.

آراء و عقایدی تا این حد تازه، اصیل و پرمایه اگر اعتراضات منتقدان را هم به شدت برانگیزد، البته غرابت ندارد. از این‌رو، کسانی هم که بر آراء خاص ابن عربی انتقاد کرده‌اند، بسیارند. از قدیم‌ترین آنها نقدهای تندی است که شیخ علاءالدوله سمنانی بر قول او در مسألهٔ اطلاق وجود و نظریهٔ وحدت وجود وی نموده، و در کتاب *العروة لاهل الخلوة والجلوه* به تصریح یا کنایه به شدت از او انتقاد کرده است. مکاتبهٔ معروف عبدالرزاق کاشانی با شیخ علاءالدوله در این باب معروف است و متن آن را جامی در *نفحات* (ص ۴۸۲ـ۴۹۱) بدون ذکر مأخذ نقل کرده است. هرچند علاءالدوله بعدها در ملفوظات *چهل مجلس*، از تکفیر و تخطئهٔ ابن عربی خودداری کرده است (ص ۱۹۱)، باز محققان اختلاف نظر، و در واقع مناقشهٔ بین آنها را لفظی و بیشتر مؤدی به‌نظریهٔ واحد تلقی کرده‌اند (جامی، همان، ۵۵۴؛ قس: صدرالدین شیرازی، *الاسفار*، ۲/۳۳۶ به بعد).

یک قول ابن عربی که آن نیز عقاید مخالف و موافق را برانگیخت و به نقد مخالفان از آراء وی منجر شد، نظریهٔ او در باب ایمان فرعون در فرجام حال اوست که از لوازم جهان‌بینی او هم هست (نک: عفیفی، ۲۹۸ـ۳۰۰). این قول که با اعتقاد شایع نزد اهل تفسیر غرابت و تفاوت داشت، سالها بعد به ضرورت احوال مورد بحث و نقد اهل نظر واقع شد و علامه جلال‌الدین محمد دوانی (د ۹۱۸ق) در تأیید آن رساله‌ای به نام *ایمان فرعون* تألیف کرد که اعتقاد ابن عربی را خالی از اشکال نشان می‌داد، اما چندی بعد یک تن از علمای حنفی ساکن مکه، موسوم به علی

---

1. *Creative* ...

ابن سلطان محمد قاری هروی کتابی با نام *فرالعون من مدعی ایمان فرعون* نوشت و قول دوانی و ابن عربی را در این مسأله رد کرد (نک: شفیعی، ۲۰۱ـ۲۰۸).

ابن تیمیه فقیه و محدث حنبلی معروف (د۷۲۸ق) هم در نقد و رد آراء ابن عربی اهتمام بسیار کرد. وی طی رساله‌ای که آن را *حقیقة مذهب الاتحادیین* نام نهاد، قول او را وحدت وجود خواند، مخالف اسلام شمرد، و عقاید پیروان او و امثال صدرالدین قونوی و عفیف‌الدین تلمسانی (د ۶۹۰ق) را کفر تلقی کرد و حتیٰ قول آنها را بیشتر از آنچه دیگران گفته بودند، درخور انتقاد یافت (نک: هد، ابن تیمیه).

با اینهمه، آثار ابن عربی همچنان تا عصر جامی و بعد از آن در آثار صوفیه بین موافق و مخالف مورد بحث واقع بود و نقدها و اعتراضهایی که بر آن شد، در مقابل استقبالی که از آن آراء به عمل آمد، اهمیت قابل ملاحظه‌ای نیافت. ابن عربی در مجموع آثار و مخصوصاً در *فتوحات مکیه* و *فصوص الحکم* اصطلاحات جالب و احیاناً بی‌سابقه یا کم سابقه‌ای به کار برد که برای درک آنها مقایسه و مطابقه با سایر آثارش غالباً ضرورت دارد. با اینهمه، رسالهٔ مختصر خود او در شرح اصطلاحات واقع در *فتوحات* که با عنوان «اصطلاحات الصوفیه» در ذیل *تعریفات* جرجانی (ص ۱۱۵ به بعد) چاپ شده است و همچنین «اصطلاحات الصوفیهٔ» عبدالرزاق کاشانی که در هامش *شرح منازل السایرین* او به طبع رسیده است، می‌توانند در این باره در فهم درست اشارات ابن عربی کمکی مؤثر باشند.

اشعار ابن عربی هم که شامل *ترجمان الاشواق* و *دیوان* و قطعه‌های مندرج در *فتوحات* و سایر آثار اوست، متضمن لطایف بسیار است و بعضی از آنها تغزلی صرف است، مثل *ترجمان الاشواق* که وی بعدها به حکم ضرورت و با تعسف و تکلف بسیار آنها را از طریق تأویل به معانی عرفانی برگردانده است و این نیز از مواردی است که شعر صوفیه را مثل عقاید و اعمال آنها با نقد و اعتراض مخالفان مواجه کرده است. تأثیر ابن عربی به محیط شرق و عرفان اسلامی محدود نماند و در محیط مسیحی غرب هم ظاهر شد. از جمله رامون لول حکیم و متکلم اسپانیایی در بعضی اقوال (نک: کارادو وو، ۱۹۸/۴ به بعد)، و نیز دانته شاعر ایتالیایی در طرح *کمدی الٰهی* خویش از آن متأثر بودند.

نقش خانقاهها در سیر تصوف: با آنکه از همان عهد طبقات اول صوفیه ــ دورهٔ حسن بصری، ابراهیم ادهم و رابعهٔ عدویه ــ خبرهایی حاکی از وجود زاویه‌ها (در نقطه‌های خلوت شهرها)، خانقاهها (غالباً در حواشی شهرها و مکانهای دورافتاده) و رباطها (اکثر در نواحی مجاور ثغرهای اسلامی) در متون صوفیه آمده است و در عهد شیخ ابوسعید ابوالخیر در شهرهایی چون نیشابور و میهنه خانقاههایی برای صوفیهٔ عصر وجود داشت و در آن ایام هم صوفیه و زهاد به جا آوردن مراسم غزو با کفار را جزو لوازم عبادات واجب تلقی می‌کردند و بعضی از آنها قسمتی از ایام عمر را در رباطها که برای آمادگی جهت دفاع از ثغر اسلام به‌وجود می‌آمد، به سر می‌بردند، برخی از ثروتمندان اهل خیر هم در شهرها و غالباً در مجاورت مقابر و بقاع منسوب به ائمه و اولیا عبادتگاههایی به‌نام خانقاه برای کسانی که اوقاتشان مستغرق عبادت و ریاضت بود، بنا می‌کردند و برای آنها و پیروانشان غذا و مسکن فراهم می‌آوردند تا اوقات آنها مصروف تهیهٔ معاش نباشد و از این بابت دغدغه‌ای نداشته باشند (نک: شمس تبریزی، ۶۲). با اینهمه، بنای خانقاههای وسیع که شامل عبادتگاه خاص شیخ، جمع خانهٔ صوفیان و حجره‌های مجزا برای خلوت و عبادت طالبان و مبتدیان سلوک باشد و لوازم سکنای صادر و وارد از ظرف و فرش و چراغ و مطبخ و متوضا و اصطبل زیر نظر یک شیخ مرشد و نظارت و معاونت خادم یا خادمان با اوقاف معین و فتوح و نذور مرتب که اداره و دوام خانقاه را ممکن می‌داشت (در باب فواید خانقاه از نظر صوفیه، نک: سهروردی، عمر، ۸۱ به بعد)، از وقتی توسعه و رواج پیدا کرد که تصوف دوران مبارزه برای احراز حق حیات خویش در جامعهٔ اسلامی را پشت سر گذاشته بود. طریقت در امتداد شریعت و با سعی در حفظ حداکثر تقارن و توافق با آن سیر می‌کرد و به همین سبب از هرگونه افراط و تفریط برکنار بود و با اهل سکر از صوفیه که تک‌رو بودند، و نیز با اهل ملامت که به رسوم صوفیه مقید نبودند، ارتباط خود را قطع کرده بود.

از عهد خواجه نظام‌الملک طوسی که به علما و صوفیه هر دو توجه داشت، به موازات اهتمام وی در بنای مدارس به سعی در بنای خانقاهها هم توجه شد و خانقاهها هم، مثل مدارس و ظاهراً به تقلید آنها دارای نوعی انضباط مبنی بر سلسله مراتب شد که در رأس سازمان آن یک شیخ مرشد بود و طالبان سلوک بر حسب طول میزان اقامت و ارتباط با خانقاه مراتب مناسب پیدا می‌کردند و هدایت و صحبت و تربیت سالکان تازه به آنها واگذار می‌شد. بعضی از آنها خلیفهٔ شیخ می‌شدند و هرگاه شعبه‌ای از خانقاه با عین آداب و اصول آن در شهری دیگر یا در جای دیگر شهر به‌وجود می‌آمد، کسانی که خلیفهٔ شیخ در خانقاه اصلی بودند، یا در ردیف او به‌شمار می‌آمدند، سرپرست خانقاه جدید می‌شدند و خود آنها و پیروانشان پیروان خانقاه شیخ اصلی بودند. با فرصتهایی که برای بنا و توسعهٔ اینگونه خانقاهها به وجود آمد، در هر خانقاه به اقتضای تجربه و تربیت شخصی شیخ آن و رسوم و آدابی که شیخ در ترتیب عبادات و ریاضات قائل بود، مجموعه‌ای از رسوم توبه و چله‌نشینی و خلوت گزینی و طریقت خانقاه و آداب و عبادات و اوراد به وجود می‌آمد که خلاصهٔ طرز تربیت و ارشاد شیخ را متضمن بود و در خانقاههای تابع نیز همچنان دنبال می‌شد و به عنوان طریقهٔ شیخ یا تعلیم وی به طالبان جدید تعلیم می‌گشت.

پا به پای این خانقاهها، سلسله‌های اهل فتوت نیز، خانقاههایی خاص خود داشتند که غالباً لنگر خوانده می‌شد. ملامتیه و بعد از آنها قلندریه و جولقیه و درویشان جلالی و خاکساری و دوره‌گرد هم خانقاههایی برای خود داشته‌اند و آنچه از احوال بعضی از ایشان در افواه نقل می‌شده، گه گاه موجب سوء شهرت صوفیه و عارفان مقبول و مشهور هم می‌گشته است. متشبهان به صوفیه که از قدیم متصوف یا

مستصوف خوانده می‌شدند، عامل عمدهٔ این هرج و مرج در احوال صوفیه و خانقاههای واقعی و جدی بوده‌اند. این جماعت در واقع مترسمان قوم بوده‌اند و بدون آنکه حیات دینی آنها صوفیانه یا عارفانه باشد، شعار پشمین و لباس کبود آنها را تقلید می‌کرده‌اند و خود را از روندگان طریقت نشان می‌داده‌اند.

اینکه در *گلستان* سعدی (ص ۹۶ـ۹۷) در باب اهل طریقت گفته شده است که پیش از این جمعی بودند به ظاهر پراکنده و به معنی جمع، و امروز جمعی هستند به ظاهر جمع و به معنی پراکنده، تصویری از حال انحطاط طریقت را در عهد شیخ نشان می‌دهد. شکایت و انتقاد از مترسمان و متشبهان از سالها باز بعد از سعدی هنوز در مؤلفات صوفیه و اقوال منقول از مشایخ آنها هست. مولانا هم در *مثنوی* از صوفیهٔ عصر انتقاد می‌کند (نک: زرین‌کوب، *دنباله*، ۹ـ۴۹). طرفه آن است که نزد قدمای قوم مثل غزالی، قشیری، هجویری، نیز مؤلف کتاب *اللمع* و حتیٰ در *شرح تعرف* که قدیم‌ترین اثر تصوف به زبان فارسی است، نیز بارها از انحطاط تصوف در عصر آنها سخن رفته است.

طرایق صوفیه: همراه با توسعهٔ خانقاههای جدید که زیر نظر مشایخ عصر و با هزینه و کمک اهل خیر به وجود می‌آمد (برای نمونه، نک: محمد بن منور، ۱/۳۵۶ـ۳۵۷)، طریقهٔ خاص مشایخ در خانقاهها تا حدی متفاوت می‌شد. مذاهب ائمهٔ دهگانهٔ صوفیه (هجویری، ۱۶۴) گاه جداجدا و گاه به‌صورت تلفیق و ترکیب اساس تعلیم واقع می‌شد و برای آنکه منشأ آداب و رسوم و عقاید اهل خانقاه مثل طرق عبادات و آداب متشرعه از طریق نوعی سنت موروث به تعلیم پیامبر (ص) منتهی شود و طریقت از شریعت جدایی نگیرد، به همان گونه که فقها و محدثان روایت و طرق مربوط به ارباع فقه را بر وفق اسانید و سلسلهٔ روات به ائمهٔ معصوم و تابعان و صحابه می‌رساندند، مشایخ خانقاه هم به همان گونه آداب و رسوم و اوراد خویش و حتیٰ اجازهٔ لبس خرقه و ارشاد مبتدیان را از طریق اسانید خود به صحابه و رسول (ص) منتهی می‌کردند و بدین‌گونه زنجیره‌ای از روایات و احادیث مربوط به آداب طریقت در بین آنها نقل می‌شد که شیخ حاضر از شیخ خویش، و او از شیخ پیش دریافت داشته بود و به نام سلسله و سلاسل خوانده می‌شد. آداب خانقاههایی که همه تابع شیخ واحد بودند و به سلسلهٔ او انتساب داشتند، طریقه خوانده می‌شدند و تدریجاً طرایق و سلاسل با مرور زمان فزونی می‌گرفت.

از طریقه‌های واحد شعبه‌های فرعی هم نشأت یافت و شمار طرایق که روی هم رفته بعضی از آنها طرایق اصلی و بیشترشان طرایق فرعی بود، در تمام دنیای اسلام از هند و ترکستان و فارس و عراق، تا شام و مصر و شمال افریقا به‌قدری فراوان شد که در احصائیه‌های رسمی از ۱۷۰ طریقه متجاوز شد. اینک با آنکه در وضع تشعب آنها بررسیهای محققانه صورت گرفته است، هنوز در این باب جای بررسی هست.

سلسلهٔ اسناد اکثر آنها، مخصوصاً در مواردی که به تابعان و صحابه منجر می‌شود، قابل تأمل است. از جمله ۱۴ سلسله از طرایق قدیم به معروف کرخی می‌رسد (معصوم‌علیشاه، ۲/۱۳۷ به بعد) که در اصل ارتباط او با ائمهٔ شیعه اتفاق نظر نیست. طریقه‌هایی هم به نام اویسیه منسوب به اویس قرنی، ادهمیه منسوب به ابراهیم ادهم، و طیفوریه منسوب به بایزید بسطامی ذکر شده است که تسلسل طریقهٔ آنها محل تردید است. به هر حال، در بین سلسله‌هایی که بر وفق روایات صوفیه به معروف کرخی منسوب است، بعضی هنوز به نام قدیم خویش باقی مانده‌اند و بعضی منشعب به طریقه‌های متعدد گشته، یا به نام مشایخ جدیدتر موسوم شده‌اند.

از بین مجموع این طرایق، طریقهٔ قادریه منسوب به عبدالقادر گیلانی (د ۵۶۱ق) از زهاد و وعاظ بغداد و از صوفیهٔ معروف عصر است که طریقهٔ او هنوز در بسیاری از اقطار اسلامی فعال است و با این حال، طریقهٔ رفاعیه منسوب به سیدی احمد رفاعی (د ۵۷۸ق) منشعب از آن است؛ طریقهٔ شاذلیه منسوب به ابوالحسن علی شاذلی (د ۶۵۶ق) که در مغرب اسلامی با استقبالی گسترده رو بـه رو بوده است؛ طریقـهٔ سهروردیه منسوب به ضیاء الدین ابوالنجیب سهروردی (د ۵۶۳ق) که در بغداد پدیدار شد و لااقل ۴ شعبه از آن به وجود آمد (همو، ۲/۱۳۸)؛ سلسلهٔ کبرویه منسوب به شیخ نجم‌الدین خوارزمی، معروف به کبریٰ که بعدها دو طریقهٔ جداگانه از آن به وجود آمد؛ سلسلهٔ نقشبندیه و سلسلهٔ نعمت‌اللّهیه هر دو تقریباً مقارن عهد تیموریان به وجود آمدند. سلسله‌ای هم که به نام مولویه موسوم شده‌اند و هم‌اکنون در ترکیه و شام بقایای آنها هستند، در واقع به وسیلهٔ احفاد مولانا، نه خود او به وجود آمده‌اند (برای تفصیل، نک: گولپینارلی، سراسر کتاب).

طرایق بسیار متعدد دیگر که مستقل یا منشعب از این سلسله‌ها بود، همه به شیوه‌ای ظاهراً متأثر از شیوهٔ اهل حدیث، مستند اقوال و آداب خود را از خلف به سلف به ائمهٔ هدیٰ و غالباً به امام علی بن ابی طالب (ع) می‌رساندند، اما نقشبندیه، غیر از آن، از یک طریق هم سلسلهٔ خرقهٔ خود را به ابوبکر خلیفهٔ اول می‌رساندند. تحقیق در تعداد و در ارتباط این سلسله‌ها هنوز محتاج بررسی است. در بین آنچه تاکنون در این باب انجام یافته است، بررسی ماسینیون در «دائرةالمعارف اسلام[1]»، و تحقیق اسپنسر تریمینگهام در خور یادآوری است، هر چند هر دو محتاج به اصلاح و تجدید نظر هم به نظر می‌آیند.

مراحل سلوک و مقامات: مراحل سلوک که صوفیه در عرفان و طریقت طی می‌کنند، از مرحلهٔ «تبتل» (= قطع ارتباط با متاع دنیا) آغاز می‌شود که البته حالت یقظه و توبه هم غالباً مقدمهٔ آن است و در سلسلهٔ توالی منازل تا مرتبهٔ «فناء» که تقریباً آخرین مرحلهٔ ترقی در مقامات سالک در سیر الی‌الله است، ادامه می‌یابد. اما سیر الی‌الله البته نهایت دارد، جز آنکه مشایخ قوم در فراسوی سیر الی‌الله به آنچه سیر فی‌الله می‌خوانند، نیز قائل شده‌اند که گویند غیب هویت سالک و سیر در اسماء و صفات حق است و این سیر نهایت ندارد، چرا که سیر

1. EI[1].

در لانهایه است (نسفی، *الانسان...*، ۱۲-۱۳؛ قس: فرغانی، ۴۶۴).

مقامات سلوک هم نزد صوفیه از توالی و تکرر احوال (= حالات) (هجویری، ۴۸۰ به بعد) حاصل می‌شود که واردات غیرثابت و سریع الزوال غیبی و قلبی هستند، لیکن عروض مکرر آنها را برای سالک مستعد، تبدیل به مقام می‌کند و موجب ادامهٔ سلوک و ترقی سالک در احوال می‌شود (برای تفاوت احوال و مقامات، نک: غنی، ۲/۲۰۷-۲۰۸). در این میان سیر الی‌الله از مقولهٔ سیر خاص اهل تصوف است؛ سیر فی‌الله بیشتر جنبهٔ عرفان محض دارد و به مقولهٔ سلوک اهل معرفت مربوط است. شمار منازل و مقامات سلوک هم در سیر الی‌الله محدود نیست؛ بعضی آن را شامل ۱۰۰ منزل خوانده‌اند، از بدایات تا نهایات، بعضی مواقف را شامل ۱٬۰۰۰ مقام شمرده‌اند (عبدالرزاق، «اصطلاحات»، ۸۶ به بعد). به هر حال، شمار منازل و مواقف بر حسب استعداد سالک و توالی احوال و واردات آنها تفاوت دارد و در بعضی اقوال از استمرار طی این مقامات تعبیر به سفر کرده، و مراتب آن را اسفار اربعه خوانده‌اند (نک: فروزانفر، شرح مثنوی...، ۲/۵۳۶) و عنوان اسفار اربعهٔ صدرالدین شیرازی در تقریر حکمت متعالیهٔ وی مبنی بر آن است و اسفار اربعهٔ او را بر مبنای سیر در مراتب عرفان نشان می‌دهد.

احوال مشایخ در سیر این اسفار و مقامات تفاوت دارد و در آنچه از اقوال و مقامات آنها در این باب نقل است، مبالغه و مسامحهٔ مریدانه هم راه دارد. از بسیاری از این مشایخ مقامات و مقالات مستقلی هست، مثل مقامات ابوسعید ابوالخیر (*اسرار التوحید*)، مقامات ابن خفیف، (*سیرت شیخ الکبیر*)، *فردوس المرشدیه* در مقامات ابواسحاق کازرونی، *نورالعلوم* در مقامات ابوالحسن خرقانی، *مقامات شیخ احمد جام*، *مقامات اوحدالدین کرمانی* و *مناقب العارفین* در احوال مولانا جلال‌الدین که نظایر بسیار دارند و احوال بعضی مشایخ نیز در کتابهای طبقات صوفیه آمده است که *طبقات* ابوعبدالرحمان سُلمی، *طبقات* خواجه عبدالله انصاری، *تذکرة الاولیاء* عطار، *نفحات الأنس* جامی، *رشحات عین الحیات* و *طرائق الحقائق* از آن جمله است و تاریخ تصوف را در بررسی مجموع اینگونه آثار، با توجه به رسالات و کتب خود مشایخ و طرز تلقی اهل اعصار را از اقوال و تعالیم آنها می‌توان دنبال کرد.

حکمای اسلامی و تصوف: در بین آنچه طبقات ممتاز غیرصوفی اسباب تأیید یا انکار صوفیه دانسته‌اند، طرز تلقی فلاسفه و اهل حکمت به نحو بارزی با طرز تلقی فقها و علمای اهل مدرسه تفاوت دارد. در بین فلاسفه و اهل حکمت، تصوف با تأیید، یا لااقل تسامح مواجه شد و این طرز موضع‌گیری تقریباً در شرق و غرب اسلامی همانند بود. با آنکه صوفیه عقل را در شناخت حقایق عاجز، موقوف یا مردود می‌شناخته‌اند (مستملی، ۲/۱۰۱-۱۰۵) و بعضی از آنها به طور ماوراء عقل قائل شده‌اند، حکمای اسلامی بی‌آنکه قول آنها را در حصر علم به علم کشفی تأیید کنند، حاصل مکاشفات آنها را غالباً درخور یافته‌اند.

فارابی، هم از حیث طرز معیشت و هم از حیث طرز فکر به صوفیان عصر خویش بیشتر شباهت داشته است (فروزانفر، مجموعه...، ۲۸۳-۲۹۳). وی در آنچه در باب اتصال به عقل فعال بیان می‌کند، در واقع نظر به نوعی تجربهٔ صوفیانه از مقولهٔ «جذب[1]» دارد (مذکور، ۴۷). همچنین قول او در باب تجربهٔ خلع بدن، از مقولهٔ آن چیزی است که صوفیه موت ارادی می‌خوانند (عبدالرزاق، شرح فصوص، ۹۶، قس: ۴۳۴-۴۳۵). در نظام فلسفی فارابی (ص ۳۱)، مواردی که با طرز فکر صوفیانه مناسب باشد، کم نیست و حتیٰ تجرد و ریاضت او نوعی حکمت نوافلاطونی را نزد وی با چیزی از تصوف هماهنگ نشان می‌دهد.

ابن سینا هم با آنکه حیات ظاهری عادی او با شیوهٔ رایج بین اهل تصوف فاصلهٔ بسیار دارد، در اواخر کتاب *اشارات*، عالی‌ترین تقریر از نظریهٔ اهل عرفان را در زبان فلسفی عرضه می‌کند. قصیدهٔ عینیهٔ او، و مخصوصاً رسائل رمزی وی به‌نام *حی بن یقظان* و *رسالة الطیر* از تأثیر تصوف خالی نیست. مسألهٔ خلع بدن هم که از تجارب صوفیه است، نزد او مثل فارابی ظاهراً از آنچه در کتاب «اثولوجیا» (ص ۳۵) به بیان می‌آید و در *اشارات* ابن سینا نضو جلباب خوانده می‌شود و وقوع آن تجربه و سایر کرامات منسوب به عارفان در تعلیم وی موقع قبول دارد و در خور نفی و انکار قطعی نیست (ابن سینا، ۳/۳۶۳، ۴۱۸؛ برای تفصیل در مسألهٔ خلع بدن و مأخذ آن نزد صوفیه و حکما، نک: زرین‌کوب، سرّنی، ۷۸۰-۷۸۲).

حکمت اشراقی شیخ شهاب‌الدین سهروردی با اقوال صوفیه همانندی مشهودی دارد. رسائل فارسی او و بیشتر رسالات عرفانی محسوبند. در کتابهای فلسفی عربی هم شیخ هر چند با طرح مباحث نظری آغاز می‌کند، غالباً به تجارب عرفانی شخصی می‌رسد (نک: کربن، «در اسلام»، II/19). شیخ شهاب‌الدین در تعلیم خویش به علم کشفی اهمیت بیشتر می‌دهد، کمال حکمت را در نیل به انسلاخ از نواسیت که همان تجربهٔ مذکور در *اثولوجیا* ست، می‌داند (قطب‌الدین، ۵۵۷). به علاوه، رسائل رمزی فارسی او (نک: پورنامداریان، ۲۳۰-۲۴۰)، چنان از آراء صوفیه متأثر است که نوعی ارتباط بین حکمت اشراقی با تصوف را مسلّم می‌دارد. به خصوص تأکید او در اینکه نیل به این حکمت جز با اعراض از امور مادی حاصل نیست (شهرزوری، ۵۷)، نیز نشانی از توافق حکمت اشراقی با عرفان صوفیه به نظر می‌رسد. اینکه بعضی مشایخ صوفیه، مثل بایزید و حلاج و سهل تستری را نیز وی در جایی، حکمای اسلامی می‌خواند (سهروردی، یحیی، ۵۰۲-۵۰۳)، مؤید این دعوی است. این نیز که بنابر قول سهروردی (نک: ابراهیمی، ۱۹) نیل به این حکمت، مثل نیل به حقایق تصوف بدون نظارت و هدایت مرشد و معلم ممکن نیست و آن را باید از نااهل نگه داشت، خویشاوندی این تعلیم را با مقالات صوفیانهٔ آن بیشتر غیر قابل انکار می‌سازد.

---

1. extasis

از حکمای عرب اسلامی لااقل آثار ابن طفیل و ابن سبعین، و از دیگر حکمای شرقی رسالات افضل‌الدین کاشانی، *قبسات* میرداماد و طرح حکمت متعالیهٔ صدرالدین شیرازی متضمن اقوالی است که تأیید مبانی عرفانی به‌شمار می‌آید؛ هرچند که شامل تأیید مشایخ قوم و بعضی شطحیات و غلبات احوال آنها نیست.

متشرعه و مخالفت با صوفیه: برخلاف حکما، اکثر متشرعه و فقها اقوال و دعاوی صوفیه را با نظر مخالف نگریسته‌اند. نه فقط فقها و مجتهدان شیعی عهد صفویه، امثال مؤلف *حدیقة الشیعة*، مولا محمدطاهر قمی مؤلف رسالهٔ *فوائد الدینیه*، و شیخ علی عاملی مصنف کتاب *السهام البارقه*، شیخ یوسف بحرانی مؤلف *نفحات الملکوتیه*، و آقا محمد علی صاحب *رسالهٔ خیراتیه*، مشایخ صوفیه، مدعیان تصوف و حتیٰ اقوال و عقاید آنها را به‌شدت نفی کرده‌اند، بلکه قبل از آنها مؤلف *تبصرة العوام* و *بیان الادیان* هم در تخطئهٔ آن کوشیده‌اند.

از قدمای اهل مذاهب، حنابله در عین آنکه بعضی از آنها خود مدافع و طرفدار تصوف بوده‌اند، بسیاریشان تصوف و صوفیه را به‌شدت تخطئه کرده‌اند. از آن جمله ابن جوزی، ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه در رسائل مختلف به رد دعاوی و نقد اقوال و احوال آنها پرداخته‌اند و جالب آن است که در بین خود صوفیه یا هواخواهان آنها کسانی چون غزالی و هجویری و شیخ احمد جام هم در نقد صوفیه ــ یا در نقد کسانی که متشبهان به آنها بوده‌اند ــ اهتمام کرده‌اند (نک: زرین‌کوب، *دنباله*، ۲۳ به بعد). از جمله شیخ احمد جام مدعی است که گاه آنچه در مجالس سماع قوم به انجام می‌رسد، با آنچه در خرابات روی می‌دهد، تفاوت ندارد (ص ۱۵۹، قس: ۱۸۹).

اشتغال به سماع از جمله اموری است که صوفیه به سبب آن به شدت مورد نقد مخالفان واقع شده‌اند؛ همچنین عبادات و ریاضات غریب و فوق العادهٔ آنها نزد منتقدان از مقولهٔ عبادت بما لم یشرع الله و حتیٰ بدعت تلقی می‌شد. مشایخ صوفیه هم به شدت از آنکه در عبادات منسوب به بدعت شوند، محترز بودند و به اینگونه اتهامات مخالفان پاسخ می‌دادند و عبادت متشرعه را که در آن اکتفا به حد مشروع مقرر می‌شد، ناظر به مجرد به جا آوردن تکلیف، کسب مثوبات و از مقولهٔ نوعی معامله با حق می‌خواندند و اکتفا بدان را دون شأن عارف می‌شمردند (نک: عبدالرزاق، *شرح فصوص*، ۱۵۷-۱۵۸؛ قس: ابن سینا، ۳/۳۷۰).

قول غزالی در دفاع از سماع و حکم وی به جواز آن (مثلاً نک: *احیاء*...، ۲/۲۶۸، *کیمیا*، ۴۷۳) البته مشروط به اجتناب از مناهی همراه با آن است و لاجرم متضمن جواز مطلق نیست. با این حال، هر چند امثال ابوسعید ابوالخیر در خراسان اوایل عهد سلجوقی، و قرنها بعد از او مولانا جلال‌الدین بلخی رومی در قونیه با رعایت شروط لازم در باب سماع اشکالی نمی‌دیدند، فقها و اکثر متشرعه از اظهار مخالفت با آن هرگز خودداری نکردند. اینکه خانقاهها غالباً محل اجرای مراسم سماع بود ــ با آنکه سماع صوفیه غیر از خانقاه در منازل اشخاص و حتیٰ در خانهٔ حکام و احیاناً خلفای وقت نیز صورت می‌گرفت ــ نیز از اسباب مزید شهرت سوء صوفیه و مجالس آنها در نظر متشرعه شد. این خانقاهها که از وجوه نذور و فتوح و صدقات و سایر ابواب البر اداره می‌گردید، هر چند در ضیافت خانهٔ آنها از ابناء سبیل، و از صادر و وارد مسافران مجرد و غیرمجرد پذیرایی می‌شد و علاوه بر مجالس وعظ و ذکر، مجالس سماع هم در آنها دایر می‌گشت و احیاناً به علت فقدان مایه برای مخارج جاری دچار زحمت بود (قس: حکایت بهیمهٔ مسافر، مولوی، دفتر ۲، بیت ۱۵۶ به بعد)، در بعضی موارد به‌صورت نوعی مرکز تطفل و بیکارگی در می‌آمد و اجرای انضباط در آنها دشوار و ارتکاب مناهی در آنها شایع می‌شد.

اما در مواقعی هم که صدقات و نذور و فتوح به آنها می‌رسید، با وجود انضباط دقیق که در ادارهٔ آنها اعمال می‌شد، و به‌رغم تنبیهاتی که از جانب شیخ و خادم در حق متخلفان اعمال می‌گردید، باز مجرد شیوع و رواج رسم رقص و لوت در جریان سماع قوم مورد انتقاد و اعتراض طبقات مخالف واقع می‌شد و رقص و اکل صوفی به صورت طنز و استهزا ضرب المثل شد و مخالفان در نقد این آداب اهل خانقاه، و در طعن بر حرص و شوق صوفیان به اکل (نک: ثعالبی، ۱۷۴-۱۷۶)، بر سبیل استهزا و اعتراض در حق آنها سخنها می‌راندند. گفته می‌شد که اگر صوفیی در سمرقند بشنود که در مصر خانقاهی وجود دارد که در آنجا لوت و رقص بسیار هست، به‌راه افتد و آهنگ مصر کند. مخالفان در بعضی موارد، به صوفیه قول به سقوط تکلیف را هم منسوب دانسته‌اند و این قول اگر از متشبهان قوم هم نقل شده باشد، یا لازمهٔ اعتقاد اکابر به وحدت وجود باشد، با اصل مبانی تصوف که عبارت از زهد و تقشف است، موافق نیست. به علاوه، صوفیه حتیٰ به سبب ریاضتها و چله‌نشینیها و عبادتهای افراط آمیز خویش نیز مورد انتقاد و اعتراض متشرعه بودند (نک: زرین‌کوب، *ارزش*...، ۱۶۳).

عارفات ناسکات: در روایات صوفیه وقتی از رجال قوم ــ به تعبیر صوفیه رجال‌الله و اهل الله ــ سخن به میان می‌آید، چنانکه ابن عربی خاطر نشان می‌کند، احوال نساء قوم را نیز شامل است (نک: جامی، *نفحات*، ۶۱۵). شمار کسانی از زنان قوم که در طریقت صاحب مقامات و مقالات بوده‌اند، در روایات صوفیه قابل ملاحظه است؛ از جمله در ضمن طبقات صوفیه نام یا وصف ۱۶ تن در *نفحات* جامی، ۳۳ تن در *طبقات* شعرانی و ۱۳۴ تن در *صفة الصفوه* آمده است. ابوعبدالرحمان سلمی مؤلف مشهورترین *طبقات الصوفیه* مجموعه‌ای جداگانه در باب طبقات زنان صوفی داشته است (همانجا) که نشانه‌هایی از آن را در منقولات *صفة‌الصفوه* و *حلیة الاولیاء* می‌توان یافت. شمار زیادی از این زنان به سائقهٔ ذوق عبادت یا خوف خدا به این طریق کشانده شده‌اند. برخی از آنها خواهران، دختران یا زنان مشایخ عصر بوده‌اند. از این جمله خواهران بشر حافی، ام علی زوجهٔ احمد خضرویه، حرهٔ دقاقیه دختر ابوعلی دقاق، ام محمد عمهٔ شیخ عبدالقادر گیلانی در روایات قوم با تکریم یاد شده‌اند. از بعضی عارفات ناسکات

نکته‌سنجیهای جالب در باب مقامات و مواجید صوفیه نقل شده است. رابعهٔ عدویه بارها بر زهاد و رجال عصر ایرادهای بجا گرفت. گفت و شنود سفیان ثوری با ام حسان و گفت و شنود ذوالنون مصری با فاطمهٔ نیشابوریه نیز از همین مقوله است (همان، ۶۲۰).

در بسیاری موارد عارفات ناسکات اقوال و احوال رجال صوفیه را نقد یا اصلاح کرده‌اند. نقش رابعهٔ عدویه در تحول تصوف از زهد مبنی بر خوف به عشق مبنی بر انس و رجا قابل ملاحظه است. از فاطمهٔ بردعیه، حتیٰ شطحیات هم نقل شده است.

در بین مریدان مولانا جلال‌الدین نام شماری از زنان عصر نیز هست. از جمله گوماج خاتون زوجهٔ سلطان رکن‌الدین، و گرجی خاتون زوجهٔ معین‌الدین پروانه از صوفیان عصر محسوب می‌شدند. زوجهٔ امین‌الدین میکائیل نایب سلطان هم در بین عارفات قونیه شیخ‌النساء خوانده می‌شد و برای مولانا در خانهٔ خود مجالس وعظ و سماع دایر می‌کرد (افلاکی، ۱/۴۹۰-۴۹۱).

ابن عربی از عابدات عارفات با لحن تکریم و تحسین سخن می‌گوید. در *فتوحات* بارها خاطر نشان می‌کند که نزد شماری از آنها ارشاد یافته، و مراتب سلوک طی کرده است. طرز یاد کرد او از بعضی از این زنان چون فاطمه بنت ابن المثنیٰ، شمس ام الفقرا و ام الزهرا حاکی از تحسین و اعجاب است (۱/۲۷۴، قس: ۲/۳۵). وی در جای دیگر خاطر نشان می‌کند که در سلوک طریقت بین مردان و زنان تفاوت نیست. زن و مرد در جمیع مراتب ترقی حتیٰ در نیل به مرتبهٔ قطبیت با یکدیگر برابرند (۳/۸۹).

این همانندی در آن ایام منحصر به طریقهٔ تصوف نبوده است. ناسکات عصر در حفظ و نقل حدیث هم با نظر اعتماد تلقی می‌شده‌اند. در مشیخهٔ یک تن از علمای اواخر عصر عباسی ۴۰۰ تن از محدثات یاد شده‌اند که به وی اجازهٔ روایت داده‌اند (ابن فوطی، ۲۰۵). در آن ایام برای عابدات و محدثات عصر گه گاه خانقاههایی جداگانه ساخته می‌شده است که شیوخ آن هم زنان بوده‌اند (همو، ۳۷۴؛ نیز نک: فروزانفر، شرح مثنوی، ۳/۸۱۵).

تصوف در ادبیات ملل اسلامی: البته شعر و ادبیات صوفیه در فارسی و عربی غیر از جنبهٔ تعلیمی که نظم و نثر آنها اکثر به نوعی متضمن آن است، شامل مضامین تغزلی، رمزی و تمثیلی هم هست که گه‌گاه از آنها رایحهٔ ادبیات غیر صوفیانه هم به مشام می‌رسد و در بعضی از آنها الفاظ عاشقانه و تعبیرات معمول در غزل به‌صورت رمزی به‌کار رفته است، هرچند این حکم در همهٔ موارد آن سخنان قابل تطبیق نیست.

تصوف و عرفان به‌طور کلی، ادبیات وسیع قابل ملاحظه‌ای در انواع تعلیمی، تمثیلی و تغزلی در تمام السنهٔ مهم اقوام اسلامی به‌وجود آورده است که قدیم‌ترین آنها البته عربی و فارسی است. ترکی و اردو و سایر السنهٔ اسلامی هم از حیث اهمیت در مرتبهٔ بعد قرار دارند. در مجموع این میراث ادبی آنچه جنبهٔ تعلیمی دارد، کتابهایی چون *الرسالة القشیریه* تصنیف ابوالقاسم قشیری، کتاب *اللمع فی التصوف* تألیف ابونصر سراج طوسی، *منازل السایرین* شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری هروی، *عوارف المعارف* شهاب‌الدین عمر سهروردی به عربی، و آثاری چون *کشف المحجوب* هجویری، *شرح تعرف* ابوبکر مستملی بخاری، *کیمیای سعادت* ابوحامد محمد غزالی، *مرصاد العباد* نجم‌الدین رازی و *مصباح الهدایة* عزالدین کاشانی را به فارسی می‌توان بر سبیل نمونه یاد کرد. آنچه در مقامات مشایخ قوم نوشته شده است و شامل *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، *فردوس المرشدیه* در مقامات شیخ ابوالحسن کازرونی، *سیرت شیخ الکبیر ابوعبدالله ابن الخفیف الشیرازی*، *مقامات شیخ احمد جام*، *مقامات اوحدالدین کرمانی*، *رسالهٔ سپهسالار* و *مناقب العارفین* در احوال مولانا جلال‌الدین بلخی رومی است، نیز به اینگونه آثار ملحق می‌شود و شامل مواعظ و مقالات اکابر صوفیه و عارفان گذشته نیز هست.

در زمینهٔ تحقیق که شامل مقالات و رسالات شوق‌انگیز در الزام به زهد و توبه، و دعوت به اعراض از حیات دنیا و تشویق به عشق الٰهی است، رسائل منسوب به خواجه عبدالله انصاری، آثار شیخ احمد جام، *سوانح* شیخ احمد غزالی، *تمهیدات* و نیز *زبدة الحقایق* عین القضات همدانی، و رسائل عزیز نسفی نمونه‌های برجستهٔ ادبیات صوفیانه محسوبند.

در زمینهٔ شعر صوفیه در عربی دیوان ابن فارض مصری (د ۶۳۲ق) مخصوصاً قصیدهٔ خمریهٔ میمیهٔ او، و دو قصیدهٔ تائیه‌اش معروف به کبریٰ و صغریٰ از غرر اشعار قوم محسوب است. در آنچه به زبان فارسی مربوط است، آثار تعلیمی و تحقیقی سنایی، عطار و مولانا جلال الدین رومی عالی‌ترین تعبیرات از تجارب و تعالیم صوفیانه را عرضه می‌کند.

ابن فارض در قصیدهٔ خمریه‌اش، مسألهٔ عشق الٰهی، و در هر دو تائیهٔ خویش علاوه بر آن مسأله، اجمالی از تجارب شخصی را در مراتب سلوک به تقریر می‌آورد و هرچند در بعضی اشعار او جنبهٔ تعلیمی نیز آشکار است و به قولی حتیٰ نشانه‌هایی از تأثیر اعتقاد به وحدت وجود پیداست، جنبهٔ تمثیلی و تغزلی بر اکثر ابیات آن غالب است و در بین صوفیه از او به عنوان سلطان العاشقین یاد کرده‌اند که اشارتی به غلبهٔ جنبهٔ ادبی بر مجموع آثار اوست (قس: قنواتی[1]، 120-117 ,61-60). تائیهٔ کبرای او مخصوصاً به عنوان یک تغزل صوفیانهٔ شخصی بیشتر قابل درک است تا یک منظومهٔ تعلیمی مربوط به تصوف؛ و همین نکته است که آن را قطع‌نظر از اشتمال بر تجارب صوفیانه از خصوص جنبهٔ ادبی بیشتر قابل ملاحظه می‌سازد. شرحهایی هم که بر قصیدهٔ خمریهٔ او نوشته شده است، اهمیت ادبی اشعار او را کمتر از اهمیت تجارب صوفیانه‌اش نشان نمی‌دهد.

بعد از ابن فارض، اشعار ابن عربی عالی‌ترین نمونه‌های شعر صوفیانه در ادبیات عربی است. در بین آثار ابن عربی اشارتی به کتاب *المعراج* او خالی از فایده نیست که ظاهراً در طرح کتاب *کمدی الٰهی*

1. Anawati

دانته تأثیر داشته است و این نکته‌ای است که نخست آسین پالاسیوس (هم) در این باره شواهدی آورده است و تحقیقات جدیدتر تردیدهایی را که در آن باب اظهار شده، قابل رفع نشان داده است (نک: بدوی، ۴۹ به بعد).

سیمای بزرگ دیگر در تصوف عربی ــ بعد از ابن عربی و تا حدی تحت تأثیر تعلیم او ــ عبدالکریم جیلی (د۸۳۲ق)، مصنف کتاب مهم *الانسان الکامل* است که غیر از تعلیم ابن عربی، تأثیر *اثولوجیا* نیز در کتاب او مشهود است. جیلی در شعر صوفیانه، نمایندهٔ بزرگ شعر ابداعی در ادبیات صوفیانهٔ عرب محسوب است و گفته شده که او و شاید در زبان عربی آخرین شاعر بسیار بزرگ در بین شاعران صوفی باشد (نک: قنواتی، 66).

شعر تغزلی صوفیانه و حتیٰ شعر تعلیمی آن ــ که خود غالباً از صبغهٔ مضمون تغزلی خالی نیست ــ در ادبیات فارسی البته سابقهٔ طولانی دارد. قدیم‌ترین نمونه‌ها به ابوزرعهٔ بوزجانی، رابعه بنت کعب، و کسانی که اشعار آنها در *مجالس شیخ ابوسعید* آمده، منسوب است. به خود ابوسعید هم مجموعهٔ رباعیات نسبت داده شده است که صحت انتساب آن مشکوک می‌نماید. با این حال، در بحثی کوتاه از شعر تغزلی صوفیه نمی‌توان در این اجمال از اشارت به آثار سنایی، عطار و مولوی خودداری کرد، هرچند بعد از آنها آثار مغربی تبریزی و عبدالرحمان جامی هم جالب است، چنانکه دربارهٔ حافظ هم با وجود اشتمال بعضی اشعارش به اشارات عرفانی، تلقی او به عنوان یک شاعر صوفی، سوء تفاهم گمراه کننده‌ای است.

سنایی غزنوی نه فقط شعر تغزلی صوفیانه را در ادبیات فارسی آغاز کرد، بلکه مثنویات تعلیمی او از جمله *حدیقة الحقیقه*، اولین و جالب‌ترین تجربه در زمینهٔ ابداع شعر تعلیمی آمیخته با مضامین تمثیلی و تغزلی است. در مثنوی کوتاه *سیر العباد الی المعاد* هم او را بعضی محققان به عنوان پیشرو دانته تلقی کرده‌اند، هرچند سیر علوی او در این منظومه با تخلصی که در مدح یک مقام عصر دارد، از رفعت و عظمت می‌افتد (فروزانفر، سخن،...، ۲۵۹).

فریدالدین عطار که بعد از سنایی شعر خود را وقف مباحث و تجارب مربوط به تصوف کرد، ظاهراً بیش از وی حیات دینی واقعی صوفیانه داشت. با اینهمه، شعر تغزلی او در زمینهٔ تصوف به قدر مثنویاتش که از مقولهٔ تعلیمی است، شهرت و قبول عام نیافت. البته از شمار بسیار مثنویات منسوب به عطار که بعضی منتقدان به سبب کثرت آنها، او را فاقد «لگام هنر» خوانده‌اند (پیتسی، I/223)، جز معدودی ــ ظاهراً فقط ۴ مثنوی ــ به او قابل انتساب نیست، اما شعر او برخلاف آنچه بعضی منتقدان عصر ما پنداشته‌اند (حمیدی، شم ۲، ص ۷۳ به بعد، شم ۴، ص ۱۹۰ به بعد)، فاقد لطف و جمال شاعرانه نیست. به علاوه، وی در طی این اشعار در تقریر لطایف و اسرار تصوف شیوه‌ای تازه، ساده و تقلید ناپذیر ارائه کرده که خاص اوست.

از مثنویهای چهارگانهٔ او مثنوی *اسرارنامه* تاحدی یادآور حدیقهٔ سنایی است؛ ابواب آن با خطابات موعظه‌آمیز آغاز می‌شود و طی آنها حکایات جالب بر سبیل تمثیل به میان می‌آید که بعضی از آنها شامل احوال شوریدگان (= مجانین عقلا) و برخی شامل حکایات کوتاه عبرت‌آمیز است. مثنوی دیگرش *الٰهی‌نامه* است که صورت یک گفت و شنود طولانی بین یک خلیفه با ۶ پسر وی را دارد و شاعر طی نقل این گفت و شنود حکایات مناسب هم به تقریر می‌آورد و داستان که بالتمام بر عنصر گفتار، تکیه دارد، صورت قصه در قصه می‌یابد و شاعر به مناسبت در طی روایت نکات تعلیمی جالب در سراسر کتاب مطرح می‌کند. در این منظومه خلیفه طی گفت و شنود با پسران، نظر آنها را در باب آنچه نزد آنها محبوب‌ترین چیزهاست، می‌پرسد و آنگاه چیزهای محبوب آنها را که عبارت از دختر شاه پریان، جادویی، جام‌جم، آب حیات، انگشتری سلیمان، و علم کیمیاست، در نظر آنها اموری که شایستهٔ دلبستگی نیست، فرا می‌نماید و مظاهر آنها را به حقایق تأویل می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که آنچه می‌تواند محبوب و مطلوب واقعی انسان قرار گیرد، حبّ الٰهی است و آن با اعراض از متاع دنیا و التزام زهد حاصل می‌آید و بدین‌گونه، مثنوی تعلیمی با حکایاتی تمثیلی که جای جای در آن هست، تأثیر ادبی جالبی در ذهن خواننده می‌گذارد و وی را به تأمل در معانی رمزی و تمثیلی قصه دعوت می‌کند.

مثنوی دیگر عطار که نیز از مقولهٔ قصه در قصه است و در چارچوب حکایت اصلی به‌مناسبت حکایات دیگر به میان می‌آید، *مصیبت‌نامه* نام دارد که سیر و جست و جوی سالک فکرت را در سلوک راه حقیقت تقریر می‌کند و او را در تمام اطوار کاینات به سیر و پویه وامی‌دارد و حتیٰ بر یک یک انبیا و بر عرش و فرش و تمام عوالم گذر می‌دهد. سالک فکرت در طی این جست و جو از هیچ جا نشان حقیقت را نمی‌یابد و سرانجام، هدایت و ارشاد رسول خدا مشکل او را حل می‌کند و خود او و پیر او را که عقل یا قلب است، از حاصل این جست و جو راضی و قانع می‌یابد. داستان مشحون از حکایات تمثیلی و اشارات تحقیقی است، اما منبع آن محل بحث است. بعضی محققان گفته‌اند: عطار آن داستان را از روی یک حدیث نبوی ــ حدیث شفاعت ــ ساخته است (ریتر، ۲۴) و به گمان ما چنان می‌نماید که آشنایی وی با قصه‌های تمثیلی و رمزی منسوب به ابن سینا و غزالی و شیخ اشراق در ایجاد قالب آن بی‌تأثیر نباشد.

مثنوی دیگر عطار، *منطق الطیر* که از همه مشهورتر نیز هست، از یک قصهٔ تمثیلی و رمزی غزالی به نام «رسالة الطیر» مأخوذ می‌نماید که گویند برادرش شیخ احمد آن را از عربی به فارسی نقل کرده بود و به احتمال قوی همین نقل فارسی مأخذ عطار در نظم آن بوده است. در آنجا نیز سیر اهل طریقت در مراحل سلوک به صورت پرواز مرغان در جست و جوی سیمرغ مطرح می‌شود که هدهد راهنمای آنهاست و بعد از وصول به نهایات سیر، سی مرغ که از مخاطر آن سیر طولانی و پر مشقت جان به دربرده‌اند، خود را با حیرت در پیشگاه سیمرغ می‌یابند. اینجا مرغان در پایان طی کردن ۷ وادی سلوک خویشتن را در پیشگاه

جلال سیمرغ با استغنای آن حضرت مواجه می‌یابند، اما لطف حق آنها را از آن حیرت و نیستی بیرون می‌آورد و به مقام قرب مجال وصول می‌دهد؛ با این حال، ورطه‌ای عبور ناپذیر که بین حق و خلق است، باقی می‌ماند و به آنچه در سیر الی الله مقام فنا و وحدت می‌خوانند ــ و تأمل در آن نزد بعضی عارفان توهم وحدت وجود را پیش می‌آورد ــ منتهی نمی‌شود. آنچه در این سیر برای آنها حاصل می‌گردد، مرتبهٔ بقاء بعد الفناست (فروزانفر، *شرح احوال*،... ۳۹۳) که عطار آن را ورای شرح و بیان می‌یابد و ادراک قصه را موقوف به سوز و درد می‌داند که در گرو تجربهٔ شخصی است و به وصف و بیان راست نمی‌آید.

بعضی قصه‌های فرعی نیز در این مثنویها هست که رمزی یا تعلیمی است و خود صورت یک منظومهٔ مستقل دارد، از آن جمله است داستان شیخ صنعان در *منطق الطیر* که در باب مأخذ آن، اختلاف است (نک: زرین‌کوب، نه‌شرقی،... ۲۶۸-۲۷۶)؛ داستان زن پاکدامن در *الهی‌نامه* که یادآور قصهٔ کنستانس در منظومهٔ «حکایات کنتربری» تصنیف جفری چاسر و مأخذ اوست (نک: همو، *نقش*،... ۳۲۹-۳۳۱)، از قصه‌های نادر جالب در تمام ادبیات ایران محسوب است؛ چنانکه شمار بسیاری حکایات و اقوال نکته‌آمیز عبرت آموز که از قول مجانین عقلا در سراسر مثنویهای وی هست و بالغ بر ۱۱۵ حکایت می‌شود (فروزانفر، همان، ۵۶)، نیز هم از جهت نگاه تصوف بر این طایفه و هم از لحاظ «اندیشه‌های ثابت[1]» که بر احوال آنها قاهر است، در تاریخ ادبی ایران اهمیت خاص دارد.

مثنوی معنوی اثر عظیم بی‌همتای مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی (د ۶۷۲ق) عظیم‌ترین حادثهٔ ادبی در عرفان اسلامی و بزرگ‌ترین اثر تعلیمی تصوف در ادبیات ایران است که به اعتقاد بعضی محققان تقریباً در تمام السنه و قرون عالم بی‌همانند است. مجموع اشعار تغزلی صوفیانهٔ مولانا هم که به نام مرشد روحانی او شمس‌الدین محمد تبریزی به *دیوان شمس* معروف شده است، به نظر می‌رسد که در شعر تغزلی صوفیانه همین مرتبه را داشته باشد. ملاقات شمس تبریزی با مولانا در قونیه تختگاه روم (۶۴۲ق) که منجر به ارادت و عشق مولانا در حق شمس شد، در تاریخ تصوف و عرفان حادثه‌ای بی‌همتا و تقریباً تفسیرناپذیر است، اما تأثیر عظیم آن این شد که از وجود مولانای واعظ، زاهد و مدرس و محقق و مفتی قونیه یک صوفی عارف شاعر پدید آمد که بعد از آن تا پایان عمر، اکثر اوقاتش در شعر و سماع و تأمل و تفکر صوفیانه مصروف شد. شرح این تبدل حال که نوعی ولادت ثانی را برای مولوی پیش آورد، و حتیٰ ذکر سایر آثار وی و نام اصحاب و مریدان و خلفای او که سالها بعد از وی منجر به ایجاد یک طریقهٔ پایدار ــ سلسلهٔ مولویه ــ گشت، نیز شرح جداگانه لازم دارد.

آنچه محققان ایرانی و غیرایرانی در این زمینه‌ها انجام داده‌اند، فقط تصویری محدود از ارزش معنوی این کتاب عظیم را به بیان می‌آورد؛ چنانکه شروح متعدد هم از همان دوران نزدیک به عهد حیات مولانا تا امروز به السنهٔ فارسی، ترکی و عربی در باب مثنوی تصنیف شده است که هنوز تمام لطایف و اسرار آن را شامل نیست؛ همچنین *دیوان شمس* مولانا، معروف به *دیوان کبیر* را در مجموع ادبیات اسلامی به نحو بی‌همانندی می‌توان شامل تجارب صوفیانه یافت. این دو اثر عظیم که از حیث وسعت تأثیر، همانند آثار ادبی، و از حیث مضمون تعلیم به کلی با آن آثار مغایرند، در عین حال همانند آثار ابن عربی علاوه بر تصوف زنده و تجربه شده، تقریباً تمام معارف صوفیه و آثار و احوال مشایخ بزرگ قوم را در پرتو قرآن و حدیث، و در عین حال تحت جاذبهٔ ادراکات و مواجید شخصی مولانا تقریر می‌کنند و در جای خود و حتیٰ به مراتب بیش از آثار ابن‌عربی صورت یک دائرةالمعارف تصوف را عرضه می‌دارند و البته مثل آنها و بیش از آنها تأمل در لطایف و اسرار کلام را از خواننده مطالبه می‌کنند.

منظومهٔ تعلیمی کوتاه تقریباً هزار و اند بیتی *گلشن راز* هم که به وسیلهٔ شیخ محمود شبستری از محققان صوفیه در جواب سؤالات امیر حسینی هروی به نظم آمده است، بنایی فوق‌العاده، اما کوچک به نظر می‌رسد که متضمن دقایق بسیار است که مخصوصاً در عهد صفویه، چنانکه از قول بعضی جهانگردان آن عصر نقل است، یک مجموعهٔ کامل در زمینهٔ تصوف به‌شمار می‌آمده، و مثل *فصوص الحکم* ابن عربی و تا حدی در همان میزان موضوع درس و بحث و شرح و تفسیر واقع بوده است. کثرت شروح متعدد که برای این کتاب کوچک نوشته‌اند، از وسعت دایرهٔ شهرت آن حاکی است.

در دوران کلاسیک ادبیات فارسی شعر به قدری تحت تأثیر تعلیم اهل تصوف واقع بوده است که تقریباً هر شاعر بزرگ آن ادوار صوفی بود، یا هر صوفی آن ایام یک شاعر بزرگ عصر محسوب می‌شد (زرین‌کوب، 140-134؛ قس: لویزن، 11 به بعد).

زبان صوفیه: در پی این نظر اجمالی بر ادبیات کلاسیک تصوف، نگاهی کوتاه بر زبان صوفیه که شامل اصطلاحات و رموز قوم در آثار تعلیمی و تغزلی آنهاست، نیز خالی از ضرورت نیست. این زبان خاص که متضمن کاربرد شماری الفاظ در غیر موارد شایع در استعمال عام بود، لااقل از عهد طبقهٔ دوم از مشایخ صوفیه در بین قوم شروع به توسعه و انتشار کرد. ضرورت استفاده از آن هم ناشی از لزوم حفظ عقاید و تعالیم ویژهٔ قوم از دسترس عام بود که نظیر آن به همین جهات در نظر بعضی مذاهب و فرقه‌های اسلامی عصر نیز تداول داشت.

صوفیه از این طرز بیان گه گاه به علم اشارت تعبیر می‌کردند، زیرا تصور می‌شد که عبارت در مفهوم شایع و متداول آن از عهدهٔ تفهیم و القای آن معانی برنمی‌آید و چون اشارات قوم در این معانی تعبیری شخصی از حاصل علوم شایع عصر بر وفق نوعی قرارداد اظهار نشده محسوب می‌گشت، گه گاه از جانب مشایخ تأکید می‌شد که اهل تصوف تا علمهای دیگر حاصل نکنند، به علم اشارت نرسند (مستملی، ۷۸/۳). اما در بسیاری موارد علم اشارت تعبیر از واردات و مواجید صوفیه بود

1. idée fixe

که تلقی آنها و همچنین دریافت آنها به علوم رسمی حاجت نداشت، حتیٰ علوم رسمی حجاب آنها، و مانع از دریافت آنها هم به شمار می‌رفت.

البته در آنچه به ادبیات تعلیمی قوم مربوط بود، اکثر الفاظ علم اشارات از *قرآن* و حدیث مأخوذ بود که گاه معانی تأویلی آنها در نظر گرفته می‌شد. برداشتهای گونه‌گون در تفسیر *قرآن* کریم نیز در این زمینه مأخذی عمده بود که بر حسب مکتبهای تفسیری نیز گه‌گاه تفاوت می‌یافت. بعدها شماری الفاظ و تعبیرات رایج در علوم عصر، مثل فقه، کلام، منطق و حکمت الٰهی هم با سعی در تطبیق آنها با معانی مورد نظر قوم در اینگونه اشارات مورد استفاده واقع گشت و بدین‌گونه بود که بعدها آنچه اصطلاحات صوفیه خوانده می‌شد، به وجود آمد.

با اینهمه، رواج و تداول این اصطلاحات در محاورات مشایخ قوم و در مجالس خاص صوفیه موجب پیدایش یا مزید سوء ظن عوام متشرعه در حق صوفیه گشت. گویند: در این باره خرده‌گیری به ابن عطا آدمی از مشایخ عهد جنید گفت که شما صوفیان در استعمال اینگونه الفاظ یا تمویه می‌کنید که این با حق روا نیست، یا عیبی در عقایدتان هست که بدین طریق آن را پنهان می‌دارید. وی در پاسخ، استعمال اینگونه الفاظ را در کلام صوفیه بدین‌گونه توجیه کرد که: «ما فعلنا ذلک الا لغیرتنا علیه لعزّته علینا کیلا یشر به غیر طائفتنا» (همو، ۸۷/۳). به هر حال، از مجموع قراین پیداست که قوم با کاربرد این الفاظ در آنگونه معانی بیشتر در پی آن لحظه‌اند که احوال و اقوال خود را از سوء تعبیر عوام دور نگهدارند.

اما با انتشار کتب و رسالات اهل تصوف که در بین اهل علم هم مثل صوفیه دست به دست می‌شد و با ایمنی نسبی که در بعضی فترتها برای آنها پیش می‌آمد، بعضی از این اصطلاحات که شامل مبانی سلوک طریقت محسوب می‌شد، در کتابهای تعلیمی قوم به ضرورت تعریف شد و کتابهایی چون *شرح تعرف*، *کشف المحجوب*، *رسالهٔ قشیریه*، *اللمع*، *منازل السایرین* و *مصباح الهدایه* و نظایر آنها پاره‌ای از اینگونه اصطلاحات را تشریح یا تعریف کردند. بعدها هم آنچه به مکتب ابن عربی یا شیخ کبریٰ و سعدالدین حَمّوی و مولانا مربوط بود، در شروحی که بر آثار آنان نوشته شد، یا در رساله‌های جداگانه به تعبیر آمد.

کاربرد اصطلاحات در *مثنوی* شریف، مخصوصاً با توجه به آنچه در نوشته‌های استادان، شاگردان و وابستگان او مثل *معارف* بهاء ولد، *مقالات* شمس، *معارف* و *مثنویات* سلطان ولد متداول بود، بیشتر قابل فهم گشت و شک نیست که با وجود تعدد و تنوع رسالات که در زمینهٔ اصطلاحات صوفیه تألیف شده است، به تأثیر عوامل مربوط به گونه‌های زبان و میزان تربیت و تهذیب اشخاص نیز باید توجه داشت و ضرورت مقایسهٔ تطبیقی اصطلاحات از حیث زمان و مکان کاربرد آنها از اینجاست.

در مورد الفاظ تغزلی که در اشعار غنایی و در قلندریات صوفیه، و همچنین احیاناً در بعضی آثار منثور آنها مثل *سوانح* احمد غزالی، *لمعات* عراقی، و *لوایح* جامی و نظایر آنها هست، باید به سابقهٔ رمزگرایی نزد صوفیه و شیوع رسم تأویل از معنی ظاهر به معانی باطنی توجه داشت. نه فقط در *مقامات شیخ ابوسعید* جای جای به مناسبت اشعار و ابیات عاشقانه که در مجالس او خوانده می‌شد، ابیات تأویل می‌گردید (مثلاً نک: محمد بن منور، ۲۷۱/۱)، بلکه در کلام فخرالدین عراقی هم مجموعه‌ای از اینگونه تأویلها به بیان آمد که مورد استفاده و تقلید دیگران نیز واقع گشت. ابن عربی هم در شرح *ترجمان الاشواق* خویش قطعه‌ای دارد که نشان می‌دهد اینگونه الفاظ عاشقانه را در کلام او به آنچه ورای اقتضای ظاهر آنهاست، باید تعبیر کرد و در *اوراد الاحباب* سیف الدین باخرزی و در متن *گلشن راز* هم در باب اینگونه الفاظ مثل بت، ترسا، خرابات، شاهد، و ساقی و امثال آنها تفسیرهای تأویلی هست که در شرح لاهیجی و رسالهٔ *مشواقیهٔ* فیض کاشانی و مراجع دیگر هم تکرار شده است.

انحطاط تصوف: تصوف به عنوان نیرویی مؤثر در فرهنگ اسلامی اکنون مدتهاست جاذبهٔ خود را از دست داده است. حتیٰ قبل از آنکه در دو قرن اخیر به انحطاط نهایی گراید، از مدتها پیش با تجربه‌های عرفانی ــ آنگونه که در ادبیات قدیم قوم انعکاس دارد ــ فاصله گرفته است و در این قرن اخیر حتیٰ در ادب صوفیه هم لسان ابداع قابل ملاحظه‌ای به چشم نمی‌خورد. البته در وضع حاضر توقع ظهور یک غزالی تازه یا یک ابن عربیِ دیگر مطرح نیست، اما فعالیت سلاسل و طرایق صوفیه هم در حال حاضر بر مبنای تصوف واقعی به نظر نمی‌رسد. در حیات سیاسی مسلمانان هم تأثیری که این طرایق در شمال افریقا، مصر و هند داشته‌اند، دیگر حائز اهمیت نیست. نه فقط مبانی عرفان صوفیه در دنبال طرح مسائل اجتماعی تازه تدریجاً از حوزهٔ مباحث الٰهیات خارج شده است، که تصوف در جست و جوی احیای تفکر دینی هم، اکنون به عنوان یک عامل کارساز به شمار نمی‌آید و البته غلبهٔ فکر تشرع هم در بسیاری جوامع اسلامی، از رغبت محدودی که در معدودی جوامع به آن می‌شد، به شدت کاسته است.

مآخذ: آملی، حیدر، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، به‌کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحییٰ، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۹۱م؛ ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، تهران، ۱۴۰۳ق؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به‌کوشش احمدامین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دارصادر؛ ابن فوطی، *الحوادث الجامعة*، بغداد، ۱۳۵۱ق؛ ابومنصور اصفهانی، «معانی التصوف»، «دو اثر کوتاه از ابومنصور اصفهانی»، نصرالله پورجوادی، *معارف*، ۱۳۶۸ش، دورهٔ ۶، شم ۳؛ ابونصر سراج، *اللمع*، به‌کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره/بغداد، ۱۹۶۰م؛ «اثولوجیا»، *منتخباتی از آثار حکمای الٰهی ایران*، به‌کوشش هانری کربن و جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۵ش، ج ۳؛ احمدجام، *انس التائبین*، به‌کوشش علی فاضل، تهران، توس؛ *اخبار الحلاج*، به کوشش ل. ماسینیون و پ. کراوس، پاریس، ۱۹۳۶م؛ افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به‌کوشش تحسین یازیجی، تهران، دنیای کتاب؛ اقبال آشتیانی، عباس، *خاندان نوبختی*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ بدوی، عبدالرحمان، *دور العرب فی تکوین الفکر الاوربی*، کویت/بیروت، ۱۹۷۹م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به‌کوشش محمد زاهد بن حسن کوثری، بغداد، ۱۳۶۷ق؛ بیرونی، ابوریحان، *تحقیق ماللهند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ پورنامداریان، تقی، رمز و

داستانهای رمزی در ادب فارسی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ تهانوی، محمداعلی، کشاف اصطلاحات الفنون، به‌کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲م؛ ثعالبی، عبدالملک، ثمار القلوب، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به‌کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، نقد النصوص، به‌کوشش ویلیام چیتیک، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جرجانی، علی، التعریفات، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ جندی، مؤیدالدین، نفحة الروح، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حافظ، دیوان، به‌کوشش بهاءالدین خرمشاهی، تهران، نیلوفر؛ حلاج، حسین، «دیوان»، ضمن شرح کامل مصطفیٰ شیبی، بیروت/بغداد، مکتبة النهضة؛ همو، الطواسین، به‌کوشش ماسینیون، پاریس، ۱۹۱۳م؛ حمیدی، مهدی، «عطار»، یغما، ۱۳۴۴ش، شم ۲ و ۴؛ خاقانی، دیوان، به‌کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ خواجه عبدالله انصاری، طبقات الصوفیة، به‌کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ خوارزمی، حسین، جواهر الاسرار، به‌کوشش محمدجواد شریعت، اصفهان، مشعل؛ همو، شرح فصوص الحکم، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دیلمی، ابوالحسن، سیرة الشیخ الکبیر ابوعبدالله ابن الخفیف الشیرازی، به‌کوشش شیمل طاری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ روزبهان بقلی، شرح شطحیات، به‌کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۶۰ش؛ ریتر، هلموت، دریای جان، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۴ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، «ادبیات عرفانی»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۵۰ش، شم ۷۷؛ همو، ارزش میراث صوفیه، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همو، جست و جو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، دنبالهٔ جست و جو، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، سر نی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، نقش بر آب، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، نه شرقی نه غربی انسانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سعدی، گلستان، به‌کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به‌کوشش عبدالرحمان بن یحییٰ معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق؛ سنایی، دیوان، به‌کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سهروردی، عمر، عوارف المعارف، بیروت، ۱۹۶۶م؛ سهروردی، یحییٰ، «المشارع و المطارحات»، مجموعة فی الحکمة الالهیة، به‌کوشش هانری کربن، استانبول، ۱۹۴۵م، ج ۱؛ شبستری، محمود، گلشن راز، به‌کوشش احمد مجاهد و محسن کیانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، مجموعهٔ آثار، به‌کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، حواشی بر تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا از نیکلسن، ترجمهٔ همو، تهران، ۱۳۵۸ش؛ شمس تبریزی، مقالات، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شهرزوری، محمد، شرح حکمة الاشراق، به‌کوشش حسین ضیایی تربتی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ شیبی، کامل مصطفیٰ، الصلة بین التصوف و التشیع، قاهره، ۱۹۶۹م؛ صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار، قم، دارالمعارف الاسلامیه؛ همو، کسر اصنام الجاهلیة، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۰ش؛ عبادی، منصور، مناقب الصوفیة، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ عبدالرزاق کاشی، «اصطلاحات»، در هامش شرح منازل ... (هم)؛ همو، شرح منازل السائرین، تهران، ۱۳۵۴ش؛ همو، شرح فصوص الحکم، قاهره، ۱۳۰۹ق؛ عزالدین کاشانی، محمود، مصباح الهدایة، به‌کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۲۳ش؛ عفیفی، ابوالعلا، تعلیقات بر فصوص الحکم ابن عربی، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ علاءالدولهٔ سمنانی، احمد، چهل مجلس، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عین‌القضات همدانی، زبدة الحقائق، به‌کوشش عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۰ش؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، کیمیای سعادت، به‌کوشش احمد آرام، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، المنقذ من الضلال، به‌کوشش فرید جبر، بیروت، ۱۹۵۹م؛ غنی، قاسم، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تهران، زوار؛ فارابی، محمد، الجمع بین الرأیین، تهران، ۱۴۰۵ق؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ فرغانی، سعید، مشارق الدراری، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ فروزانفر، بدیع الزمان، احادیث مثنوی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، سخن و سخنوران، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تهران، ۱۳۳۹-۱۳۴۰ش؛ همو، شرح مثنوی شریف، تهران، ۱۳۴۷ش؛ همو، مجموعهٔ مقالات و اشعار، به‌کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ قرآن کریم؛ قرطبی، عریب، «صلة تاریخ الطبری»، ج ۱۱ تاریخ طبری؛ قشیری، عبدالکریم، ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، به‌کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی؛ همو، الرسالة القشیریة، قاهره، ۱۳۶۷ق؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، ۱۳۱۳ق؛ قمی، عباس، سفینة البحار، تهران، ۱۳۵۵ش؛ قونوی، صدرالدین، الفکوک، به‌کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، تهران، ۱۲۹۹ق؛ کارادو وو، متفکران اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۶۱ش؛ گنثالث پالنثیا، آنخل، تاریخ الفکر الاندلسی، ترجمهٔ حسین مونس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ گولپینارلی، عبدالباقی، مولویه بعد از مولانا، ترجمهٔ توفیق سبحانی، تهران، کیهان؛ لاهیجی، محمد، شرح گلشن راز، به‌کوشش کیوان سمیعی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ محمد بن منور، اسرار التوحید، به‌کوشش محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مدکور، ابراهیم، فی الفلسفة الاسلامیة، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۷م؛ مستملی، اسماعیل، شرح تعرف، به‌کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ معصوم علیشاه، طرائق الحقائق، تهران، ۱۳۱۶ق؛ مقدس‌اردبیلی، احمد، حدیقة الشیعة، تهران، معارف اسلامی؛ مولوی، مثنوی معنوی، به‌کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نسفی، عزیز، الانسان الکامل، به‌کوشش ماریژان موله، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، «زبدة الحقائق»، شرح اشعة اللمعات جامی، تهران، ۱۲۶۳ق؛ نهج البلاغة؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به‌کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همایی، جلال‌الدین، مقدمه بر مصباح الهدایه (نک: هم ، عزالدین کاشانی)؛ نیز:

Anawati, G.C.& L. Gardet, *Mystique musulmane*, Paris, 1961; Corbin, H., *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, tr. R. Manheim, Princeton University Press; id, *En Islam Iranien*, Paris, 1971; Lewisohn, L., «Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism», *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, London/New York, 1992; Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, paris, 1968; id, *La passion de... Hallaj*, Paris, 1975; id, *Recueil de textes inédits*..., Paris, 1929; Molé, M., «Les Kubrawia entre sunnisme et shiisme...», *Revue des études islamiques*, Paris, 1961, vol.XXIX; id, *Les mystiques Musulmans*, Paris, 1965; Nicholson, R.A., *The Idea of Personality in Sofism*, 1964; id, *The Mystics of Islam*, London, 1970; Nöldeke, Th., «Ṣufi», ZDMG, 1894, vol. XLVIII; Pizzi, I., *Storia della poesia persiana*, Torino, 1970; Schimmel, A., *Mystical dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975; Zarrinkoob, A.H., « Persian Sufism in its Historical Perspective», *Iranian Studies*, 1970, vol. III.

عبدالحسین زرین‌کوب

VII. تأثیر اسلام در ادبیات ملل مسلمان

تأثیر اسلام در ادبیات عرب: همینکه اسلام در زمینه‌های مادی و معنوی، نخستین پیروزیهای خود را به‌دست آورد، در شعر عرب بازتاب یافت؛ زیرا برخی از شاعران جاهلی همینکه دیدند یک «سید عرب» شوکت یافته، به امید صله رو به سوی او آوردند. بدیهی است که این اشعار دستخوش فراز و نشیب بسیار بوده‌اند و ای بسا که بخش اعظم یا حتیٰ همهٔ آنها از ساخته‌های دورانهای متأخر بوده باشد. ولی ما، به امید آنکه آن جعلیات احتمالی هم انعکاسی از احوال و فضاهای واقعی را در برداشته باشد، به آنها اشاره می‌کنیم.

کهن‌ترین شاعر، اعشیٰ است که بنا به روایاتی افسانه‌آمیز، با قصیده‌ای که غالباً ساختگی بودنش را تأیید کرده‌اند (مثلاً نک: بلاشر، I/164-165)، به خدمت حضرت رسول (ص) آمد. شیوهٔ مدح در این قصیده همان شیوهٔ جاهلی است و ممدوح در درجهٔ اول «بخشنده»، یعنی منبع «صله» است. از مصطلحات اسلامی، تنها نامهای «محمد» و «نبی» در آن آمده است؛ اما ترکیباتی چون «توشهٔ پارسایی» (زاد من التّقی... تزوّدا) را بهتر است که از افزوده‌های عصر اسلام بدانیم (نک: ص ۱۰۲؛ مبارک، ۱۹).

دومین شعری که در مدح پیامبر اسلام (ص) سروده شده، از آنِ

کعب بن زهیر است (ص ۶ـ۲۳) که با نام «بانت شعاد» (هـ م) یا گاه «بُرده» در شمار مشهورترین و به قولی، اصیل‌ترین (بلاشر، II/271) قصاید عرب درآمده است. کعب که از بیم جان این قصیده را سرود، هنوز مسلمان نشده بود و بی‌گمان چیزی از تعالیم اسلام نمی‌دانست؛ به همین سبب، از قصیده، به‌رغم شهرت فراگیر، هیچ‌گاه بوی اسلام برنمی‌خیزد. ساختار، مضامین و کلمات آن، کاملاً جاهلی است: ممدوح، مردی توانا و پیروزمند است که زود از گناه دشمنان چشم می‌پوشد. کلمات «رسول‌الله» و «نافلة القرآن» (ص ۱۹) بارزترین کلمات اسلامی در آنند. اما «الرحمان» (همانجا) که نام خدای متعال در یمن بوده است و در آغاز وحی، استعمال اسلامی آن قریشیان را سخت نگران می‌ساخته (نک: زُمیه، 381-361)، در شعر او اندکی غریب می‌نماید.

اما این قصیده اگر خود تأثیری از اسلام نپذیرفت، در عوض موجب پیدایش دهها شعر دیگر شد که صادقانه، در ستایش حضرت ختمی مرتبت سروده شده، و از واژگان و مفاهیم اسلامی و اشارات خالص قرآنی آکنده‌اند. مراد ما همانا تخمیسها و تشطیرها و معارضه‌هایی است که گرد آن پدید آمد (مبارک، ۲۴ـ۲۶؛ GAS, IX/272-274؛ GAL, I/69-70).

شاید بتوان گفت که با ظهور شاعران خاص حضرت پیامبر، عبدالله ابن رواحه، کعب بن مالک و از همه مهم‌تر حسان بن ثابت، کلمات و ترکیبات قرآنی، اندک اندک به شعر عرب راه یافت. حسان پس از دورانی دراز که در مدح امیران غسانی و لخمی گذرانید، در حدود سال ۶۲۲م (نخستین سال از هجرت نبوی) به اسلام گروید و از آن پس، ۱۰ سال پیامبر اسلام و یاران او را مدح گفت، اما هیچ‌گاه نتوانست از قالبها و معانی کهنی که از دیرباز بدانها خو گرفته بود، بگریزد و کشاکشهای شاعرانه میان کفار و مسلمانان البته کار را بر او آسان می‌ساخت و می‌توانست با همان شیوه‌های کهن و به‌خصوص بهره‌برداری از تبارشناسی اعراب و ذکر «مثالب و مناقب» بر دشمنان بتازد. با اینهمه، چنانکه بلاشر اشاره می‌کند (II/315)، برخی تأثیرات اسلامی به ناچار در شعر او ظاهر می‌گردد. کلماتی چون نبی، رسول، کتاب... بارها در شعرش آمده است، اما گاه جملاتی که تنها در فضای پس از قرآن امکان بروز داشته‌اند، نیز به چشم می‌خورد (مثلاً نک: ۴۶۴/۱: ویتلو کتاب‌الله فی کل مشهد؛قس: مبارک، ۳۵، که به‌جای مشهد،مسجد آورده‌است).

صادقانه‌ترین اشعار حسان، مرثیه‌هایی است که بی‌هیچ‌گونه چشمداشت در رحلت پیامبراکرم(ص) سرود. رنگ اسلامی و الفاظ و معانی قرآنی در این مرثیه‌ها (که از ۳ تجاوز نمی‌کند) سخت آشکار است. لحن گفتار، عواطف پاک بی‌پیرایه، الفاظ جاافتادهٔ دینی در این قصاید چندان است که در صحت آنها شک کرده‌اند (۲۶۹/۱ـ۲۷۰، ۲۷۲، ۴۵۵ـ۴۵۷). زکی‌مبارک (ص ۳۷)بر آن است که‌اگر آنها را به‌بوصیری در چندین قرن پس از آن نسبت می‌دادیم، طبیعی جلوه می‌نمود. به‌خصوص که مثلاً در آغاز قصیدهٔ دالیه (۴۵۵/۱) به جای «نسیب» معهود، شاعر، درست همچون بوصیری، بر «اطلال و دمن» حضرت‌پیامبر(ص)می‌گرید،اما می‌داند«آیاتی»(آیه،ایهام‌به‌نشانه‌های اطلال) که در «دارالحرمه»است‌و نیز«منبر هادی»(منبرپیامبراکرم) که در آن واقع است، البته زدوده نخواهد شد. این ظرافت کاریها که به‌راستی در شعر قرن اول هجری نامعقول می‌نماید، سخن زکی‌مبارک را تأیید می‌کند (نیز نک: بکار، ۲۶۲ـ۲۶۷).

هرچه در زمان پیش‌تر می‌آییم، البته فرهنگ جهان عرب، آیینها و سنتهای اسلامی را بیشتر جذب می‌کند و نویسندگان و شاعران خواه ناخواه از آن تأثیر می‌پذیرند. از آن پس، کمتر خطبه و نوشته‌ای می‌توان یافت که با نیایشهای قرآنی و درود بر پیامبر اسلام(ص) آغاز نشود، و مثلاً آن خطبه‌ای که با نام خداوند متعال آغاز نشده بود (خطبهٔ زیاد بن ابی سفیان)، به همین سبب نامی خاص یافت و همه جا «بتراء» خوانده شد.

از آن‌گذشته،انبوهی‌از واژه‌های‌جاهلی‌که‌حاوی‌ارزشهای‌اخلاقی آن دوره بودند، اندک اندک تغییر محتوا می‌دادند و مثلاً واژه‌هایی چون شجاعت، سخاوت، وفا، صداقت و صبر دیگر بوی مسلمانی می‌یافتند و به ارزشهای تعیین شده در *قرآن* می‌پیوستند (قس: ایزوتسو، ۵۳ به بعد). با اینهمه، تحول، ناگهانی نمی‌توانست بود و گویی در شعر حرکتی بس کند داشت، زیرا شعر، یکی به سبب سنت استوار جاهلی و سابقهٔ دو سه قرنه، و دیگر به سبب گرایشهای قبیله‌ای امویان، نتوانست به آسانی از قالبهای برونی و درونی خود خارج گردد و تا ابتدای قرن دوم کمتر قصیده‌ای بود که از الگوی نسیب + وصف + مدح یا هجا و یا رثا پیروی نکرده باشد. تنها شعر عاشقانه بود که به همت عمر بن ابی‌ربیعه، مکتب تازه‌ای یافت.

در شعر بزرگ‌ترین شاعران عصر اموی، جریر، فرزدق و اخطل، تعابیر اسلامی نسبت به تعابیر و ارزشهای هنری ـ اخلاقی جاهلی به‌راستی اندک است. راست است که در شعر جریر و فرزدق کلمات و اصطلاحات همه در فضای اسلامی عرضه شده‌اند و چنانکه اشاره شد، ممکن است محتوای تازه‌ای پذیرفته باشند، با اینهمه، واژه‌ها هنوز میان دو مفهوم، جاهلی و اسلامی، در ترددند و هنوز استقرار نهایی نیافته‌اند. همان واژگان را اخطل ــ که اصلاً مسلمان نبود ــ نیز به کار برده است.

نگاهی گذرا به *دیوان* جریر ــ که به قول همهٔ مؤلفان گذشته، نیک نفس‌ترین و مؤمن‌ترین شعرای «نقائض» بود ــ نشان می‌دهد که چه‌سان قصاید عرب قرن اول، هنوز از تأثیر عمیق اسلام به دور مانده بوده است:

در ۱۵۰ صفحهٔ اول *دیوان*، اصطلاحات ناب اسلامی، از ده بیست مورد درنمی‌گذرد؛ عمده‌ترین آنها عبارتند از: حوض الرسول (ص ۲۱، بیت ۶) و حوض النبی (ص ۷۹، بیت ۴)؛ در مدح کسی، از حضرت یوسف و برادران او سخن می‌گوید (ص ۳۵، بیت ۴) و دعا می‌کند که «الله» او را فضیلت دهد و موفق گرداند، همچنانکه یوسف را توفیق داد (بیت ۵)؛ ممدوح را خلیفهٔ «الرحمن» می‌خواند (ص ۳۵، بیت ۳)؛ در

نزاع با اخطل به خود می‌بالد که «رسول‌الله» از میان ایشان برخاسته (ص ۵۴، بیتهای ۶ ـ ۸)؛ اصطلاح «صلی‌الاله» چند بار تکرار شده (ص ۷۳، بیت ۱؛ ص ۱۲۴، بیت ۱)؛ ممدوح او نبوت و کتاب را به ارث برده (ص ۷۹، بیت ۴)؛ شاعر استخاره می‌کند (ص ۱۰۱، بیت ۶)؛ دشمن خود را به ستمگر بزرگ، ثمود، شبیه می‌سازد (ص ۱۲۸، بیت ۴)؛ می‌خواهد که مجدانه خدا را بخوانند تا او راضی گردد (ص ۱۳۶، بیت ۵)؛ قریشیان نبوت و جهاد را یاری داده‌اند و مسلمانان را راه نموده‌اند (همانجا، بیت ۷؛ ص ۱۳۷، بیت ۱)؛ هر کس را که خدا راه بنماید، هدایت خواهد یافت و هر که را گمراه کند، راه راست را نخواهد یافت (ص ۱۵۳، بیت ۸)؛ در میان ممدوحان او «ملائکة الرحمٰن» نزول کرده‌اند و آنان جز «توکل و تسبیح» توشه‌ای ندارند (همانجا، بیت ۱۱)؛ مرتبت ممدوح او که «فی طاعة‌الله» است، در «کتاب الله» ثبت شده، و «جنة الفردوس» او را بهره داده‌اند (ص ۱۵۹، بیتهای ۷ و ۸). جریر در مرثیهٔ زیبایی که برای همسرش سروده (ص ۲۰۱)، بیشتر از مضامین جاهلی بهره برده، و تنها از بیت ۱۵ به بعد است که در چند عبارت، دعا می‌کند که «صلوات فرشتگان و صالحان و ابرار» بر او باد.

پیداست که در این دسته از واژگان، مفاهیم اسلامی غالب است و مثلاً «تسبیح و توکل و جنة الفردوس» دیگر هیچ اثری از جاهلیت یا حتیٰ مسیحیت ندارند.

دیوان فرزدق هیچ بهتر از این نیست؛ اما مسألهٔ مهمی که در کار او مطرح می‌گردد، همانا داستان دلنشین و قصیدهٔ یکپارچه اسلامی و شورانگیزی است که به او نسبت داده‌اند. اما این قصیده که از نظر ساختار با دیگر اشعار فرزدق تفاوت فاحشی دارد، به گمان ما از او نیست (نک: آذرنوش، ۹ به بعد) و باید آن را در حوزهٔ اشعار دورانهای بعد بررسی کرد.

شعر خالص دینی: از روزگار خلافت حضرت امام علی(ع)، توده‌ای شعر دینی و دینی ـ سیاسی پدید آمد که عواطف اسلامی شدیدی بر آن بار بود و با شاعران پیرو امام (ع) آغاز شد. اما گروهی از این پیروان، به راه کژ رفتند و با نام خوارج، در روزگاری که نمونهٔ اعلای پارسایی و دادگستری بود، فریاد دادخواهی برداشتند. اوضاع سیاسی زمان، از ایشان مردانی سخت معتقد و ملتزم به احکام دینی و در عین حال سخت ستیزه‌جو ساخته بود، و چون شهادت‌طلبی در میان بیشتر فرقه‌های ایشان، مهم‌ترین وسیلهٔ فیروزی و خداجویی شده بود، لاجرم اشعارشان آکنده از فریاد جنگجویی و شهادت است. شور مسلمانی ــ هر چند تحریف شده ــ همراه با انبوهی واژه‌های قرآنی یا خاص اسلام نوپا در آن اشعار موج می‌زند. اندیشهٔ بیمارگونهٔ جنگ و مرگ چندان در آنها تکرار شده است که موجب خستگی خواننده می‌گردد. حتیٰ شاعر بزرگ عمران بن حِطّان که با صحابهٔ حضرت پیامبر(ص) نشست و برخاست داشت و فقه و حدیث می‌دانست، از این قاعده مستثنیٰ نیست (نک: ضیف، ۳۰۲/۲-۳۱۴؛ عباس، ۹-۲۶).

شعله‌های شعر خوارج در اواخر دوران اموی تقریباً خاموش شد، اما شعر شیعیان که در همان روزگار آغاز شده بود، تا روزگار ما، پرشور و پرتوان ادامه یافته است. شاید سرودهٔ برخی از شاعران که مثلاً در صفین امام را مدح کرده‌اند (مانند حجر بن عدی، نک: نعمه، ۹۴) و نیز برخی از قطعات ابوالاسود را بتوان در شمار نخستین اشعار دینی ـ سیاسی شیعی قرار داد (ص ۱۳۳-۱۳۶، ۱۷۴-۱۷۵، ۱۸۰-۱۸۲؛ ضیف، ۳۱۸/۲).

اما این شعر آرام پر وقار، با شهادت امیرالمؤمنین و سپس امام حسین(ع) ناگهان آتشناک شد و سیل اشک و اندوه از یک‌سو، و موج خشم و خونخواهی از سوی دیگر در آن جاری گردید و با خواسته‌های سیاسی درهم آمیخت.

کُثَیِّر که یار محمد بن حنفیه بود، او را «مهدی موعود» می‌پنداشت (۲۷۷/۱-۲۸۰، ۱۸۷/۲-۱۸۸) و با استناد به «کتاب و نبی» حق شیعیان را مطالبه می‌کرد (۵۲/۱-۵۴، ۲۷۸، ۱۲۲/۲-۱۲۴) و امامت را اصل حکومت می‌دانست (نک: ۲۶۸/۱-۲۶۹).

شعر مذهبی عموماً و شیعی خصوصاً با «هاشمیات» کُمیت، شاعر دانش آموختهٔ دلیر شیعی (۶۰-۱۲۶ق)، به‌صورت مکتبی استوار درآمد و فضاهای اندیشمندانه‌تر و روحانی‌تر یافت. وی که صمیمانه به خاندان رسالت عشق می‌ورزید، گویی بیش از هر چیز، شیفتهٔ فضایل اخلاقی ایشان بود. مهم‌ترین شعر دینی او ۴ قصیده است (دو بائیه در ۱۳۸ و ۶۷ بیت، یک لامیه در ۸۹ بیت، یک میمیه در ۱۰۲ بیت) که به «هاشمیات» شهرت یافته‌اند؛ اما گویی بائیهٔ ۱۳۸ بیتی اوست که در سراسر ادبیات عرب نام‌آور شده، و به کمیت اعتباری گسترده بخشیده است. این آثار هنوز از سنتهای کهن به کلی تهی نگردیده، و مثلاً هنوز وصف شتر نیز در آنها آمده است، اما در عوض، «نسیب» جاهلی در آنها دیده نمی‌شود و این امر بی‌تردید عمدی بوده است، زیرا شاعر در آغاز بائیهٔ بزرگ، مانند برخی جاهلیان «طربناک» می‌شود. اما بی‌درنگ تصریح می‌کند که طربناکی او، در پیرانه‌سر، نه برای زیبارخان، که برای بنی‌هاشم است. وی در این قصیده سخت بر شهادت امام حسین(ع) گریسته است، و دلنشین‌ترین ابیات، آنهایی است که از اعماق احساسات و عشق شاعر به خاندان نبوت برخاسته، و از تعالیم و مفاهیم و واژگان اسلامی آکنده است (نک: مبارک، ۸۳-۱۰۱).

بر اثر آزادی اندکی که پس از روی کار آمدن عباسیان پدید آمد، شاعران بزرگی که به تشیع می‌گرویدند، مبانی اعتقادی خود را همراه با ستایش اهل بیت و نیز شرح ستمهایی که بر آنان رفته است، آزادانه بیان کردند. سیدحمیری (د ۱۷۳ق) سخت بر «سبطی که کربلا پنهان کرده»، گریسته، و انبوهی از اشعار خود را به مدح امام علی(ع) اختصاص داده است. در زمان او، قالبهای شعر اندکی لطیف‌تر و مضامین و صور خیال در آن سخت ظریف‌تر شده بود، و شاعران گاه به مبانی اعتقادی خویش می‌پرداختند. به همین سبب علاوه بر مصطلحات قرآنی، بسیاری از مضامین حدیث نبوی به قالب شعر درآمد (نک: نعمه، ۱۰۴-۱۰۷). عواطف و گرایشهای دینی، در این زمان، حتیٰ به آثار شاعرانی

که به هرزگی و فساد شهرت داشتند، نیز راه یافت. دعبل که زمانی در شمار هرزه‌گویان عباسی بود، به سبب عشقی که به‌امامان(ع) داشت، پایانی فرخنده یافت. تائیهٔ او که لبریز از روح اسلام خواهی است، در ردیف بزرگ‌ترین قصاید ادبیات عرب قرار گرفت.

رشتهٔ اصلی شعر دینی که ــ چنانکه ملاحظه می‌شود ــ بیشتر شیعی است، در آثار شریف رضی (۳۵۹ـ۴۰۶ق) به اوج می‌رسد؛ زیرا او، هرگز شعر، و حتیٰ مدایح را وسیلهٔ کسب مال و مقام قرار نمی‌دهد، بلکه آن را وسیلهٔ بیان عواطف خردمندانهٔ خویش می‌سازد. بخش اعظم این اشعار، دینی خالص است: «حجازیاتش» (۴۰ قصیده) در مراسم حج سروده شده؛ «شیعیاتش» در ذکر احوال و رنجها و حق پایمال شدهٔ علویان و طالبیان است و دیگر اشعار او نیز هیچ‌گاه از روح پارسایی تهی نیست (فاخوری، ۴۹۱ـ۵۰۰؛ مبارک، ۱۱۷ـ۱۳۱).

در زمان شریف رضی خاصه به سبب تشیع‌گرایی دیلمیان، طیف عظیمی از شعر زاهدانه و یا انتقام‌جویانهٔ شیعی در ادبیات عرب پدید آمده بود، زیرا شاعران در فضای خاصی که جهان اسلام و به‌خصوص عراق را فرا گرفته بود ــ بجز شریف رضی ــ خویشتن را از بند ملاحظات دینی و اجتماعی ــ لااقل در شعر ــ آزاد می‌پنداشتند. شاید بارزترین مثال، ابن حجاج باشد که از یک سو خود را «پیامبر هرزه‌گویان» می‌خواند و از سوی دیگر قائیه‌ای شامل مدح امامان شیعه و ناسزاهای سخت گزنده‌ای نسبت به بزرگان اهل تسنن می‌سراید (نک: هد، ۳۱۲/۳ به بعد).

دست‌پروردهٔ شریف رضی، مردی زرتشتی به‌نام مهیار دیلمی (د ۴۲۸ق) بود که به یاری همو اسلام آورد و به‌رغم افتخار به نیاکان خود، خسروان (مثلاً ۶۴/۱)، به چشمی متدینانه به جهان می‌نگریست و می‌کوشید گرایشهای آشکار خود را به نژاد ایرانی، با ولای اهل بیت آشتی دهد؛ بدین‌سان، او خاندان نبوت را که موجب اسلام و او شدند، شکر می‌گزارد (۴۸/۳ـ۵۲؛ مبارک، ۱۳۵) و امیرالمؤمنین (ع) را به سبب تغییری که در روحیات فارسیان پدید آورد، سپاس می‌گوید (۱۰۹/۳ـ۱۱۶؛ مبارک، ۱۳۳). علاوه‌بر این، بر شهادت امام‌حسین(ع) سخت می‌نالد و از دشمنان او سخت انتقاد می‌کند (۲۵۹/۲ـ ۲۶۲؛ نیز نک: نعمه، ۱۵۳، جم).

بی‌تردید هیچ مذهبی نیست که ادبیاتی به گستردگی و خاصه به شورانگیزی ادبیات تشیع داشته باشد. تألیفات بزرگی چون *روضات الجنات* خوانساری، *اعیان الشیعهٔ* محسن امین، *الغدیر* امینی و حتیٰ آثار کهنی چون *مقاتل الطالبیین* ابوالفرج اصفهانی بر عظمت این ادب دینی دلالت‌دارند. ادبیات‌فارسی نیز در دورانهای‌مختلف‌وبه‌خصوص از عصر صفویان به بعد، صاحب گنجینهٔ عظیمی از شعر مذهبی گردید که یا به مناسبت اعیاد، چون میلاد حضرت پیامبر(ص) و غدیرخم سروده شده است (نک: طباطبایی، ۱۷۹ـ۲۲۶) و یا به مناسبت شهادت ائمهٔ اطهار(ع)، خاصه‌حضرت امام علی(ع) و امام حسین(ع) (کاشفی، ۱۵۷ـ۱۷۳، ۲۴۲ به بعد).

علاوه بر گرایشهای آشکار مذهبی، شعر خالص دینی در زمینه‌های عمومی نیز تجلی چشم‌گیری دارد. پیش از این دیدیم که از زمان کعب بن زهیر به بعد، قصاید بزرگ و مشهوری در مدح پیامبر(ص) سروده شده است. اینگونه مدیحه، در سدهٔ ۷ق، با اثر بوصیری به اوج رسید. میمیهٔ او از همان آغاز شهرتی عظیم یافت و اندک اندک نوعی تقدس کسب کرد، چندانکه به برخی از ابیات آن خصوصیات شفابخش و معجزه‌آسا نسبت داده‌اند؛ و سپس انبوه شگفت‌آوری شعر، در شرح و تخمیس و تشطیر آن پدید آمد، حتیٰ در زبان فارسی، بارها به شعر و نثر، و غالباً همراه با شرح، ترجمه شد. این قصیده هنوز در مجالس ذکر (به‌خصوص در میان کردان)، به‌مناسبت میلاد حضرت پیامبر(ص) خوانده می‌شود و اهل مجلس راخلسهٔ روحانی می‌بخشد (نک: ه د، بوصیری؛ نیز نک: مبارک، ۱۴۱ـ۱۸۷). پس از بوصیری، از ابن نباتهٔ مصری (ه‌م) باید نام برد که دست کم ۵ قصیدهٔ بزرگ، با حال و هوای صوفیانه، در مدح پیامبر(ص) باقی گذارده است.

زمینهٔ دیگری که جلوه‌گاه شایسته‌ای برای تعالیم اسلامی است، آن رشته اشعاری است که به زهدیات شهرت دارد. در سده‌های ۲ و ۳ق ابوالعتاهیه (ه‌م) که گاه به بی‌اعتقادی و مجوسیت و بددینی متهم بود، از شعر زاهدانه، مکتبی ساخت که در ادبیات عرب جاودان ماند. راست است که از برخی اشعار او ممکن است بوی آیین مانوی به مشام رسد (ضیف، ۲۴۹/۳ـ۲۵۱)، اما فضای عمومی اشعار ابوالعتاهیه کاملاً اسلامی است و رستاخیز و روزحساب و مضامین احادیث نبوی، و از همه مهم‌تر مضامین و حتیٰ *الفاظ قرآن* کریم در آنها بسیار است (همانجا). مجموعهٔ زهدیات او را ابن عبدالبر جمع‌آوری کرده است (نک: فیصل، ۲۳ـ۳۸).

شعر زهد، اندکی پیش از ابوالعتاهیه آغاز شده بود و مالک بن دینار و سفیان بن عیینه و سفیان ثوری و حتیٰ خلیل بن احمد شعر دینی پندآمیز می‌سرودند، چنانکه رابعهٔ عدویه نخستین شعرهای صوفیانه را. سپس شاعران پارسایی پدید آمدند که شعرشان را ــ هر چند اندک ــ سراسر به دین اختصاص دادند (نک: ضیف، ۳۹۹/۳ـ۴۱۳). نکتهٔ جالب توجه آنکه شعر زاهدانه، حتیٰ نزد هرزه‌ترین شاعران عصر عباسی چون محمد بن یسیر و به خصوص ابونواس، جلوه‌هایی بس تابناک داشته است.

پیش از این اشاره کردیم که تأثیر دین، به شعر مذاهب، یا شعر خالص دینی منحصر نیست، زیرا تعالیم، عادات و سنتهای اسلامی چنان بر جامعه حکمفرما شده بود که دیگر کمتر شاعری می‌توانست از تأثیر آنها دور بماند؛ به‌خصوص که این مفاهیم، اینک به‌صورت عناصر فرهنگی مشترکی درآمده بود که شاعر، برای تفاهم با دیگر افراد جامعه ناچار به بهره‌برداری از آنها می‌گردید (قس: ملحس، ۷۲ به بعد).

تأثیر عمومی اسلام، به‌خصوص در رویه‌های شعر، یعنی در عواطف دینی شاعر مسلمان و نیز در واژگان پدیدار است. حال اگر شعر مثلاً با فرجام انسان رابطه پیدا کند، ناچار شاعر مسلمان، در فضای فرجام

شناسی اسلامی سخن می‌گوید. بدین‌سان است که در مرثیهٔ ابوتمام (ص ۳۲۹) برای پسران حُمَید طوسی، ممدوح، «شهید» است و اجر شهیدان اسلام را دارد و بی‌درنگ، جامهٔ خون‌آلودش، به «جامه‌های سُندس خُضر» (دهر/۲۱/۷۶) تبدیل می‌گردد. یا ابن انباری، وزیری را که بردار کرده‌اند، بی‌درنگ با زید بن علی فرزند امام زین‌العابدین (ع) قیاس می‌کند (بیهقی، ۲۴۵).

تأثیر اسلام در نثر عربی: اگر بپذیریم که زبان یک پدیدهٔ اجتماعی است، ناچار باید مانند هر پدیدهٔ اجتماعی دیگر، با تغییرات اجتماع همگام گردد. دگرگونی اجتماعی، به‌خصوص هنگام ظهور انقلابهای بنیادی، یا تلاقی فرهنگهای بزرگ، نخست موجب محدودیت سیستمهای ارتباطی، و پس از آن باعث تغییرات زبان‌شناختی می‌شود. برخی معتقدند که چون زبان از نظر بوم‌شناسی[1] دگرگون شود، ناچار عناصر معنایی جامعه نیز همراه با عناصر ظاهری آن دچار دگرگونی می‌گردد (نک: موقت، 15).

با ظهور اسلام، به‌راستی بوم‌شناسی عربی به شکل دیگر درآمد و آنگاه تغییرات بسیار گسترده‌ای در زمینهٔ واژگان و معنی‌شناسی پدیدار شد. تنها جایی که دگرگونیهای مهمی روی نداد، زمینهٔ ساختار نحوی زبان عربی بود که به یمن پشتوانهٔ ادب جاهلی دچار تغییرات بنیادی نگردید (همو، 16-15).

مایهٔ همهٔ آن تغییرات بوم‌شناسی زبان عربی، بی‌تردید *قرآن* کریم است که نه‌تنها وحی الٰهی و تابناک‌ترین پدیدهٔ ادبی عربی به‌شمار می‌رود، بلکه خود زایندهٔ بخش عظیمی از همین ادب است. زیرا هم پایه‌گذار تمدنی کم‌نظیر در جهان است و هم جریانهای فکری و ادبی بی‌شماری پدید آورده است. اما *قرآن* علاوه بر نقش دگرگون‌سازی، نقش عمدهٔ دیگری نیز داشته است که همانا، تثبیت زبان عربی طی ۱٬۴۰۰ سال است (عبدالجلیل، ۹۲).

با اینهمه، نباید پنداشت که زبان و ادبیات عرب، بافتی یکپارچه دینی و قرآنی دارد؛ و این امر خود زاییدهٔ چندین عامل گوناگون است. از همان آغاز، دو عامل بیشتر مانع این وحدت گردید: یکی عصبیت‌گرایی امویان و زنده کردن سنتهای کهن، و دیگر، هجوم سیل‌آسای فرهنگهای بیگانه به زبان عربی. در روایات گوناگون، برخی از بزرگان را می‌بینیم که مردمان را در ابراز عواطف، به بهره‌گیری از *قرآن* و حدیث توصیه می‌کنند و از استشهادات و آوردن امثال غیراسلامی باز می‌دارند (مثلاً حضرت امیرالمؤمنین، جریر بن سهم را که به ویرانه‌های مداین رسیده بود، از استشهاد به شعر اسود بن یعفر بازداشت و آیه‌ای از *قرآن* کریم را توصیه فرمود؛ نک: ابوالفرج، ۲۱/۱۳، که همین روایت دربارهٔ عمر بن عبدالعزیز نقل شده است). اما از زمان امویان به بعد، به تدریج ادبیاتی برازنده و گران قدر، در کنار فرهنگ دینی خالص قد برافراشت و به یمن فضایل اخلاقی و لغوی خود که گویی سایه‌ای از فضایل دینی بود، چند قرن استقلال خود را حفظ کرد.

از *قرآن* کریم که بگذریم، نخستین آثار منثور اسلام، نسبتاً اندک است: احادیث نبوی و حتیٰ احادیث جعلی، نثری روان و بی‌پیرایه و غالباً متمایل به زبان گفتاری دارد؛ خطبه‌ها، از خطبهٔ حجة‌الوداع گرفته تا سخنان امیرالمؤمنین علی (ع)، دارای نثری فاخر و بیشتر آهنگین و مسجع است؛ نامه‌ها و پیمان‌نامه‌ها و نظایر آنها، در قالبی دینی جای می‌گیرند، اما محتوایشان به امور سیاسی و اجتماعی بیشتر متمایل است. در سراسر سدهٔ نخست هجری، نثر عربی از این محدوده پا فراتر نمی‌نهد، جز اینکه در حوزهٔ سیاست، از رنگ دینی آن کاسته می‌گردد و در عوض، مکتبهای دینی ـ سیاسی جدید، به نوبهٔ خود بر شور دینی آن می‌افزایند؛ عناصر محلی، چون «قُصّاص»، هنوز آن توشه را فراهم نیاورده‌اند که بتوانند زبان را غنایی تازه بخشند و زبان عربی هنوز بی‌تابانه چشم به راه حرکتی است که بر اثر آن، بافت زبان باید انعطافی چندسویه بپذیرد و سپس ابزار تعبیر فرهنگهایی گردد که اینک به درون جامعهٔ اسلامی سرازیر شده‌اند.

وضع تاریخی نثر عربی، از آغاز سدهٔ ۲ ق، چنین است که از یک‌سو، برخی از سنتهای کهن عربی، با بار معنایی تازهٔ دینی و بافتی آمیخته از سنت و تجدد، در ساختاری زبان‌شناسانه که هنوز از قالبهای خود سر بیرون نکشیده، تداوم دارد؛ از سوی دیگر، نیازهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی، در جامعهٔ ناهمگن عراقی زبانی پدید آورده است که قیدهای کهن را از هم گسیخته، و آمادهٔ بیان معانی فلسفی، منطقی، علمی، اخلاقی، و داستانی و تاریخی... شده است. این زبان که با عبدالحمید کاتب آغاز شده بود، به دست ابن مقفع به اوج توانایی رسید و در قالبهای استواری تثبیت شد. پس از ابن مقفع، دبیران مسلمان، آن زبان را در زمینه‌هایی بس گوناگون به‌کار گرفتند و از آن، ادبی ارجمند ساختند، تا آنجا که در آثار بزرگانی چون جاحظ، ابن قتیبه، ابوالفرج، وشاء، ابوحیان و حتیٰ فیلسوفان، به‌صورت شاهکارهای جاویدان تجلی کرد.

این ادب، از آنجا که در بستری اسلامی پرورش می‌یافت، لاجرم هیچ‌گاه از مصطلحات و تعبیرات دینی تهی نبود و به‌خصوص در آنها پیوسته به آیات الٰهی استشهاد می‌شد و خود موضوع ادب واقع می‌گردید. اما مایه‌های نخستین آن، بیشتر مفاهیمی بود که نخست از فرهنگ ایرانی و هندی، و سپس از دانش یونانی و سنتهای کهن عربی فراهم آمده بود و چون بخش عظیمی از آن را مایه‌های اخلاقی تشکیل می‌داد، با تعالیم دینی تقارن می‌یافت. بی‌جهت نیست که برخی از گفتارهای امیرالمؤمنین (ع) را به ابن‌مقفع، و عباراتی از ابن‌مقفع را به‌آن حضرت نسبت داده‌اند.

ادب عام (نک: هـ د، ادب) تهی از راهنماییها و فرمانهای دین، موردپسند برخی از دانشمندان بزرگ قرار نمی‌گرفت. ابن قتیبه که دیر زمانی در آثار خاورشناسان به عنوان نویسنده‌ای غیردینی (لائیک) معرفی می‌شد، اتفاقاً داعیه‌دار «دین در ادب» است. در برنامه‌ای که او در آغاز عیون برای ادیبان نهاده، آموختن «*قرآن* و تفسیر و فقه» را نیز

1. ecology

در کنار دیگر علوم «ادب» ضروری می‌داند. فصل پنجم همین کتاب نیز شامل گفتارها و خطبه‌های بزرگان صدر اسلام است (نک: ه د، ابن‌قتیبه).

حضور *قرآن* در این ادب، دو گونه است: یکی همان حضور عام و شاید ناپیدا و عاطفیِ مسلمانی است و دیگر حضور آنی، شورانگیز و برنده. مراد از این حالت دوم، همانا انبوه مصطلحات و ترکیبات و عباراتی قرآنی است که بیشتر در آغاز و گاه در درون نوشته‌های ادبی به‌کار رفته است. حضور ذهنی که عامهٔ مسلمانان از *قرآن* داشتند، اثراتی بدیع به‌دنبال داشته است؛ از همه مهم‌تر آنکه وحدت موضوع و آشنایی همگان با آن، ارتباط ادبی را میان افراد جامعه آسان می‌گردانید. می‌دانیم که صاحب بن عباد در انتقاد از *العقد الفرید* ابن عبدربه آیهٔ «... هٰذِهِ بِضاعَتُنا رُدَّتْ إِلَیْنا...» (یوسف/۱۲/۶۵) را برخواند (قس: ابن‌خلکان، ۱/۲۳۰). طیف معنایی آیه که در سخن صاحب بار انتقادی یافته بود، به سبب آشنایی همگان با منابع قرآنی، به صورت یکی از مشهورترین نکته‌های ادبی درآمد (قس: نظامی، ۲۱، استشهاد دختر سهل به آیه‌ای در مقابل شویش مأمون؛ دربارهٔ اینگونه استشهادها، نیز نک: خرمشاهی، ۱۲-۱۷). در انبوه نمونه‌هایی که از اینگونه در دست داریم، غرض، بیشتر غرضی ادبی است، نه دینی.

پس از ابن قتیبه و با گسترش مبانی اعتقادی، ادب دینی جای نسبتاً معتبری در دائرة المعارفهای ادب عام برای خود گشود؛ مثلاً در *نهایة الارب* نویری، از ۵ «فن» کتاب، یک فن به داستانها و روایات دینی اختصاص داده شده است.

اما تأثیر دین از این حد نیز فراتر رفت و مکتبی تقریباً مستقل در ادب برای آن پدید آمد. از آغاز سدهٔ ۲ق، احادیث نبوی جمع‌آوری شد و برای مسلمانان، در زمینه‌های ادب اخلاقی و رفتاری و حتیٰ هنری (خاصه نزد صوفیان) و صنفی، الگویی دست یافتنی گردید. راست است که ساخت ظاهری این الگوها به ادب عام شباهت دارد، اما هدف ــ که این بار سعادت اخروی است ــ آنها را از گونه‌های دیگر متمایز می‌سازد. ادب دینی، با این دست‌مایه، از آغاز سدهٔ ۳ق، فرآورده‌های خود را آشکار ساخت: کار با آثاری چون *الادب المفرد* بخاری و *آداب النفوس* محاسبی شروع شد و سپس در پایان همان قرن، بخش عظیمی از آثار بی‌شمار ابن ابی الدنیا بنای ادب دینی را استوار ساخت و در سدهٔ ۳ و ۴ق، نویسندگان متعددی، خاصه ماوردی آن را تداوم بخشیدند؛ در سدهٔ ۵ق، ادب، با آثاری چون *الآداب* بیهقی، *بهجة المجالس* ابن عبدالبر و خلاصهٔ *احیاء العلوم* و *کیمیای سعادت* غزالی و از همه چشمگیرتر کتاب *الادب فی الدین* همو، بر زمان خود چیره شد و ادب عام غیردینی را به فراموشی سپرد و یا دست‌کم، آن را از پویایی بازداشت. در سدهٔ ۶ق، ادب رفتاری نیز در آثار نویسندگان بزرگ چون سمعانی، جامهٔ دین به تن کرد و منش و کنش مرد مسلمان حتیٰ در جزئی‌ترین رفتارهای اجتماعی و شخصی، در چار چوب تعالیم دینی نظام یافت. آنچه در *الاملاء و الاستملاء* سمعانی نظر را جلب می‌کند، آن است که وی به آیین آموزش، آموزگار و آموزنده عنایت خاص داشته، و با یادآوری نکته‌های بسیار ظریف، پا به ادب صنفی نهاده است.

این نوع ادب را گروهی از جمله ابوالقاسم صیمری و به‌خصوص ابن صلاح شهرزوری (سدهٔ ۷ق) در *ادب المفتی و المستفتی* ادامه دادند. اما زیباترین مباحث ادب صنفی، به آیین تعلیم و تربیت اختصاص دارد که در *آداب المتعلمین* خواجهٔ طوسی تجلی بارز یافته، و از آن پس تا سده‌های ۱۰ و ۱۱ق در آثار بسیار متعدد دیگر دنبال شده است.

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، «پژوهشی در قصیده‌ای بزرگ»، *مقالات و بررسیها*، تهران، ۱۳۶۲ش، شم ۳۸-۳۹؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابوالاسود دؤلی، *دیوان*، به‌کوشش عبدالکریم دجیلی، بغداد، ۱۹۵۴م؛ ابوتمام، حبیب، *دیوان*، به‌کوشش شاهین عطیه، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به‌کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ اعشی، میمون، *دیوان*، به‌کوشش حنا نصرحتی، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ ایزوتسو، توشی‌هیکو، *ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۰ش؛ بکار، یوسف حسین، «اثر القرآن فی شعر حسان بن ثابت»، *نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی*، مشهد، ۱۳۵۱ش، شم ۴؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به‌کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ جریر بن عطیه، *دیوان*، شرح محمداسماعیل عبدالله صاوی، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ حسان بن ثابت، *دیوان*، به‌کوشش ولید عرفات، بیروت، ۱۹۷۴م؛ خرمشاهی، بهاءالدین، «استشهادهای ظریف به آیات قرآن»، *نشر دانش*، تهران، ۱۳۷۲ش، شم ۶؛ ضیف، شوقی، *تاریخ الادب العربی*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ طباطبایی، محمود، «غدیریه‌ها در ادب پارسی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، تهران، ۱۳۷۰ش، شم ۲۹؛ عباس، احسان، *شعر الخوارج*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ عبدالجلیل، ج.م.، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فاخوری، حنا، *تاریخ ادبیات زبان عربی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فیصل، شکری، *ابوالعتاهیة، اشعاره و اخباره*، دمشق، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م؛ *قرآن کریم*؛ کاشفی، حسین، *روضة الشهداء*، به‌کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ کثیر بن عبدالرحمان خزاعی، *دیوان*، به‌کوشش هنری پرس، پاریس، ۱۹۳۰م؛ کعب بن زهیر، *دیوان*، قاهره، ۱۳۶۹ش/۱۹۵۰م؛ مبارک، زکی، *المدائح النبویة فی الادب العربی*، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م؛ ملحس، ثریا عبدالفتاح، *القیم الروحیة فی الشعر العربی*، بیروت، مکتبة المدرسة و دارالکتاب اللبنانی؛ مهیار دیلمی، *دیوان*، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به‌کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ نعمه، عبدالله، *الادب فی ظل التشیع*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe des origines*, Paris, 1964; GAL; GAS; Jomier, J., «Le nom divin Al-Raḥmān dans *Le Coran*», *Extrait des mélanges Louis Massignon*, Damascus, 1957; Mouakket, A., *Linguistics and Translation, Semantic Problems in Arabic-English Translation*, Damascus, 1988.

آذرتاش آذرنوش

اسلام و ادبیات فارسی: ادبیات فارسی دری از همان آغاز پیدایش و توسعهٔ خود (نیمهٔ قرن ۳ق) ادبیاتی اسلامی محسوب می‌شد. حتیٰ بر خلاف ادبیات عربی یک دورهٔ جاهلی هم پشت سر نداشت. لاجرم تأثیر اسلام در آن، تأثیری خارجی نبود، بلکه ادامهٔ تأثیر محیط پیدایش آن بود. این ادبیات در عهد صفاریان و حداکثر در آغاز دورهٔ طاهریان شکل گرفت. آنچه به ایران قبل از اسلام تعلق داشت، سابقهٔ بلافصل این ادبیات اسلامی به شمار نمی‌آمد. قبل از عهد طاهریان و اوایل عهد خلافت مأمون هم، ادبیات فارسی دری شکل مکتوب و مضبوط نداشت. آنچه بعد از فتوح اسلامی در این زبان به وجود آمده بود، از حدود ترانه‌ها و تصنیفهای متداول در افواه عام عصر، مثل سرود

اهل بخارا (زرین‌کوب، «سرود...»، ۲۸۸ به بعد) و ترانهٔ کودکان بلخ (قزوینی، ۱/ ۳۴- ۴۵) و سرود کرکوی (*تاریخ سیستان*، ۳۷) تجاوز نمی‌کرد. سرودهای خسروانی هم که اکنون دست کم یک نمونهٔ آن ردیابی شده (شفیعی، ۵۷۱ -۵۷۳)، تا عصر شمس قیس رازی مؤلف *المعجم* ظاهراً شهرت و تداول محدودی داشته است و در واقع تقریباً تمام این سرودها به ادبیات عامیانه و غیرمکتوب، تعلق دارد.

نخستین نمونهٔ شعر فارسی دری که در مآخذ آمده است، به اوایل عهد مأمون و دورهٔ اقامتش در مرو خراسان می‌رسد. با وجود این، صحت انتساب ۴ بیتی که از آن نمونه در روایت عوفی مؤلف *لباب الالباب* آمده است، قابل تأیید نیست و به هر حال هنوز مورد مناقشه است (نک: صادقی، ۸۷ به بعد). نمونه‌های دیگری هم نقل شده که مربوط به همان عهد است و نشانه‌های کهنگی که در بعضی از آنها هست، احتمال اصالت آنها را قابل تأیید می‌سازد. اما در *تاریخ سیستان* نخستین شعری که به زبان فارسی سروده شده، به محمد بن وصیف دبیر دیوان انشاء یعقوب لیث منسوب شده است (ص ۲۱۰) و جالب آن است که این اشعار همان اندازه که نمونهٔ قدیم‌ترین شعر به زبان فارسی دری است، قدیم‌ترین شعر اسلامی هم در زبان فارسی هست.

از مقولهٔ نثر فارسی دری هم، هیچ اثر غیر اسلامی یا ما قبل اسلام که مبنی بر «تعبیر ادبی» باشد، در دست نیست. چند اثری که به این زبان از اواخر عهد فتوح اسلامی به دست آمده، نمونهٔ اسناد و قباله‌هاست و از مقولهٔ آثار ادبی نیست (لازار، 31). بعضی آثار هم که از تورفان و از انقاض میراث مانویان ترکستان به دست آمده، آثار دینی مانوی است و چند ورق از یک منظومهٔ فارسی *بلوهر و بوداسف* که از این جمله به دست آمده است (هنینگ، 104-89)، ظاهراً به مدتها بعد از نظم قدیم‌ترین شعر فارسی ــ یعنی به عهد رودکی ــ تعلق دارد. به هر حال، قدیم‌ترین نمونه‌های نثر موجود که به زبان فارسی تصنیف شده است، نیز جنبهٔ اسلامی دارد، خواه بازماندهٔ اجزائی از تفسیر منسوب به ابوعلی جبایی (د ۳۰۳ق) از ائمهٔ معتزله باشد، خواه اجزاء موجود اما دست‌کاری شدهٔ یک کتاب مفقود در باب مباحث کلامی، موسوم به *سواد اعظم* منسوب به ابوالقاسم حکیم سمرقندی (د ۳۴۲ق) که آن را به درخواست امیر نصر سامانی به عربی نوشت و بعد به فارسی درآورد.

مقدمهٔ قدیم *شاهنامه*، معروف به *شاهنامهٔ ابومنصوری* و آنچه در زمینهٔ *ترجمهٔ تفسیر طبری* به فارسی دری به وجود آمده است، نیز از حیث تاریخ در همین زمینه قرار دارد و مجموع آنها نشان می‌دهد که نثر فارسی هم مثل شعر فارسی قدیم‌ترین نمونه هایش اسلامی است. و این دعوی که ادبیات فارسی دری، در شعر و نثر خویش، به عنوان ادبیاتی اسلامی ظاهر شد و قبل از آن سابقهٔ قابل ملاحظه‌ای نداشت، قولی که محل تردید و اختلاف عاری از مکابره باشد، نیست. اینکه فارسی زبانان این قرون و چند قرن تالی خود در نشر زبان عربی هم به عنوان زبان اسلامی، مجاهده کردند و دست کم آثار علمی خود را به آن زبان منتشر ساختند، فرهنگ ایرانی را مقارن ظهور ادبیات فارسی دری، فرهنگی

اسلامی می‌سازد. این نکته هم که این آثار در اروپا از قرون وسطیٰ آثار عربی خوانده شده‌اند، اصل ایرانی مؤلفان آنها را پوشیده نمی‌دارد و آن را امری غیر قابل تردید نشان می‌دهد (نک: پیتسی، 422). با اینهمه، زبان عربی هم در تکوین و توسعهٔ زبان ادبی فارسی بی‌تأثیر نماند و این تأثیر البته نوعی تأثیر اسلامی بود. شمار واژگان عربی که همزمان با فتوح اسلامی و تا مدتها بعد، طی قرون نخستین اسلامی، در زبان فارسی وارد شد و مجال کاربرد گسترده یافت، از همین تأثیر ناشی می‌شد. در واقع اگر فتوح اسلامی به استقرار حکومت خلفا در مدتی طولانی در ایران نمی‌انجامید، البته این واژگان دخیل تا این اندازه فراوان، متنوع و ریشه دار در فارسی دری مجال ورود و بقا نمی‌یافت.

اینگونه واژه ها بعضی مربوط به دین تازه بود، مثل آیت، اذان، ایمان، ثواب، جُمعه، جهاد، حج، حرام، حلال، دعا، رکوع، سجود، سلام، صَلات، صوم، عذاب، عقاب، غزو، غیب، فاسق، قبله، قضا و قدر، قلم، کافر، لوح، محراب، مسجد، مسلم، مؤمن و نظایر آنها. برخی لغات اداری و مربوط به طرز حاکمیت و حکومت جدید بود، مثل امام، امر و نهی، امیر، بیت‌المال، تعزیر، ثغر، جبایت، جزیه، حاکم، حد، خراج، خطبه، خطیب، خلیفه، رعیت، زجر و حبس، سلطان، طاعت، طغیان، عاصی، عصیان، قتل، قهر، کاتب، محتسب، مصلیٰ، مولیٰ، والی، وزیر و مانند آنها. شماری هم الفاظ مترادف بود که به ضرورت احوال در پاره‌ای موارد از زبان عربی به جای واژگان فارسی، یا به همراه آنها در زبان فارسی وارد شد و تداول یافت و بعدها در محاورهٔ عام فارسی زبانان، یا در ادبیات فارسی هم برای خود جایی باز کرد و رایج شد.

به احتمال قوی تفاوت و تنوع گونه‌ها و گویشهای فارسی در اوایل قرون نخستین اسلامی به نحو بارزی در عرصهٔ رواج فارسی دری باقی بود (نک: رواقی، ۷-۲۴) و ضرورت اجتناب از سرگشتگی ناشی از ناهمگونی آنها از اسباب و انگیزه‌های عمده در دخول اینگونه مترادفات غیر لازم در زبان فارسی بوده است. از اینگونه بود الفاظ ایام حرب، حیات و موت، خیر و شر، سمع، سهل، صبح، صعب، صلح، قلیل و کثیر، لسان، یوم و امثال آنها که البته ورودشان در زبان فارسی از تأثیر لوازم حاکمیت اسلام بود و بعدها هم استعمال آنها به زبان و ادبیات فارسی وسعت و غنایی قابل ملاحظه بخشید (برای نمونه‌های بیشتر، نک: بهار، ۲۹۵/۱ به بعد، ۸۵/۲ به بعد، ۱۹۰ به بعد).

لغات علمی، کلامی و فلسفی هم در زبان فارسی دری هست که مأخوذ از *قرآن* و حدیث یا معادلهای قیاسی در مقابل اصطلاحات رایج در ترجمه های عربی آثار یونانی، هندی، آرامی، سریانی و پهلوی بود و از همان قرون نخستین در زبان علمی عربی شایع شده بود، مثل برهان، جسم، جوهر، جهت، حس، خاطر، صواب، خطا، مطلق و مقید، فرع و اصل، نفس، روح، عقل، حرکت، زمان، ظاهر و باطن، قوه، مقوله، قیاس، حجت و نظایر آنها که چون نخست در عربی رایج بود، از آن طریق وارد فارسی شد و این پدیده را هم می‌توان از تأثیر اسلام در زبان فارسی تلقی کرد. اما این نکته که زبان عربی در آن ایام زبان علمی عصر

بود، قابلیت زبان فارسی را برای تقریر معانی علمی نفی نکرد و کتابهایی علمی هم در همان ایام به زبان فارسی به وجود آمد که در مقابل واژگان عربی، الفاظ فارسی را اصطلاح کرد (نک: معین، ۶۳ به بعد). البته استعداد زبان فارسی و نیز زبانهای ایرانی میانه در بیان معانی علمی و دینی از مدتها قبل از اسلام در محیط فرهنگ عربی تجربه شده بود.

وجود شمار بسیاری از لغات فارسی و ایرانی در بین لغات غیر عربی دخیل در *قرآن کریم* (جفری، 44، جم) و شمار بیشتری از واژگان فارسی در شعر جاهلی عرب (آذرنوش، ۱۲۲ـ۱۴۴)، این نکته را در خاطر می‌نشاند که دخول بسیاری از لغات عربی را در فارسی دری نباید از یک نیاز ادبی فارغ از تأثیر اسلام به شمار آورد؛ عامل و انگیزهٔ عمدهٔ آن، سلطهٔ اسلام و ضرورت هماهنگی با زبان *قرآن* بود. تأثیر زبان عربی در ادبیات فارسی و زبان محاورهٔ آن محدود به ورود شماری واژهٔ عربی در زبان فارسی نماند. به علت زمینهٔ اسلامی فرهنگ ایران در آن عصر به تدریج مقدار قابل ملاحظه‌ای ترکیبات، تعبیرات و امثال و تلمیحات عربی هم در زبان فارسی رایج شد که بعضی از آنها ریشهٔ قرآنی داشت، یا از طریق احادیث و تفاسیر وارد فارسی شد و چندی بعد در ادبیات فارسی جزو سنتهای ادبی درآمد؛ از اینگونه بود ترکیباتِ آتش ابراهیم، آتش طور، آتش نمرود، پیراهن یوسف، پیر کنعان، حزن یعقوب، حسن یوسف، حکمت لقمان، دم عیسیٰ، صبر ایوب، طوفان نوح، طینت آدم، عصای موسیٰ، کشتی نوح، گناه آدم، لحن داوود و ملک سلیمان که در فارسی نظایر آنها کم نیست و بسیاری از آنها ریشهٔ قرآنی دارد. با این حال، ورود تدریجی واژگان و تعبیرات عربی در فارسی، هرچند نفوذ و دوام بقایای میراث باستانی ایران را در ادبیات فارسی از بین نبرد، به هر صورت در سیر تکامل زبان فارسی در جهت قبول هرچه بیشتر نفوذ اسلامی تأثیر قابل ملاحظه داشت. نه فقط فنون بلاغت عربی که خود غالباً مأخوذ از بلاغت قرآنی بود، تدریجاً در سبک بیان و تقریر معانی در زبان فارسی تأثیر گذاشت و سجع و موازنه و صنایع بدیعی رایج در نثر و نظم عربی، در نثر فارسی خاصه آنچه نثر فنی خوانده می‌شد، مورد تقلید واقع گشت، بلکه شعر فارسی هم از همان آغاز کار، شعر عربی رایج عصر را سرمشق ساخت، اوزان عروضی عربی را از آن نمونه اخذ کرد، بعضی از آن اوزان را کنار گذاشت و بعضی اوزان خاص را که در شعر عربی رایج نبود، مورد توجه قرار داد. در زمینهٔ قافیه هم شعر فارسی از همان قرون نخستین اسلامی تحت تأثیر شعر عربی واقع گشت و هرچند «ردیف» را خود بر اوصاف قافیه افزود، خود قافیه را از شعر عرب گرفت. در واقع وجود قافیه را در شعر پهلوی قبل از اسلام، آنگونه که بعضی از محققان (از جمله، بنونیست، 245 به بعد) خواسته‌اند در رسالهٔ پهلـوی *یادگار زریران* نشان دهنـد، نمی‌توان مسلم شمـرد. در متنهای پهلـوی دیگر مانند قطعهٔ *اندر متن شاه وهرام* وجود قافیه شاید ناشی از تقلیـد شعر عربـی باشد. قطعهٔ منظـوم *اندرز داناکان* هم در زبـان پهلوی ظاهـراً از همان مقـوله است. در قطعهٔ پهلوی درخت *آسوریک* هم قـافیه هست، امـا اهل تحقیـق در آن مورد هم ایـن احتمال را که از شعـر عربی اخذ شده باشد، بعید نشمرده‌اند. به علاوه، با آنکه فنون ادب، آنگونه که در عهد اول عباسی در بغداد شایع بود، عناصری هم از فرهنگ ایرانی قبل از اسلام داشت. تقلید شعر و نثر فارسی از نظم و نثر عربی در قرن ۳ق و پس از آن از الزام تأثیر اسلام بود. ارتباط دولتهای محلی ایران با دربار خلافت بغداد و ضرورت اجتناب از سوءتفاهم، مکاتبات رسمی را مدتها به همان صورت عربی رایج در سایر بلاد اسلامی درآورد. از این‌رو، تحت تأثیر شیوهٔ نثرنویسی عربی عصر استفاده از قالبهای بیانی عربی در نظم و نثر فارسی هم الزام شد و نثر فارسی به حکم این ضرورت از انواع و قالبهای عربی الگو گرفت. اخذ این قالبها در شعر و نثر فارسی در عین حال، هم نشان تفاهم با ادبیات رسمی عامهٔ مسلمانان و هم علامت تربیت اسلامی بود. از این رو، در نامه‌ها و توقیعات شیوهٔ دربار خلفا تقلید شد. در شعر، قالب قصیده و تغزل رایج نزد اعراب سرمشق شد. قالب قصیده، با آنکه در اصل یک میراث جاهلی عرب بود، در ایران به عنوان جزئی از سنت شعر اسلامی اخذ و تقلید شد. قالبهای دیگر مثل مسمط، غزل، قطعه و ترکیب بند تفننهای تازه‌ای بود که از قصیده اخذ شد و به قالبهای خاص شعر فارسی نوعی مزیت داد.

با اینهمه، نه تمام اوزان رایج در عروض عربی در فارسی شایع شد، نه در قالبهای شعری مأخوذ از عرب تمام اوصاف و حدود رایج در ادبیات عربی مورد تقلید واقع گشت. چنانکه قصیده و تغزل از حیث شمار ابیات در فارسی به آنچه در عربی متداول بود، محدود نماند و قالبهـای مثنوی که در فـارسی رایج شد، هـر چند شاید از تأثیـر ارجوزه‌های عربی خالی نبود، در ادبیات فارسی تنوع و اهمیت بسیار یافـت و در ادبیات عـربی هرگز چیزی همـانند آن به وجـود نیامد (فروزانفر، مباحثی...، ۳۳ـ ۳۵؛ قس: شبلی نعمانی، ۱۱۳/۴ـ۱۱۹، ترجمه، ۹۹/۴ـ۱۰۱). قالب رباعی و آنچه به عنوان دوبیتی به آن ملحق شده است، البته جزو قالبهای قدیم شعر عربی نیست، اما در باب منشأ آن هنوز اختلاف بسیار است (نک: باوزانی، 537-528)؛ اختراع آن را قدما به رودکی نسبت داده‌اند، اما تعلق آن به ادبیات عامیانه‌ای که اشکال دو بیتیهای منسوب به بابا طاهر صورتهای تحول یافتهٔ آن به‌نظر می‌آید، اختراع آن را به‌وسیلهٔ رودکی محل تردید می‌سازد (نک: شفیعی، ۴۶۷ به بعد).

گذشته از اخذ وزن، قافیه و قالبهای شعری از شعر عربی، از همان عهد سامانیان هم که شعر فارسی وارد دوران بلوغ خویش گشت، اغراض عمدهٔ رایج در شعر عربی ــ مثل مدح، هجا، فخر، رثا، شکر، عتاب، تشبیب، اعتذار، وصف و حکمت ــ را هم به ضرورت اقتضا دنبال کرد و بر آن جمله شعر رزمی را که در عربی نظیر نداشت، به وجود آورد و آن را وسیلهٔ بیان حماسهٔ ملی و حماسهٔ دینی قرار داد که خود غرض خاصی از اغراض شعر فارسی محسوب شد. با اینهمه، تقلید از ساختار شعر عربی و از فنون و اغراض آن، در شعر فارسی در واقع تقلید از شعر عربی نیست، بلکه سعی در هماهنگی با شعر رایج اسلامی

است. از همین روست که در بین قدیم‌ترین نمونه‌های شعر در زبان فارسی قصاید منسوب به محمد بن وصیف، بسام کُرد خارجی و محمد ابن مخلد سکزی (*تاریخ سیستان*، ۲۱۰-۲۱۲) شعر اسلامی محسوبند و با وجود الفاظ و تعبیراتی چون لوح، خط، لمن‌الملک، آدم و حوا، مکه، حرم و معجز پیغمبر مکی که در آنها هست، آن اشعار بیش از آنکه شعر فارسی باشند، در واقع شعر اسلامی به شمار می‌آیند.

در ادوار بعد هم مثل دوران پیدایش نخستین شعر و نثر فارسی، ادبیات ایرانی همچنان به موضوعهای مذهبی و دینی علاقه‌مند ماند؛ حتیٰ در جریانهای الحادی که نوعی طغیان بر ضد این گرایش بود، این دین گرایی در تمام قرون نخستین اسلامی و بعد از آن، ویژگی مهم ادبیات اسلامی ایران است. محققان تاریخ و ادبیات ایران هم آن را به عنوان واقعیت پذیرفته‌اند. با اینهمه، در توجیه و تعلیل آن برخی از پژوهندگان امثال آربری و ریپکا عقایدی اظهار کرده‌اند (ریپکا، 77) که غیر کافی و محتاج به تصحیح و تکمیل است. این نکته که بسیاری از مذاهب و فرقه‌های اسلامی و همچنین اکثر نهضتهای مذهبی قرون نخستین اسلام و بعد از آن از ایران برخاسته‌اند (نک: براون، I/204، حاشیه)، شاهدی بر واقعیت این ویژگی است.

در بین قدیم‌ترین نمونه‌های شعر فارسی که به علت انتساب به دربارهای عصر، محل مناسبی برای انعکاس احساس دینی نیست، نشانه‌های این گرایش مذهبی را می‌توان ردیابی کرد. رودکی در قصیده‌ای از دوران جوانی با لحنی تائبانه یاد می‌کند و دنیا را به رؤیا و افسانه همانند می‌نماید. در بعضی قطعات که از امثال شهید بلخی، ابوطیب مصعبی، خسروی سرخسی و کسایی مروزی در تذکره‌ها آمده است، مضمونهایی چون اعتقاد به‌تقدیر و سرنوشت، ضرورت تأمل در بی‌ثباتی‌عالم، اشتیاق‌به‌عالم‌دیگر وجود دارد (نک: زرین‌کوب، *سیری...*، ۲۱۴-۲۳۴) که البته انعکاس روح مذهب‌گرایی، و در عین حال تصویری از عقاید و افکار رایج در محیط اسلامی است.

ارتباط حکومتهای محلی ایران با دستگاه خلافت بغداد و پیدایش شاعران و نویسندگان ذولسانین که از لوازم دوام این ارتباط بود، موجب شد تا این گرایش دینی و اسلامی ادبیات فارسی مدتها تحت تأثیر ادبیات عربی باقی بماند. نه فقط در دربار سامانیان و آل بویه توجه به ادبیات عربی لازمهٔ این ارتباط با دستگاه خلافت بود، بلکه در عصر غزنوی هم دوام این جریان در ادبیات فارسی تأثیر گذاشت. کتاب *یتیمة‌الدهر* ثعالبی و تتمهٔ آن ــ *تتمة الیتیمة* ــ کثرت وجود علما و شاعران ذولسانین را در خراسان و عراق و ولایات جبال قابل ملاحظه می‌سازد و این نکته را که ادبیات فارسی در این ادوار با ادبیات عربی ارتباط مستمر داشته است، تأیید می‌کند.

تحول فرهنگ هم که موجب پیدایش جریانهای تازه در مسائل مربوط به عقایدبود ــ تصوف، حکمت، تفکر شعوبی و گرایشهای الحادی ــ نیز در تمام این ادوار در ادبیات فارسی تأثیر گذاشت و این تأثیر حتیٰ در مواردی که با عقاید رسمی و جاری هماهنگ نبود، اسلامی بود و به هر حال با واقعیتهای دنیای اسلامی ارتباط داشت.

در عهد سامانیان و غزنویان که ادبیات فارسی مخصوصاً شعر به اوج قابل ملاحظه‌ای رسید، شاعران و نویسندگان فارسی زبان شیوهٔ شاعران و نویسندگان تازی را تحسین یا تقلید می‌کردند و احیاناً خود را با آنها همانند، یا از آنها برتر می‌شمردند. رودکی در قصیدهٔ خمریهٔ نونیهٔ خویش که در *تاریخ سیستان* آمده است (ص ۳۱۷-۳۲۳)، خود را با جریر و ابوتمام طائی و حسان همتا می‌خواند (ص ۳۲۲)؛ عنصری ملک‌الشعرای دربار غزنوی گه‌گاه از طرز فکر و حتیٰ از مضمون امثال ابوتمام و متنبی تقلید می‌کرد (فروزانفر، *سخن...*، ۱۱۳)؛ منوچهری که به سبب آشنایی با اشعار عربی بر اقران تفاخر داشت، با تقلید مضامین آنها، گه‌گاه خود را با امثال اعشیٰ میمون و ابوالشیص اعرابی مقایسه می‌کرد (قصیده‌های ۲۸، ۴۶). این تحسین و اعجاب نسبت به شعر و شاعران عرب تا مدتها بعد، در عهد سلاجقه، همچنان در بین شاعران فارسی زبان باقی ماند؛ لامعی جرجانی، ناصر خسرو و امیر معزی هریک به نحوی با شاعران عرب اظهار منافست می‌کردند. معزی حتیٰ خود را از ابوالعلاء معری برتر می‌شمرد (زرین‌کوب، *با کاروان...*، ۴۱۴) و انوری شاعران عرب را بی‌همانند، و سرمشق واقعی شاعری می‌خواند (۲۶۳/۱). بعضی شاعران این عهد مثل مسعود سعد، عبدالواسع جبلی و رشید وطواط قسمتی از آثار خود را به زبان عربی نظم کردند و ملمعات و قصاید عربی تا زمان سعدی و جامی هم دوام داشت.

در نثر هم مثل شعر تأثیر نویسندگان عربی زبان ادامه پیدا کرد. در سلطانیات، اخوانیات، تذکره نویسی و انشاء مقامات، سبک بیان نویسندگان فارسی‌زبان صبغهٔ عربی پیدا کرد. استعمال سجع و بدیع همراه با استشهاد به امثال و اشعار عرب، نثر عهد سلجوقی را به صورت نثر فنی درآورد که به نحو بارزی عربیت در آن غلبه داشت. برخی از نویسندگان، مثل نصرالله منشی، سعدالدین وراوینی، ناصح ابن ظفر جرفادقانی و نیز احمد بن حامد کرمانی مؤلف *عقد العلیٰ* میزان بلاغت و بیان را در نمونه‌های نثر عربی جست و جو کردند و این همه از ادامه و استمرار تأثیر ادب عربی در فارسی حاکی بود که در حقیقت تأثیر اسلام یا تعهد هماهنگی با محیط فرهنگ اسلامی عصر بود. تأثیر حیات اسلامی در ادبیات فارسی ــ شعر و نثر ــ مخصوصاً از دوره‌ای چشمگیرتر و قاطع‌تر شد که نثر فنی و سبک عراقی مجالی به شاعران و نویسندگان عصر برای نشان دادن آشنایی با ادبیات اسلامی رایج در زبان عربی و هماهنگی با عقاید و مفاهیم فلسفی متداول در محیط اسلامی‌عصر راداد. ادبیات‌این‌دوره ــ عهدسلاجقه‌وخوارزمشاهیان ــ به نحو بارزی جریانهای فکری رایج در مدارس و خانقاهها را منعکس می‌کرد که هر دو آنها کانونهای فکری و احساسی فرهنگ اسلامی بودند. در این دوران، رایحهٔ تأملات دینی به نحو بارزتری در شعر فارسی انتشار یافت. این تأملات در شعر سنایی، خاقانی، نظامی و سعدی انعکاسی قوی‌تر پیدا کرد و آنچه شیوهٔ تحقیق خوانده شد، در شعر

فارسی به وجود آمد.

در این دوره رواج تصوف از یک سو و بنای مدارس از سوی دیگر، ادبیات ایران ــ خاصه شعر ــ را به نحو بارزتری در مسیر عقاید دینی انداخت: سنایی، اندیشهٔ بی‌ثباتی عمر، ضرورت مجاهده با نفس و اجتناب از مناهی شرعی و اخلاقی را در اشعار خویش مطرح کرد. خاقانی با لحن مؤثری احساس دینی را در مواعظ و زهدیات خویش منعکس کرد. نظامی با نظم *مخزن الاسرار* معارف و حقایق دینی را با بیان جالب و تازه‌ای تقریر و تفسیر نمود و در سایر مثنویاتش مضمونهایی مانند توحید باری، نعت رسول و وصف معراج را با لطف و طراوت خاصی به بیان آورد. جمال‌الدین اصفهانی وصف قیامت را بر وفق باورهای متشرعه در قصیده‌ای معروف به تقریر آورد و در پایان آن از اقوال فلاسفه تبری جست. ترکیب بند معروف او در نعت رسول(ص) به عنوان شاهکاری ادبی تلقی شد و شمس قیس رازی ناقد معروف عصر، آن را با شور و علاقه در *المعجم* نقل کرد. مواعظ و زهدیات سعدی از عمق و رسوخ احساس دینی نزد او و مخاطبانش حکایت دارد.

در این دوران که شعر و نثر فارسی به اوج کمال در شیوهٔ کلاسیک خویش رسید، حیات دینی هم وسعت و کمال قابل ملاحظه یافت. شمار مدارس فزونی گرفت و خانقاهها و رباطها در اکثر بلاد به وجود آمد. مجالس وعظ مجالی برای ظهور وعاظ بلندآوازه‌ای نظیر ابوالمظفر عبادی، بهاءالدین ولد بلخی و روزبهان بقلی فراهم آورد و مجالس تفسیر در مساجد و مجالس ذکر و سماع در خانقاهها احساسات دینی را در بین عامه تشدید کرد. فلسفه به شدت مورد نفرت و انکار واقع شد. در پی حمله‌هایی که غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* و رسالهٔ *المنقذ من الضلال* به اهل فلسفه کرد، افکار متشرعه و حتیٰ بعضی از خلفا بر ضد فلسفه برانگیخته شد. در حالی که هنوز اوایل این دوره نزد امثال انوری و خیام به فلسفه اظهار علاقه می‌شد، در اواخر آن دوره فلسفه به شدت مورد طعن و نفرت بود؛ خاقانی فلسفه را «اسطوره» و «وَحَلِ گمرهی» و مایهٔ لغزش خواند؛ نظامی و عطار و مولانا از آن اظهار نفرت و تبری کردند؛ متکلمان عصر مثل شهرستانی در رد فلسفه کتاب می‌نوشتند؛ خلیفه کتب فلسفی را نابود می‌کرد و شیخ‌الشیوخ بغداد شهاب‌الدین عمر سهروردی در تحذیر از اشتغال بدان کتاب می‌نوشت. در مقابل انحطاط و رکودی که دامنگیر فلسفه شد، تصوف رونق و رواج بیشتر یافت. در اکثر شهرها خانقاهها به وجود آمد. در مجالس شیوخ مراسم توبه اجرا شد (ابن بطوطه، ۱/ ۲۳۹). در شعر، شیوهٔ تحقیق که سنایی و خاقانی پیشروان عمدهٔ آن بودند، به وسیلهٔ امثال ظهیر فاریابی، جمال‌الدین اصفهانی و پسرش کمال اسماعیل دنبال شد و روح مذهبی در شعر عصر انعکاس قابل ملاحظه‌ای یافت و بعدها سعدی، امیر خسرو و جامی آن را به کمال تأثیربخشی رساندند.

مناقشات شیعه و سنی هم که با ظهور مناقب خوانان و فضایل خوانان در شهرهای عراق و خراسان قوت گرفت (نک: صفا، ۱۹۲/۲-۱۹۵)، احساسات دینی را تشدید کرد و در شعر و نثر عصر تأثیر گذاشت. در اوایل عهد صفویان، یا چندی قبل از آن مشاجرات شیعی و سنی به تألیف نوشته‌هایی از جانب هریک از فریقین در نقض و رد یا طعن و دق بر طرف دیگر نوشته شد (مثلاً نک: همو، ۱۶۶/۵ به بعد: فتوای نوح افندی مفتی عثمانی و جواب آن). در پس این مشاجرات محیط ادبی ایران به شدت مذهبی شد، علمای شیعه از عراق و بحرین و لبنان به ایران روی آوردند و تشیع که مذهب رسمی اعلام شد، ادبیات عصر را به شدت تحت تأثیر گرفت. برقراری مجالس روضه خوانی که در پس آن رسم تعزیه داری هم رواج یافت، نظم مراثی مربوط به شهدای کربلا را رواج فوق‌العاده بخشید و از بین همین آثار بود که ترکیب بند (دوازده بند) محتشم کاشانی شهرت و رواج فوق‌العاده پیدا کرد. نظم قصاید در مدح ائمه(ع) هم که مخصوصاً در اعیاد مذهبی یا در مراسم، در مجالس خوانده می‌شد، دست کم تا حدی قصیده‌سرایی را از ابتذال مدایح فرمانروایان بزرگ و کوچک عصر که مرسوم شعرا شده بود، بیرون آورد.

احساسات دینی که در تمام این عصر به شدت بر ادبیات تأثیر گذاشته بود، غیر از تشویق شعرا به نظم مراثی شهیدان کربلا، نظم حماسه‌های دینی و مذهبی را هم الزام کرد. این حماسه‌ها که به شیوهٔ فردوسی سروده می‌شد، شامل ذکر غزوات رسول اکرم (ص) و جنگهای امیر المؤمنین علی (ع) بود و غالباً شور و احساس دینی قوی داشت. از این جمله *خاوران نامهٔ* ابن حسام قهستانی (د ۸۷۵ق)، *شاهنامهٔ* حیرتی (د ۹۶۱ق)، *حملهٔ حیدری* باذل مشهدی (د ۱۱۲۳ق) معرف ذوق ادبی و احساس دینی عامه بود. در همین ایام یا چندی بعد رسم نمایشهای تعزیه متداول شد که ظاهراً در اصل از رسم بر خواندن کتاب *روضة الشهدا*، در مجالس برای عامه و از روی متن کتاب ــ به طریق مقابلهٔ صداها که پیشخوانها می‌خواندند ــ به وجود آمد. این تعزیه‌ها شامل نمایش وقایع کربلا بود که در ایام محرم اجرا می‌شد، اما گه‌گاه نمایش مصائب سایر ائمه و بعضی از انبیاء مذکور در *قرآن* را هم شامل می‌گردید که در اوقات دیگر و در مراسم مناسب به اجرا درمی‌آمد. در دورهٔ قاجار این رسم شیوع بیشتر یافت و آثار بسیار در این زمینه به وجود آمد که بیشتر از مقولهٔ ادبیات عامیانه محسوب می‌شد. با این حال، کثرت فوق‌العادهٔ نسخه‌های موجود این تعزیه‌ها (مثلاً نک: باوزانی و پالیارو، 435)، اهمیت نقش احساسات دینی را در ادبیات ــ خاصه ادبیات عامیانهٔ عصر ــ نشان می‌دهد. منشأ پیدایش این نمایش‌نامه‌ها معلوم نیست. احتمال آنکه با رسم گریستن مغان و کین سیاوش که در *تاریخ بخارا* از آن یاد شده است (نرشخی، ۳۳)، مربوط باشد، به علت قطع وسائط، در فاصلهٔ ماقبل اسلام تا عهد قاجار بسیار بعید به نظر می‌رسد. قدرت تأثیر آنها را کسانی که شاهد اجرای آنها بوده‌اند، غالباً قابل ملاحظه یافته‌اند (نک: براون، IV/186 به بعد). احساسات مذهبی در نوحه‌های سینه‌زنی و در مراثی شهیدان کربلا در عصر قاجار هم به اندازهٔ دوران صفوی و گاه بیش از آن همچنان دوام یافت. در این دوره، حتیٰ شاعرانی چون قاآنی و یغما که طرز زندگیشان

مورد تأیید متشرعان نبود، در آنچه در زمینهٔ مراثی ائمه(ع) به وجود آوردند، ترجمان احساسات واقعی و صادقانهٔ اهل عصر بودند و این احساسات در شعر شاعران اواخر عصر قاجار تا زمان حاضر همچنان بیش و کم دوام دارد.

آثار صوفیه در دو قرن اخیر هم، مثل ادوار گذشته همچنان تأثیر احساسات دینی را در ادبیات فارسی نشان می‌دهد. صورتهای گونه‌گون تأثیر و انعکاس فرهنگ مشترک اسلامی در ادبیات فارسی البته در قصه‌های عامیانه، در امثال و حکم مبنی بر حکایات و قصص انبیاء، در دقایق اقوال منقول از مشایخ صوفیه و در تأویل‌گرایی که در شماری از آثار ادبی گذشته و امروز انعکاس دارد، نیز قابل ملاحظه است. با این حال، از آنچه در باب وسعت و شمول این تأثیر و از اشتراک آن با ادبیات عربی در طی این مقال به بیان آمد، نباید تصور کرد که تأثیر ادبیات فارسی در همین حوزه محدود مانده است. واقع آن است که حتیٰ در همین محدوده هم ادبیات ایران قدرت ابداع و پایهٔ استقلال فکری خود را نشان داده، و از بعضی جهات بر ادبیات عربی برتریهایی احراز کرده است (نک: شبلی نعمانی، ۴/۹۹-۱۰۱). از سویی ادب عربی در مفهوم عام خود از عناصر فرهنگ قدیم ایران تأثیر پذیرفته است (نک: نالینو، VI/2-17، قس: ص ۱۷۲-۱۸۰؛ نیز نک: زرین‌کوب، از گذشته...، بخشهای ۱۰، ۱۲، نیز جم)؛ از سوی دیگر لغات عربی هم که به حکم ضرورت وارد فارسی شده، در کاربرد آنها، بعضی تصرفها صورت گرفته است (نک: صفا، ۱/ ۱۵۳). از خیلی قدیم حتیٰ در زمینهٔ شعر بی‌قافیه هم که خارج از تأثیر ادبیات عربی است، ادبیات فارسی تجربه‌های جالب کسب کرده است؛ از آن جمله کتابی مفقود به نام *یوبه‌نامه*، تألیف حکیم ابوالحسن خشویی نشانه‌هایی از این تجربه را در برداشته است (زرین‌کوب، *نقد...*، ۱/۲۴۶، ۲/۷۸۷).

ادبیات فارسی در زمینهٔ شعر تعلیمی هم آثاری به وجود آورده است که نظیر آن به ندرت در ادبیات عربی به چشم می‌خورد. در زمینهٔ غزل عاشقانه و عارفانه آثاری در ادبیات فارسی هست که در السنهٔ سایر اقوام اسلامی ــ از جمله ترکی و اردو ــ الگوی تقلید واقع شده است. شاهنامهٔ آن، مثنوی آن و قصه‌های بزمی آن در ادبیات اسلامی بی مانند است. این جمله، و آنچه به وسیلهٔ عطار، سنایی و مولانا جلال‌الدین در زمینهٔ عرفان تعلیمی به وجود آمده است، در ادبیات عربی همانند ندارد. ویژگیهای این ادبیات، خاصه در آنچه خارج از حوزهٔ فرهنگ مشترک به وجود آمده است، تنوع و کثرت قابل ملاحظه دارد که در جای خود باید بررسی و ارزیابی شود.

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ابن بطوطه، محمد، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۴۸ش؛ انوری، علی، *دیوان*، به‌کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک‌شناسی*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ *تاریخ سیستان*، به‌کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ *درخت آسوریک*، ترجمه و به کوشش ماهیار نوابی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ رواقی، محمد، مقدمه بر *قرآن قدس*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *از گذشتهٔ ادبی ایران*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، *با کاروان حله*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، «سرود اهل بخارا»، *یغما*، تهران، ۱۳۳۷ش، س ۱۱، شم ۷؛ همو، *سیری در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *نقد ادبی*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ شبلی نعمانی، *شعر العجم*، اسلام‌آباد، ۱۳۴۱ق؛ همو، همان، ترجمهٔ محمدفخر داعی، تهران، ۱۳۱۴ش؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، *موسیقی شعر*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ صادقی، علی‌اشرف، «نخستین شاعر فارسی‌سرای و آغاز شعر عروضی فارسی»، *معارف*، تهران، ۱۳۶۳ش، دورهٔ اول، شم ۲؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *سخن و سخنوران*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، *مباحثی از تاریخ ادبیات ایران*، به‌کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ قزوینی، محمد، *بیست مقاله*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ معین، محمد، «وضع لغات»، مقدمهٔ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ منوچهری، *دیوان*، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نالینو، ک. آ.، «لفظ ادب...»، ترجمهٔ مظفر بختیار، *نشریهٔ ایران‌شناسی*، تهران، ۱۳۴۶ش، شم ۱؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمد نصر قباوی، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Bausani, A., *Persia religiosa*, Milan, 1959; id and A. Pagliaro, *Storia della letteratura persiana*, Milan, 1960; Benveniste , E., «Le mémorial de Zarēr», JA,1932, vol. CCXX;Browne, E.G., *A Literary History of Persia* , Cambridge , vol. I, 1951 , vol. IV, 1930; Henning , W. B. , «Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdaki», *A Locust's Leg*, London, 1962; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938; Lazard, G., *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris,1963;Nallino,C.A.,*Raccolta di scritti editi e inediti*, Rome, 1948; Pizzi, I., *Storia della poesia persiana*, Torino, 1894, vols. I-II; Rypka, J., *History of Iranian Literature*, Dordrecht, 1968.

عبدالحسین زرین کوب

تأثیر اسلام در ادبیات ترکی: ادبیات ترکی به‌عنوان اصطلاحی گسترده و در برگیرندهٔ طیف متنوعی از حوزه‌های ادبی، از قدیم‌ترین دوره‌های تاریخی خود گرایشی چشمگیر به پردازش عناصر دینی به طور عام داشته است. در ادبیات محدود برجای مانده از ترکی باستان ــ که زبان آثار ارخون - ینی‌سئی است ــ گرایش دینی در چارچوب آیین شمنیِ تَنگری آشکارا به چشم می‌خورد (مثلاً نک: مالوف، 66؛ رجبوف، 36). بخش مهمی از آثار ادبی کهن ترکی از خاور آسیای مرکزی است و نوشته‌هایی از پیروان دو دین بزرگ منطقه، یعنی مانوی و بودایی را در بردارد. این طیف از ادبیات که در موارد بسیار قالب شعری دارد و از پردازشی هنری برخوردار است، در سطحی وسیع در بردارندهٔ مفاهیم و تعالیم دینی است (برای مجموعه‌ای از این اشعار، نک: بانگ، 2 به بعد؛ آرات، 5 به بعد).

آشنایی ترکان با دین اسلام در طول ۴ سدهٔ نخست هجری به تدریج صورت پذیرفته، و اسلام همواره از باختر به سمت خاور، در میان ترکان در حال پیش‌روی صلح‌آمیز بوده است. در این میان به عنوان عاملی تسریع کننده باید به مهاجرت قبایل گوناگونی که با نام عمومی ترک شناخته می‌شدند، به مناطق مسلمان‌نشین ماوراء النهر و خوارزم اشاره کرد که با اسلام آوردن آنان همراه بوده است.

بی‌تردید با پذیرفته شدن دین اسلام از سوی ترکان، راه برای نفوذ مفاهیم دینی اسلامی به فرهنگ اقوام ترکی گشوده شده است؛ چنانکه روایاتی مربوط به سدهٔ ۴ق/۱۰م (یا پیش‌تر)، حکایت از آن دارند که ترکان، پیامبر اسلام (ص) را با لقب «سافجی» (اشتقاق از ریشهٔ ساف به معنی خبر و پیام، نک: ابن‌شهرآشوب، ۱/۱۵۲: با تصحیف به صانجی

در نسخهٔ چاپی؛ نیز نک: بلاساغونی، 1؛ کاشغری، ۳۲۵/۳)، و امام علی(ع) را با لقب «بشیر» (اشتقاق پیشنهادی: صورتی از واژهٔ «باتیر» به معنی پهلوان) می‌شناخته‌اند (نک: ابن‌بابویه، ۵۹).

با اینکه آفرینشهای ادبی در محیطهای شمنی، مانوی و بودایی سابقه داشت، اما در میان ترکان مسلمان تا سدهٔ ۴ق هنوز پردازش ادبی به زبان بومی جدی تلقی نمی‌شد و این پدیده، با وضعی مشابه در میان دیگر ملل مسلمان چون ایرانیان نیز دیده شده است. تشکیل حکومت قراخانی در منطقهٔ کاشغر ـ بلاساغون در سدهٔ ۴ق، به عنوان نخستین خاقانات اسلامی در منطقه، زمینه‌ای مساعد را برای شکل‌گیری ادبیات ترکی ـ اسلامی فراهم آورد که نقطهٔ آغاز جدی آن پدید آمدن منظومهٔ *قوتادغو بیلیگ* (پایان تألیف در ۴۶۲ق) بود.

اگرچه در منابع غالباً بلاساغونی، سرایندهٔ این اثر را به عنوان پایه‌گذار ادب اسلامی ـ ترکی بازشناخته‌اند، اما این بدان معنا نیست که اشعاری از ادیبان مسلمان پیش از او بر جای نمانده باشد. مطالعه دربارهٔ کهن‌ترین اشعار اسلامی بر جای مانده از قلمرو قراخانی، موضوعی است که توجه رشید رحمتی آرات را به خود جلب کرده، و او را بر آن داشته است تا به گردآوری نمونه‌هایی از این اشعار دست یازد (نک: ص 245 به بعد؛ برای نمونه‌هایی دیگر، مثلاً نوشته‌هایی بر سفال یافته شده در سارایچیک، نک: جعفر اُغلی، 273). در نمونه‌ای که وی از ضمایم مجموعهٔ متون تورفانی برلین (شم TID 155) ارائه کرده، سطری چند از یک روایت ترکی داستان نمرود ثبت شده است (نک: آرات، 245). متون اسلامیی که آرات گرد آورده است، از مضامینی متنوع چون مرثیه، وصف دوستی و جدایی برخوردارند. از دیگر مضامین این اشعار که از سویی با تعالیم اسلامی همخوانی دارد و از دیگر سو در راستای فرهنگ سنتی در ادبیات ترکی است، ستایش دانش یا «بیلیگ» و هنر یا «اُردَم» است (مثلاً نک: ص 259,262) و در کنار این مشترکات، برخی باورهای برگرفته از فرهنگ اسلامی، از جمله اندیشهٔ اسلامی دربارهٔ رابطهٔ انسان و خداوند، بازتابی محدود یافته است (همانجا).

به اشعار یاد شده باید ابیاتی را افزود که کاشغری در *دیوان لغات الترک* به عنوان شاهد نقل کرده است. کتاب کاشغری اگرچه چند سالی پس از *قوتادغو بیلیگ* نگاشته شده، اما اشعار ثبت شده در آن متعلق به دوره‌ای متقدم است و برخی از آنها در محیط غیر اسلامی و برخی در محیط اسلامی سروده شده‌اند. در بخشی از این ابیات، بازتاب جنگهای ترکانِ مسلمان با ترکانِ هنوز مسلمان ناشدهٔ اویغور به چشم می‌خورد که صورت جهاد دینی به خود گرفته است (نک: ۳۹/۱، ۲۸۸، ۳۶۲). در برخی از ابیات، این تفکر اسلامی که آسمان از آفریده‌های الله است، بازتاب یافته (۲۷۷/۱)، و به کارگیری تعبیرِ «اُذی» برای خداوند (۱۹۲/۲)، چنین می‌نماید که برگردانی ترکی از تعبیر اسلامیِ «ربّ» بوده باشد. تأثیر پذیریهای صریح‌تر از قرآن کریم و تعالیم اسلامی در این ابیات دیده نمی‌شود و در این باره تنها به مواردی می‌توان اشاره کرد که اقتباس، یا توارد آنها محتمل است. به عنوان نمونه، بیتی اخلاقی که انسان را به شادمان نشدن از کثرت مال و دارایی فرامی‌خواند (۱۲۰/۲)، با مضمون آیهٔ «... وَلا تَفْرَحوا بِما آتاکُم...» (حدید/۵۷/۲۳) نزدیکی بسیار دارد.

گفتنی است که عصر قراخانی، پایانی بر ادبیات پیش از اسلام ترکی نبوده، و همزمان با شکل‌گیری ادبیات اسلامی، برخی از آثار ادبی نفیس پیشین چون *اغوزنامه*، همواره مورد توجه بوده، و کمتر تأثیری از فرهنگ اسلامی پذیرفته است. *اغوزنامه* یکی از متون کهن ترکی است که تاریخ قدیم‌ترین پردازش آن به عصر پیش از اسلام بازمی‌گردد و تأثیراتی از آن در *قوتادغو بیلیگ* نیز دیده می‌شود (برای تحلیل، نک: جعفر اغلی، 269)، اما در دورهٔ اسلامی نیز تحریرهایی از آن فراهم آمده است. در بررسی گذرا بر پایهٔ نسخهٔ کهن اویغوری از متن، باید گفت که وجود برخی عناصر زبانی فارسی- عربی در این متن چون واژه‌های دوست، دشمن، بدن (ص 43 ,23، جم)، و نیز آشنایی مبهم و تاریک سراینده با سرزمینهای شام و مصر (ص 55-54) نشان از الفتی محدود میان سراینده با فرهنگ اسلامی دارد، اما فرهنگ *اغوزنامه* هنوز از فرهنگ اسلامی فاصلهٔ بسیار دارد. محور دینی در این متن هنوز آیین کهن ترکی است و «کوک تنگری» به عنوان پروردگار شناخته شده است (مثلا نک: ص 28). برخی عناصر ادبی در پرداخت داستان، چون جایگاه ویژهٔ درخت و آسمان، ارزش نهادن به «کوک بوری» (گرگ خاکستری) به عنوان راهنما و هدایتگر، و نیز دو همسر ماوراییِ اغوزخان (ص 32-28، جم)، همگی عناصری وابسته به پیش از اسلامند که نشان آنها را می‌توان در آیین شمنی و فرهنگ باستانی ترکان جست‌وجو کرد (برای تحلیل، نک: شچرباک، «تعلیقات...[1]»، 90-89).

در بازگشت به ادبیات اسلامی و نماد آن *قوتادغو بیلیگ* اثر یوسف بلاساغونی که یک مجموعهٔ شعر اخلاقی و نماد نخستین اثر بزرگ ادبی در محیط اسلامی است، باید گفت که این اثر نیز از نظر ساختار فرهنگی، ادامهٔ فرهنگ «بیلیگ» و «اردم» در دورهٔ پیش از اسلام است. سرایندهٔ این دیوان، اگرچه خود مسلمانی معتقد است و مقدمهٔ خود را با حمدِ «تنگری» (تعبیری از الله) و ستایش پیامبر اسلام (ص) پرداخته است، اما گذشته از مقدمه، در متن کتاب، در ژرفنای گفتارهای اخلاقی تأثیر عمیقی از فرهنگ اسلامی باز نتابانده است؛ حتیٰ در پردازش شخصیتها، «تونغا (تنکا) آلپ آر»، به عنوان شخصیتی فرزانه و نماد فضایل اخلاقی، بنا به سنت پیشین در فرهنگ ترکی آسیای مرکزی (نک: کاشغری، ۴۴/۱، ۹۴)، نقش برجستهٔ خود را در اشعار و آموزشهای اخلاقی بلاساغونی حفظ کرده است (مثلاً نک: ص 43).

زمینهٔ اصلی پرداخت داستانی در *قوتادغو بیلیگ*، زنجیره‌ای از مجادلات میان دو شخصیت نمادین اوگدولمیش و اوذغورمیش است

1. notes...

که نمایشگر ستیز میان اندیشهٔ حضور فعال در زندگانی دنیوی یا دینِ دنیادار، و اندیشهٔ عزلت‌ستایی و بازنهادن دنیا یا دینِ دنیاگریز است. اگرچه زمینهٔ ستیز میان این دو اندیشه، در نظام دینی منطقه پیش از اسلام نیز وجود داشته است، اما *قوتادقو بیلیگ* را می‌توان کوششی در جهت مقایسه و ارزش‌گذاری این دو اندیشه، در محیط تازه مسلمان خاقانات قراخانی به شمار آورد.

نخستین نمود تأثیرپذیری ادب ترکی از اسلام و فرهنگ ملل اسلامی، نباید تنها در نفوذ مستقیم مفاهیم دینی پی‌جویی شود، بلکه یکی از ویژگیهای ادب ترکی اسلامی در مرحلهٔ آغازین خود، در قیاس با ادبیات ترکان غیر مسلمان، قالبهای شعری آن است. چنانکه تأثیر قافیه و عروض عربی ـ فارسی به روشنی در اشعار بلاساغونی و نیز برخی اشعار منقول در *دیوان* کاشغری به چشم می‌خورد، در حالی که در اشعار آن گروه از ترکان که کمتر از فرهنگ اسلامی تأثیر پذیرفته‌اند، شیوهٔ کهن «جناس حروف آغازین[1]» (معلیٰ) ادامه یافته است. در نگرشی نسبی و عمومی، باید گفت که شعر ترکی در نواحی آسیای مرکزی، آناتولی، قفقاز و حوزهٔ ولگا در ابعاد گوناگون از ادبیات اسلامی فارسی‌ـ عربی تأثیر فراوان پذیرفته، و در آلتای و سیبری جنوبی و شرقی ــ که از فرهنگ اسلامی دور، و بیشتر با فرهنگ بومی اقوام آلتایی مرتبط بوده ــ حتیٰ در شکل و قالب، سبک باستانی خود را حفظ کرده است (دورفر، 862 به بعد؛ کوپریلی، 252؛ کونونف، 99؛ احمدوف، 80).

دیگر شاعر پرورش یافته در محیط اسلامی ترکستان، ادیب احمد یوکنکی در اواخر سدهٔ ۵ق/۱۱م و اوایل سدهٔ ۶ق/۱۲م است که ادبیات دینیِ غیر صوفیانه در شعر او به اوج خود رسیده است. ادیب احمد در اشعار خود که زمینه‌ای اخلاقی دارد، در سطحی گسترده از *قرآن* کریم و احادیث نبوی الهام گرفته است. مباحث آغازین او در *هبة الحقائق* به شیوهٔ معمول در خطبهٔ آثار اسلامی، مشتمل بر حمد خداوند و ستایش رسول اکرم (ص) است؛ اما آنچه این مقدمه را خصوصیت می‌بخشد، پردازشی به زبان ساده از آموزشهای اعتقادی اسلام چون توحید و معاد است. پرداختی شعری از این نکته که جمادات و جانوران و همگی موجودات دلیلی بر یگانگی خداوندند (ص۱۰۱) و سخن از آسانی احیای مردگان برای خداوند (ص ۱۰۳)، در واقع تضمین آیات مربوط به سیر در آفاق و آیهٔ «یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ ...» (یونس/۱۰/۳۱) بوده است.

فرهنگ سنتی «بیلیگ» در *هبة الحقائق* نیز ریشه دوانده، و در ابیات ادیب احمد در مقایسهٔ میان «دانشور» و «بی‌دانش» بازتابی روشن یافته است (نک: ص۱۰۸ـ۱۱۳). شاعر که «بیلیگ» را تنها راه سعادت می‌شمارد (ص۱۰۹)، در ستایش آن، و نیز برای پیوند دادن این اندیشه با فرهنگ اسلامی به حدیثی از پیامبر اسلام (ص) با این مضمون تمسک جسته است که دانش را نزد هر که باشد، باید جست (ص ۱۱۰؛ برای حدیث، نک: سیوطی، ۹۸/۲). در گسترش مباحث، وی به سبک آثار اخلاقی اسلامی، به زبان شعر پرداخته، و جا به جا، آیات قرآنی و احادیث نبوی را شاهد آورده است (مثلاً ص ۱۱۹، ۱۳۰، ۱۳۳).

در سده‌های ۵ و ۶ق، همزمان با استیلای واقعی قراخانیان در حوزه‌های سیر دریا و آمو، در باخترِ ترکستان نیز ادب ترکی اسلامی پای گرفت و شاخص آن، *دیوان حکمت* خواجه احمد یسوی است. احمد یسوی عالمی تصوف‌گرا بود که تحصیلات خود را در بخارا گذرانده، و در آنجا با علوم اسلامی آشنایی کافی یافته بود. او پس از بازگشت به موطن خود در منطقهٔ سیرام و یستی در نواحی سیردریا، به تبلیغ دین اسلام در میان ترکان آن نواحی به زبان بومی پرداخت؛ اشعار احمد یسوی نه تنها از نظر ساختار زبانی، از گویشی نسبتاً ساده و بی‌تکلف برخوردار است، بلکه از نظر فرهنگی نیز بیشتر اشعار او عاری از اندیشه‌های پیچیدهٔ متداول در محیطهای تعلیم و تعلم در ماوراء النهر و دیگر مراکز اسلامی است. مخاطبان احمد یسوی مردمانی بودند که از فرهنگ اسلامی شناختی ژرف نداشتند و مشتاقانه خواهان شنیدن سخنانی قابل فهم از کلیات دین اسلام بودند. وجود همین ویژگی در *دیوان حکمت* اوست که سراینده را به عنوان «پیرِ ترکستان» در منطقه شناسانده است. مردم آن نواحی احمد یسوی را به عنوان آموزگار تعالیم اسلام، و متحد کنندهٔ خود بر گرد باوری واحد پذیرفته‌اند.

در تحلیلی عمومی می‌توان *دیوان حکمت* را پلی واسطه میان فرهنگ «بیلیگ» در ادبیات قراخانی و فرهنگ «تصوف» در ادبیات مشترک اسلامی به شمار آورد و تأثیر همین ویژگی دوگانه را نیز در توفیق این مجموعه ــ هم در محیط قدیم‌الاسلام ماوراءالنهر و هم در محیط جدید الاسلام دشت ــ نباید نادیده انگاشت. احمد یسوی خود در سررشتهٔ سخن در *دیوان*، سروده‌هایش را «حکمت» خوانده (ص 129) و بیان حکمت را برای خود امری مقرر از جانب خداوند می‌انگاشته است (نک: ص 141، 136). وی در اثنای *دیوان* نیز بارها بر ارزش حکمت تکیه کرده، و برآن است که هرکس حکمت را بشنود و متأثر نگردد، ایمان را به دل او راه نیست (نک: ص 138). وی بدین ترتیب، «بیلیگ» باستانی ترک را با «حکمتِ» اسلامی پیوند داده، و زمینه‌ای مساعد برای توفیق ادبی خود فراهم کرده است.

تضمین آیات قرآنی و احادیث نبوی در شعر احمد یسوی مکرر دیده می‌شود (مثلاً ص 169، 131، جم‌). اصولاً سروده‌های وی از مضامینی مذهبی برخوردارند و موضوعات گوناگون دینی از تفسیر باورها و تبیین فرمانها در گفتار او دیده می‌شود. در این میان موضوعاتی چون توحید، عظمت عالم، معاد و ذکر اهوال قیامت، یادآوری گناهان و شتاب به توبه با تأکید بیشتری به چشم می‌خورد. کاربرد مکرر تعابیر فارسی ـ عربی چون دفترِ صانع و روزِ محشر (ص 129) نشان از نقش مؤثر ادبیات فارسی در انتقال این مفاهیم به شعر احمد یسوی دارد. در اندیشهٔ او برخی مفاهیم دینی با چهره‌ای ویژه و قابل توجه به چشم می‌خورند؛ چنانکه مثلاً تعبیر «امتِ مصطفیٰ (ص)» در تلقی وی از مفهومی والا

1. alliteration

برخوردار بوده، تنها بر کسانی برازنده است که با کردار خود، شایستگی این عنوان را یافته باشند (مثلاً نک: ص 159 ,136 ,129).

نگرشی صوفیانه بر سراسر *دیوان* حکمت حکم‌فرماست و تعبیرات خاص طریقت، چون پیرمغان (ص 136 ,130) و چهل تن (ص 134، جم) در جای‌جای آن دیده می‌شود. سخن گفتن از مقام «فناء فی الله» (ص132,165)، سخن از بر دار رفتن حلاج (ص144) و ندای «اناالحق» او (ص 153) و تکرار سخن دربارهٔ روز الست و پاسخ «قالوا بلیٰ» (ص 151, 190, 227) از ویژگیهایی است که شعر احمد یسوی را با اشعار صوفیانه در محیط فارسی زبان پیوسته می‌سازد. اما باید توجه داشت که احمد یسوی در شعر خود تصوفی آشتی با شریعت را عرضه کرده، و حرمت نهادن بر آمران به معروف و ناهیان از منکر را مؤکد ساخته است (ص 136). از نظر آفرینش ادبی، قطعه‌هایی چون مناظرهٔ بهشت و دوزخ (ص 206) و تا حدودی تصویر سؤال و جواب قبر (ص 184) جلوه‌ای از تربیت دینی در شعر احمد یسوی است.

ادبیات صوفیانهٔ احمد یسوی در «حاکم آتا» اثر سلیمان باقرخانی (د ۵۸۲ق)، از مریدان وی ادامه می‌یابد. اثر دیگر باقرخانی با عنوان «آخر الزمان» نمونه‌ای دیگر از ادبیات دینی است (برای تحلیل، نک: قونیراتبایف، 100-99) که موضوع اصلی آن، یعنی محقق بودن وقوع آخر الزمان و فزونی گرفتن تباهی، پیش از آن در اشعار احمد یسوی ریشه داشته (قس: ص174)، و با بسطی افزون پردازش شده است (نک: چ قازان، به‌کوشش مالوف، ۱۸۹۷م).

ادبیات اغوزی: بر پایهٔ تحلیل بوروکف که برخی دیگر از ترک‌شناسان نیز از آن استقبال کرده‌اند، در آسیای مرکزی و باختر آن، به موازات ادبیات قراخانی یک حوزهٔ ادبی اغوزی وجود داشته که در محیط اسلامی رشد یافته بوده است (نک: نجیب، 89-87). اگرچه این حوزهٔ ادبی در شکل‌گیری ادبیات جغتایی تأثیری جدی نهاده است (نک: همانجا)، اما چهرهٔ اصلی و ملموس ادبیات اغوزی از سدهٔ ۶ق، در آثار ادیبانی از آناتولی، آذربایجان، خراسان و حتیٰ نواحی داخلی ایران دیده می‌شود که در سبک خود، بسیار از ادب فارسی و ادبیات مشترک اسلامی تأثیر گرفته‌اند. از نمونه‌های آثار این ترکی‌سرایان باختر در سدهٔ ۷ق/۱۳م، می‌توان پاره‌ای از اشعار و ملمعات جلال‌الدین مولوی و مجموعهٔ شعری نزدیک به ۴۰۰ بیت از بهاءالدین سلطان‌ولد (د ۷۱۲ق) را یاد کرد که نگرشی عارفانه به اسلام، به همان سبک آشنا در سروده‌های فارسی ایشان را در بر دارد (نیز نک: بیورکمان، 408-406؛ زینالف، 82).

نمونه‌ای کمتر متأثر از ادب فارسی در همین دوره، *چرخ‌نامهٔ* احمد فقیه (د ۶۱۸ق) است که آن را دست‌کم در مفاهیم، می‌توان ادامهٔ سبک قراخانی به شمار آورد. *چرخ‌نامه* اثری اخلاقی است و اگرچه مؤلف فقیهِ آن، از تعالیم صوفیان و عارفان آگاهی داشته، و با تعابیر رایج در اشعار این جماعت، چون چرخ ظالم (بیت ۴۸) و جام شراب (بیت ۵۳) آشنا بوده، اما به طور کلی، زبان وی در این اثر، زبانی شریعت‌گرا و نزدیک به زبان شاعران قراخانی بوده است (دربارهٔ او، نک: بیورکمان، زینالف، همانجاها). تعالیم اسلامی چون دعوت به توبه از گناهان، به سان نخستین نصیحتِ شاعر (بیت ۹) و پرهیز از غرق شدن در امور دنیا در سراسر اثر، نهی از غفلت و فراخواندن مردمان به عمل (بیتهای ۱۳-۱۴)، و یادآوری اهوال قیامت و به تصویر کشیدن وقایع هولناک پیش از برپایی آن (بیت ۳۰)، دعوت به پیروی از سنت رسول‌الله (ص) (بیت ۴۳) و به یاد آوردن برادری ایمانی میان مسلمانان (بیتهای ۲-۳) بر این کتاب سایه افکنده است. افزون بر آن، در *چرخ‌نامه*، در مواردی تضمین مفهومیِ آیات قرآنی و احادیث نبوی نیز دیده می‌شود؛ مثلاً آیهٔ «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدونِ» (ذاریات/۵۱/۵۶) با این برداشت تضمین گردیده که هدف و غایت از آمدن به جهان و آفریده شدن مخلوقات، عبادت است (بیت ۵) و این اندیشه با تفکری دیگر بر گرفته از احادیث قرین می‌گردد که آفرینش عالم برای وجود پیامبر (ص) بوده است (بیت ۷۹؛ برای نمونه‌هایی دیگر از تضمین آیات و احادیث، نک: بیتهای ۳۲، ۶۵).

قصهٔ یوسف و زلیخا، سروده‌ای در قالب مثنوی از شاعری علی نام مربوط به سال ۶۳۰ق/۱۲۳۳م است (نک: همانجاها). اگرچه زمینهٔ اصلی آن، داستان قرآنی ـ روایی حضرت یوسف (ع) بوده است، هم از نظر سبک و هم از نظر وزن شعری با *دیوان* حکمت احمد یسوی قرابت دارد، تا آنجا که برتلس (هم) آن را ادامهٔ ادبیات احمد یسوی شمرده است (نک: بایلیف، 5؛ بوراتاف، 102). اما حسن اغلی (پورحسن) اسفراینی، از شعرای ترکی زبان خراسان در سدهٔ ۷ق ــ که دولتشاه سمرقندی او را شاعری عارف و موحد شمرده (ص ۲۲۱) ــ در غزلهای خود بیشتر به غزل‌سرایان فارسی گوی نزدیک بوده است و بازتاب تعالیم اسلامی در شعر او را نیز باید با همین معیار ارزیابی کرد (نیز نک: زینالف، 83؛ دورفر و هشه، 10).

پیوند داستانهای ملی اغوزان با عناصر و مفاهیم اسلامی نیز چهره‌ای دیگر از تأثیر عناصر اسلامی در ادبیات اغوزی است که همزمان با شکل‌گیریِ سلطنت عثمانی رخ نموده است. برجسته‌ترین نمونه از این دست، داستان کهن دده قورقوت است که پرداخت شخصیتهای آن بسیار کهن بوده، و گاه به طور مشخص، به سدهٔ ۵ق بازگردانده شده است (نک: سومر، 387). محققان در تعیین تاریخ پردازش تحریر موجود از داستانِ دده قورقوت، بیشتر به نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ق توجه دارند (نک: بیورکمان، 405؛ ارگین، 3-1؛ سومر، 379-378) و تنها برخی چون فاروق سومر در نظر اخیر خود به نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۰ق گرایش یافته‌اند (نک: همانجا). کوششی که در مقدمهٔ کتاب برای پیوند دادن سلطنت آلِ عثمان به خانیِ اسطوره‌ای اغوز به عمل آمده است، بیشتر این احتمال را پذیرفتنی می‌نماید که متن حاضر دده قورقوت متعلق به روزگاری است که سلسلهٔ عثمانی در آسیای صغیر تنها به عنوان سلطنت و نه خلافت شناخته می‌شده است (سالهای ۷۲۶-۹۲۲ق/ ۱۳۲۶-۱۵۱۶م). بر پایهٔ عبارات صریح ابن دواداری (د پس از

۷۳۶ق)، تحریری از مجموعهٔ دده قورقوت، در زمان او میان اغوزان رواج داشته است (نک: همانجا).

قورقوت، شخصیت اصلیِ داستان که به عنوان حکیمی صاحب تدبیر و آموزگاری خداشناس معرفی شده است، در نگرش تحلیلی، از یک سو نمایشگر شخصیت حکیمی باستانی در فرهنگ حکمت کهن ترکی است و از سوی دیگر به سان پیامبری الٰهی در مفهوم اسلامی آن جلوه کرده است. تصویر شخصیت قورقوت به سان حکیمی صاحبِ «بیلیگ» (بیلجی) و ستایندهٔ «اردم» (ص ۲، ۱۰، ۱۱)، به ویژه آنگاه که به عنوان مشاور اغوزخان معرفی می‌گردد (ص ۲)، در پاره‌ای عناصر با شخصیت حکیمان داستانی دیگر، چون بارماکلوغ جوسون (نک: *اغوزنامه*، 52) نزدیک می‌گردد و لقب «دده» (پدر) (نک: ارگین، همانجا) برای قورقوت، تأکیدی دیگر بر آن است که وی برای شنوندگانِ داستان، به یاد آورندهٔ حکیمان دیرینه بوده است. اما در همان مقدمه، با تأثیری آشکار از فرهنگ اسلامی در بارهٔ نبوت، و الهام گرفتن از این آموزش اسلامی که پیش از رسول اکرم (ص)، برخی اقوام را پیامبرانی بوده است (قس: ابراهیم/۱۴/۴)، بدون تصریحی بر نبوت او، گونه‌ای پیامبری برای وی تصویر شده است. در آغاز داستان، سخن از آن است که قورقوت در زمان رسول اکرم (ص) [در آستانهٔ بعثت حضرت] می‌زیست؛ مردمان را از «غیب» خبر می‌داد و خداوند تعالیٰ حقایقی را به او الهام می‌کرد (ص ۲).

در میان تعالیم منتسب به قورقوت، تأکید بر ذکر خداوند پیش از هر کار، باور داشتن بر اینکه بدون عطای قادر متعال کسی ثروتی نمی‌یابد و اینکه اگر امری از ازل نوشته نشده باشد، قضا بر کسی فرود نمی‌آید (همانجا)، همگی تعالیمی آشنا در محیط اسلامیند. در داستان، پیوند مستقیم قورقوت با دین اسلام زمانی برقرار می‌گردد که وی از فرارسیدن «آخر الزمان» خبر داده (همانجا)، ضمن بشارت به ظهور پیامبر اسلام (ص)، از پاره‌ای رخدادهای پس از آن حضرت نیز سخن گفته است. قورقوت، حضرت محمد (ص) را به عنوان دوست خدا می‌ستاید (ص ۵)، از امام علی (ع) به عنوان شاه مردان و شمشیر زننده در راه خدا یاد می‌کند و از شهادت امام حسین (ع) در کربلا خبر می‌دهد (ص ۶)، اگرچه فرهنگ حاکم بر متن موجود، فرهنگ تسنن است (نک: ص ۶، ۷؛ نیز سومر، 380).

در خلال سده‌های ۹-۱۱ق/۱۵-۱۷م، به شکل‌گیری یک حوزهٔ محدود ادبی در میان اغوزان سالار در خاورِ ترکستان باید اشاره کرد که در میان نوشته‌های برجای مانده از آنان، آثاری با عناوین «عبادت» و «قصهٔ قربان» کاملاً از مفاهیم دینی متأثرند (برای این آثار، نک: تنیشف، 82؛ آتایف، 288).

در سده‌های اخیر، شاعران و نثرنویسانی از گروههای زبانی مختلف اغوز، چون آذربایجانی، عثمانی، خراسانی و ترکمنی آثار مهم و پرشماری را در ادبیات ترکی پدید آورده‌اند که با داشتن ویژگیهای ادبی در ابعاد گوناگون، از نظر تأثیر پذیری از فرهنگ اسلامی، بیشتر در مجموعهٔ آثار صوفیانه ـ عرفانی در ادبیات مشترک ملل اسلامی طبقه‌بندی می‌شوند. از آن میان شاعرانی چون نسیمی، فضولی، برهان‌الدین سیواسی و مخدوم‌قلی را می‌توان نام برد. آنچه به عنوان موضوعی خاص در ادبیات آذربایجانی شایان توجه است، گسترش ادبیات مرثیه، در عزای امام حسین (ع) و دیگر اهل بیت (ع) است که به عنوان نمونه‌ای شاخص از آن می‌توان *کنز المصائب* محمدتقی قُمری دربندی را نام برد.

ادبیات قپچاقی و جغتایی: پای‌گرفتن حکومت مغولی ـ ترکیِ اردوی زرین (نک: ه د، آلتین اردو) در دشت قپچاق با ملحق شدن تدریجی این سرزمین پهناور به سرزمینهای اسلامی همراه بود و این روندِ گرایش به اسلام به طور جدی از زمان حکومت ازبک خان (۷۱۲-۷۴۲ق) حمایت شد. در این دوره، خوارزم به عنوان منطقه‌ای متقدم در پذیرش اسلام و هم دیر آشنا با آفرینشهای ادبی، بخشی از قلمرو اردوی زرین بود که در تبادلات فرهنگی و به ویژه در انتقال سبکهای ادبی، نقش پلی رابط ایفا می‌کرد. اردوی زرین از سمت باختر نیز با کشورهای عربی، به ویژه مصر ارتباطی نزدیک داشت و همین امر موجب می‌شد تا نوع برخورد آنان با اسلام برخوردی هماهنگ با مراکز مهم جهان اسلام بوده باشد.

از آغازین آثار ادبی اردوی زرین، اثر منثورِ *قصص الانبیاء*، نوشتهٔ ربغوزی مربوط به ۷۱۰ق/۱۳۱۰م است که در آن داستانهای پیامبران (ع) و دیگر قصص قرآنی چون داستان اصحاب کهف و اصحاب فیل مطرح گردیده (چ قازان، ۱۸۹۱م)، و سبک سخن، کاملاً مشابه آثار عربی و فارسی در این زمینه است. همزمان، باید از کتاب دینی ـ اخلاقیِ *معین المرید* (تألیف: خوارزم، ۷۱۳ق) یاد کرد که بخشهای نخست آن یک عقیده‌نامه است و در ادامه، مؤلفِ صوفی مشرب آن به ذکر مقامات و آداب صوفیان و مسألهٔ ارادت پرداخته است (نک: اکمان، 280-279). به دو اثر یاد شده، باید *نهج الفرادیس* را افزود که در ۴ باب: در سیرهٔ رسول اکرم (ص)، سیرهٔ خلفای اربعه، فضایل اخلاقی و رذایل نوشته شده است (چ آنکارا، ۱۹۵۶م). از آنجا که چارچوب این اثر، بر پایهٔ ۴۰ حدیث بنا شده است، به اعتباری می‌توان آن را در ردیف اربعینها در ادبیات مشترک اسلامی طبقه‌بندی کرد (نیز نک: همو، 288؛ فاضلوف، II/11-12؛ نیز برای آثاری دیگر با عناوین *معراج‌نامه* و *جمجمه‌نامه*، نک: اکمان، 293-291؛ شچرباک، «دستور...[1]»، 47).

متن داستانی *کیسک باش* (سرِ بریده) منظومه‌ای متعلق به همین حوزهٔ ادبی به تخمین در سده‌های ۷ و ۸ق است. این منظومه با اینکه در محیط غیر شیعی سروده شده (قس: تعبیر ۴ یار در متن، ص ۱۲۵)، به‌شدت متأثر از شخصیت امام علی (ع) و روایات شیعی در فضایل آن حضرت بوده است. محور اصلی سخن در این متن، تبیین سبب عنوان یافتن آن حضرت به «اسدالله» است و زمینهٔ داستان آمدن سری بریده

1. *Grammatika ...*

به حضور پیامبر (ص) برای دادخواهی از دیوان زشتکار و روانه شدنِ امام علی (ع) به یاری اوست که عناصر اصلی آن در پاره‌ای روایات غریب یافت می‌شود (مثلاً نک: مفید، ۱۷۹-۱۸۰؛ شاذان، ۱۶۱-۱۶۲). ویژگی داستان در پردازش کتاب کیسک‌باش آن است که «دیو[بزرگ]»، فرمانروای دیوان در پیِ از میان برداشتن تمامی مسلمانان است (ص ۱۳۱) و در آزار آنان، کار بدانجا رسانده که ۵۰۰'۱ مسلمان نیک‌باور و پرستشگر را در قلعه‌ای اسیر کرده، و دست وپای بسته است (ص ۱۲۸). سرِ بریده در این داستان، شخصیتی مظهر ایمان به خداست که به ستم این دیو از تن جدا شده، و همسر محبوبش در قلعهٔ دیو به اسارت رفته است (ص ۱۲۷). در این متن، به تفصیل از چگونگی شکست دیوان و آزادی مسلمانان سخن رفته، و در پردازش رشادتهای امام علی (ع)، به عنوان واپسین فرصت برای دیو، از دعوت او به ایمان پیش از مرگ یاد شده است (ص ۱۳۳). در مجموع، «دیو» در این داستان نمایانگر شخصیت ابلیس بوده، و بر پایهٔ اندیشهٔ القا شده در داستان، نبرد امام علی (ع) با دیو، به عنوان نمادی از نبرد اسلام با کفر، مایهٔ لقب یافتن او به اسدالله (= شیر خدا) به امر الٰهی بوده است (ص ۱۲۴، جم).

روابط مستحکم دشت قپچاق با مصر در عصر اردوی زرین، موجب نفوذ ادبیات قپچاقی در مصر شد و زمینه‌ای برای پدید آمدن مجموعه هایی از شعر، به ویژه اشعار مذهبی فراهم آورد (نک: اکمان، 299). همچنین ابن‌تغری بردی در *المنهل* (۱۴۲/۲) به داستانی ترکی دربارهٔ حضرت یوسف (ع)، با عنوان *مونس العشاق*، از عبدالمجید ادیبی از مردم کریمه (سدهٔ ۹ق) اشاره کرده که گویی در مصر نیز رواج داشته است. ادبیات قپچاقی در دوره‌های بعد به صورت ادبیات قزاق ـ نوقای و تاتاری ادامه یافته است. در این میان، در ادبیات قزاقی، همواره عناصر اسلامی با برخوردی ویژه و شایان پژوهش، در کنار فرهنگ و تعلیم کهن ترکی و به ویژه فرهنگ «بیلیگ»، الهام بخش پدیدآورندگان آثار ادبی بوده است (مثلاً نک: حسن قایغی، 6 به بعد)؛ در حالی که در ادبیات تاتاری، تعالیم دینی و اخلاقی بیشتر به شیوهٔ معمول در مراکز اسلامی بازتاب داشته است (نک: براندس، 251 به بعد؛ باتال تایماس، 762 به بعد).

پژوهشگران تاریخ ادبیات ترکی ماوراءالنهر و خوارزم، آثار ادبی مربوط به سده‌های ۸-۱۲ق/۱۴-۱۸م در این منطقه را با عنوان ادبیات جغتایی یا ازبکی کهن شناخته‌اند (نک: بنتسینگ، 701؛ دادابایف، 7) و بر پایهٔ تحقیقات بوروکوف، این حوزهٔ ادبی بر پایهٔ عناصر ادبیات قراخانی و اغوزی و تلفیق آنها شکل گرفته است (نک: نجیب، 89-87؛ شچرباک، «تعلیقات»، 110). ادبیات جغتایی از غنی‌ترین حوزه‌های ادبی در جهان اسلام بوده، و شاعران و ادیبان پرشماری را پرورانیده است. در نگرشی کلی بر آثار این ادیبان، باید یادآور شد که تأثیرپذیری آنان از فرهنگ اسلامی، در قالب فرهنگ صوفیانه ـ عرفانی در ادبیات مشترک اسلامی قابل تبیین است و سروده‌های شاعرانی چون سکاکی، لطفی، عطایی، امیری، یقینی و سرانجام نوایی، از نظر جهان‌بینی و نگرش به موضوعات دینی گاه با حافظ و گاه با نظامی مشابهت دارند. در مقایسه‌ای میان حوزه‌های گوناگون ادب ترکی، باید یادآور شد که آثار ادبی جغتایی از جهات گوناگون به ادب فارسی نزدیک‌ترند و این ویژگی در چگونگی بازتاب آموزشها و اندیشه‌های دینی نیز مصداق دارد.

مآخذ: ابن‌بابویه، محمد، *معانی الاخبار*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش محمد محمد امین و سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۸۴م؛ ابن‌شهرآشوب، محمد، *المناقب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ادیب احمد یوکنکی، *هبة الحقائق*، به کوشش قوربشجانف، آلماتی، ۱۹۸۵م؛ دده قورقوت، به کوشش محرم ارگین، آنکارا، ۱۹۵۸م؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۱م؛ سیوطی، *الجامع الصغیر*، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ شاذان بن جبرائیل، *الفضائل*، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ *قرآن کریم*؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ *کیسک باش*، متن اصلی (نک: ما، احمد علیوا)؛ مفید، محمد، *الارشاد*، نجف، ۱۳۸۲ق؛ نیز:

Ahmet Iasavi, *Divani Khikmet*, Almaty, 1993; Akhmetgalieva, Y.S., *Issledovaniye tyurkoyazychnogo pamyatnika Kisekbash kitaby*, Moscow, 1979; Akhmetov, Z. A., «K voprosu izucheniya teorii tyurkskogo stikha», *Sovetskaya tyurkologiya*, Baku, 1972, vol. II; Arat, R.R., *Eski türk şiiri*, Ankara, 1986; Asan Qaighy, «The Poems», *Qazaq khandyghy dăuĭrındegı ădebiet*, Almaty, 1993, vol. IV; Ataev, Kh., «Turkmeny-Salary Kitaya», *Turkmeny zarubezhnogo vostoka*, Ashkhabad, 1993; Balasaguni, Y., *Kutadgu bilig*, ed. R.R. Arat, Ankara, 1979; Bang, W., «Manichaeische Hymnen», *Le Muséon*, 1925, vol.XXXVIII; Battal-Taymas, A.,«La littérature des Tatars de Kazan», *Philologiae turcicae fundamenta*, Wiesbaden, 1964, vol.II; Baylyev, S., *Kategoriya skloneniya v pis'mennykh pamyatnikakh turkmenskogo yazyka*, Ashkhabad, 1990; Benzing, J., «Die usbekische und neu-uigurische Literatur», *Philologiae turcicae fundamenta*, Wiesbaden, 1964, vol.II; Björkman, W.,«Die altosmanische Literatur», ibid; Boratav, P.N., «La poésie folklorique», ibid; Brands, H.W., «Zur Rolle der religiösdidaktischen Dichtung in der frühen kazantatarischen Literatur», ZDMG, 1970, vol. CXIX; Caferoğlu, A., «La littérature turque de l'époque des Karakhanides», *Philologiae turcicae fundamenta*, Wiesbaden, 1964, vol. II; Dadabaev, Kh. et al., *Problemy leksiki staro-uzbekskogo yazyka*, Tashkent, 1990; Doerfer, G., «Die Literatur der Türken Südsibiriens», *Philologiae turcicae fundamenta*, Wiesbaden, 1964, vol. II; id and W. Hesche, *Chorasantürkisch*, Wiesbaden, 1993; Eckmann, J., «Die kiptschakische Literatur», *Philologiae turcicae fundamenta*, Wiesbaden, 1964, vol.II; Ergin, M., introd. *Dede Korkut kitabi* (vide: PB); Fazylov, E., *Starouzbekskiĭ yazyk, khorezmskie pamyatniki XIV veka*, Tashkent, 1971; Kononov, A.N., «Vazhnyĭ trud po grammatike starouzbekskogo yazyka», *Sovetskaya tyurkologiya*, Baku, 1970, vol.I; Köprülü, M.F., «La métrique 'arūz dans la poésie turque», *Philologiae turcicae fundamenta*, Wiesbaden, 1965, vol. II; Malov, S.E., *Eniseĭskaya pis'mennost' tyurkov*, Moscow/Leningrad, 1952; Nadzhip, E.N., «O srednevekovykh literaturnykh traditsiyakh i smeshannykh pis'mennykh tyurkskikh yazykakh», *Sovetskaya tyurkologiya*, Baku, 1970, vol.I; *Oguz-name*, ed. A.M. Shcherbak, Moscow, 1959; Qongyratbaev, A., *Köne mădeniet zhazbalary*, Almaty, 1991; Radzhabov, A. A., «Ob onginskom pamyatnike», *Sovetskaya tyurkologiya*, Baku, 1970, vol.II; Shcherbak, A.M., *Grammatika starouzbekskogo yazyka*, Moscow/Leningrad, 1962; id, notes on *Oguz-name*, Moscow, 1959; Sümer, F., *Oğuzlar*, Ankara, 1972; Tenishev, E.R., «Novyĭ istochnik chagataĭskogo yazyka rannego perioda», *Sovetskaya tyurkologiya*, Baku, 1970, vol.I; Zeinalov, F.R., «Dastan ob Akhmede Kherami», ibid, 1975, vol.V.

احمد پاکتچی

IX. گسترش تاریخی اسلام

اسلام در شبه جزیرهٔ عربستان: پیدایی اسلام در شبه جزیره، این منطقهٔ پهناور جغرافیایی را از آن‌رو که مهد دین محمد امین (ص)

بود، جایگاهی ویژه بخشید و همین امر است که بررسی گسترش اسلام در آن منطقه را برخوردار از ارزشی ویژه می‌دارد. شبه جزیره که از غرب تا جنوب و از جنوب تا شرق، با آبهای دریای سرخ، خلیج عدن، دریای عمان و خلیج فارس دربرگرفته شده، و از شمال تا شام گسترده است، مناطق حجاز، تهامه، یمن، عمان، بحرین، یمامه و نجد را در خود دارد. بی‌گمان ساکنان این پهنه که دارای سرگذشت، و تاریخ فرهنگی و دینی ویژهٔ خود بوده‌اند، به یکباره دین جدید را با دیدهٔ قبول ننگریسته‌اند و حرکت آهستهٔ پذیرش، در هرمنطقه از شبه جزیره، با تفاوتهایی آشکار صورت گرفته است.

تعلیم آموزه‌های الٰهی توسط پیامبر اسلام (ص) که در مکه آغاز شده بود، اگرچه در موطن آن حضرت با استقبال چندانی مواجه نشد، اما شنوندگان سخنان پیامبر (ص) جز مکیان، بسیاری از مسافرانی نیز بودند که برای زیارت یا تجارت به مکه می‌آمدند و هم آنان زمینهٔ هجرت پیامبر (ص) به مدینه را فراهم آوردند.

اسلام در مدینه و نواحی شمال آن: تلاشهای پیامبر (ص) با عرضهٔ اسلام بر ۶ تن از قبیلهٔ خزرج که در سال ۱۱ بعثت (۶۲۰م) در موسم حج به مکه آمده بودند، به نتیجه‌ای تعیین کننده رسید و مقدمات بیعت مدنیان با آن حضرت را فراهم آورد. با حضور پیامبر(ص) در عقبه و بیعت بیشتر خزرجیان و طوایفی از اوس، ساکنان بخش غربی یثرب مسلمان شدند (نک: ابن هشام، ۷۳/۲ـ ۷۵، ۹۵؛ نیز نک: *اطلس*...، ۴۲).

پیامبر (ص) با گسیل داشتن مصعب بن عمیر برای تعلیم *قرآن* و آموزش دین، زمینهٔ نفوذ اسلام در یثرب را استوار کردند (نک: ابن هشام، ۷۶/۲ـ ۷۷). در پی بیعت یثربیان، تقریباً ساکنان بیشتر قسمتهای شهر ــ جز برخی منازل که از آنِ اوسیان، و بخش جنوب شرقی که از آنِ یهودیان بود ــ اسلام آورده بودند.

در سال ۱۴ بعثت (۲ق/۶۲۳م)، پیامبر اکرم(ص) و اسلام آوردگان مکی که مکه را محیطی نامساعد برای ادامهٔ حضور خویش می‌دیدند، یثرب را جایی امن یافتند و به آن شهر هجرت کردند و بدین ترتیب اسلام وارد مرحله‌ای جدید از گسترش خود شد. اندک زمانی پس از استقرار در یثرب که اینک مدینة النبی خوانده می‌شد، ستیزه‌جویی مشرکان مکی در برابر روش صلح جویانه پیامبر از یک سو، و رخصت الٰهی به جنگ با کفار از سوی دیگر، شیوه‌ای جدید در گسترش اسلام پدید آورد.

گام پسین در گسترش اسلام در منطقه، نفوذ آن در میان قبایل ساکن در نواحی اطراف مدینه بود؛ چه قبایل ساکن در جنوب مدینه همچون تیره‌های کنانی ضمره، مدلج و غفار؛ چه قبایل ساکن در شمال حجاز مانند عبس، ذبیان، بلی و جهینه. اینان اگرچه در پذیرش اسلام شتابی به خرج ندادند، اما در عمل بیشترین پرهیز را از درگیری نظامی با مسلمانان داشتند (مثلاً نک: همو، ۲۴۱/۲، ۲۴۹). اسلام آوردن این قبایل معمولاً در پی آمدن هیأتهای نمایندگی (وفدهایی) بود که در خلال چندین سال، از حدود ۵ تا ۱۰ق/۶۲۶ـ۶۳۱م به مدینه گسیل شده بودند (مثلاً نک: ابن سعد، ج۱، بخش «وفادات العرب»). نفوذ اسلام در میان این قبایل تا سالها چندان ژرفای فرهنگی نداشت و همین امر موجب شده بود تا در جریان ردهٔ طلیحه در نجد، برخی از طوایف کنانه، عبس و ذبیان نیز با او همداستان گردند (نک: ه‌د، رده).

دربارهٔ دو قبیلهٔ مهم عیلانی در مناطق مرزی نجد و مدینه، یعنی بنی‌عامر و بنی‌سلیم می‌توان وضع مشابهی را بازیافت. در این میان، بنی‌عامر در پذیرش اسلام درنگ بیشتری داشتند و تا آن هنگام که هیأتی (وفدی) نزد پیامبر (ص) گسیل دارند (ابن سعد، ۱(۲)/ ۵۱ـ۵۲)، در جریان غزوات، بارها در صف دشمنان اسلام قرار گرفتند (نک: ابن هشام، ۳/ ۱۹۳ به بعد). بنی سلیم نیز که در جنگ احزاب در صف مشرکان جای داشتند و در سریه‌ای مربوط به سال ۷ق، با مسلمانان وارد جنگ شده بودند (نک:واقدی، ۲/ ۴۴۳؛ ابن‌اثیر، ۲/ ۲۲۸)، در آستانهٔ فتح مکه، توسط یکی از سران اسلام آوردهٔ خود به دوستی با مسلمانان متمایل گشتند و عملاً در جریان فتح مکه در ۸ق، در صف اسلام‌آوردگان بودند (نک: ابن سعد، ۱(۲)/۴۹).

یهودیان ساکن مدینه، از تیره‌های بنی قینقاع، بنی نضیر و بنی قریظه، با وجود برخورداری از حقوق اهل کتاب، در طول سالهای آغازین هجرت در رویارویی با گسترش نفوذ اسلام، از همکاری با مشرکان ابایی نداشتند (نک: گیل، 65, 61-60) و این امر در سالهای ۲، ۴، ۵ و ۶ق به درگیریهایی با مسلمانان، و در برخی موارد به اخراج گروههایی از آنان از حجاز منجر شد و به تدریج منطقهٔ مدینه از پیروان دین یهود خالی گشت. نواحی واقع در شمال مدینه چون خیبر، وادی القریٰ، تیما و فدک هم که تقریباً همگی تحت نفوذ یهودیان قرار داشت، در ۷ق به صلح یا به عنوه فتح گردید و به ولایاتی تابع مدینه تبدیل شد (نک: همو، 64).

حرکت سپاه اسلام به سوی مناطق شمالی در ۹ق، برای مقابله با اتباع دولت روم (بیزانس)، به عقد پیمانهایی با قبایل نصرانی ساکن تبوک و دومة الجندل منتهی شد (نک: ابن‌هشام، ۴/ ۱۵۹ به بعد) و عملاً حجاز تا مرز شام زیر نفوذ اسلام قرار گرفت. با فتح مکه و موفقیت در رویارویی با رومیان که در دید اعراب منطقه باورنکردنی می‌نمود، قبایل سراسر شبه جزیره به اقتدار اسلام پی بردند و در طول سال ۱۰ق، پیاپی گروههایی از نمایندگان قبایل گوناگون به مدینه می‌آمدند و به اسلام می‌گرویدند.

اسلام در مکه و طائف: نفوذ فراوان قریش در مکه و نواحی پیرامون آن، سبب این شده بود که نه تنها شهر مکه محیطی مناسب برای رشد و شکوفایی اسلام نباشد، بلکه قبایل ساکن در اطراف آن نیز در سالهای آغازین هجرت از پذیرش اسلام به دور مانند. بارقه‌های تغییر روش میان این قبایل، در جریان درگیری میان برخی طوایف کنانه و خزاعه در ۶ق مشاهده می‌شود که بین این دو قبیلهٔ هم کیش و هم پیمان، تا آنجا جدایی افتاد که حتیٰ در رخداد حدیبیه، بنوبکر از کنانه، هم عهد قریش، و خزاعه هم پیمان حضرت رسول (ص) گردید (نک: ابن هشام، ۳۲/۴، ۳۴؛ نیز دنر، 238).

در ۸ق ــ در پی فراهم آمدن زمینه‌های سیاسی و فرهنگی لازم ــ پیمان‌شکنی‌قریشیان در عهد بامسلمانان،سبب‌حرکت‌لشکر مسلمانان به سوی مکه شد و ابوسفیان که نتیجهٔ جنگ رابه روشنی پیش‌بینی می‌کرد، مصلحت اندیشید و با اسلام آوردن خود، عملاً مهر پایانی بر مقاومت مکه در برابر دیانت اسلام نهاد (واقدی، ۸۱۷/۲ به بعد). بدین ترتیب، لشکر اسلام بدون درگیری وارد مکه شد و پس از فرمان عفو عمومی و پاک شدن کعبه از بتها، مردم مکه با پیامبر (ص) بیعت کردند (همو، ۸۳۵/۲ به بعد؛ طبری، ۳/ ۶۱-۶۲). رسول خدا (ص) با گماردن کسانی برای تعلیم *قرآن* و شریعت، مکیان را با مبانی دین اسلام آشنا ساختند (واقدی، ۹۵۹/۳).

اندکی پس از فتح مکه، قبیلهٔ هوازن که پیش‌تر هم موجبات نگرانی مسلمانان را فراهم کرده بودند (نک: همو، ۷۲۲/۲)، با گردآوری کسانی از قبایل همجوار، واپسین مقاومت قبایل منطقه بر ضد مسلمانان را سامان دادند، ولی دربی جنگ سختی در حنین، این مقاومت نیز شکسته شد. در همان سال ۸ق، در مسیر پیشرویِ رو به جنوبِ سپاه اسلام، قبیلهٔ ثقیف ساکن در طائف هم پس از مقاومتی کوتاه، چیرگی لشکر اسلام را پذیرا گشتند (نک: همو، ۸۸۵/۳ به بعد؛ ابن هشام، ۸۰/۴؛ بلاذری، فتوح...، ۸۲به بعد).

شکوفایی فرهنگ اسلامی در مکه، برخلاف مدینه که مرکز دعوت اسلامی و مقر صحابه بود، با چندی تأخر مجال بروز یافت. بجز شخصیتهایی نامشهور از صحابه و کسانی از تابعان متقدم همچون عبید ابن عمیر لیثی قصه‌گوی مشهور مکه، عملاً پای‌گیری یک مکتب دینی در مکه مرهون شخصیت علمی ابن عباس و برگزیدگان مکتب او همچون مجاهد بن جبر، عطاء بن ابی رباح و طاووس بن کیسان بود که سبب آشنایی عمیق مکیان با علوم دینی و فرهنگ اسلامی گردیدند و حتیٰ در گسترش معارف دینی در دیگر سرزمینها، چون یمن، بلاد جزیره و خراسان نیز نقشی حائز اهمیت ایفا کردند (نک: ابن سعد، ۳۲۸/۵ به بعد).

اسلام در یمن: بر اساس آنچه در اخبار بازتاب یافته است ــ چه به تاریخ و چه به افسانه ــ خبر پیدایی اسلام و آوازهٔ تعالیم آن توسط کسانی چون حنظلة بن ابی‌سفیان تاجر به یمن برده شد (ابوالفرج، ۳۵۰/۶) و کسانی چون ابن وقشه، سادن پیشین بت قراص از مبلغان آن بودند (ابن حجر، ۴۸۱/۱). از چندی پیش از هجرت، زائرانی از قبایل گوناگون یمن، با شنیدن سخنان پیامبر (ص) در موسم اسلام آورده بودند (نک: ابن عبدالبر، ۲۱۷/۲).

دربی ارسال نامهٔ پیامبر (ص) به خسرو پرویز، وی باذان، فرماندار خود بر یمن را مأمور رسیدگی به موضوع کرد و این کار نقطهٔ عطفی در تاریخ اسلام در یمن شد. وقایعی که در مسیر مأموریت برای باذان پیش آمد، سبب گرایش او و همراهان او و از بزرگان یمانی به تعالیم حضرت رسول(ص) و گروش آنان به دین اسلام گشت (ابن سعد، ۵۳۳/۵؛ طبری، ۶۵۴/۲-۶۵۷، ۱۵۸/۳؛ سهیلی، ۳۱۵/۱). همچنین روانه ساختن کسانی از بزرگان صحابه چون امام علی (ع) و معاذ بن جبل برای رساندن پیام اسلام به سران و مردم مناطق گوناگون یمن، و آموزش *قرآن* کریم و آموزه‌های دینی بدانان ــ که با توفیق چشمگیری نیز همراه بود (ابن سعد، ۱(۲)/۱۹-۲۰، ۱۸/۶؛ ابن حجر، ۶۳۰/۳) ــ یمن را در مسیر تعمیق آموزشهای اسلامی قرار داد.

روند رو به گسترش اسلام در یمن، جریانی از گروش به اسلام را در میان قبایل آن منطقه پدید آورد که بازتاب آن در اخبار وفود در ۱۰ق دیده می‌شود. در واکنش نسبت به این رویکرد قبایل، پیامبر (ص) نیز کسانی را به ریاست آنان تقریر یا منسوب کرد که از آن جمله می‌توان از ولایت معاذ بن جبل و ابوموسیٰ اشعری به ترتیب بر منطقهٔ خارجی حمیر (نجد حمیر) و نواحی داخلی تهامهٔ یمن (نک: ابن حبیب، ۱۲۶؛ احمد بن حنبل، ۳۹۷/۴؛ طبری، ۲۲۸/۳)؛ نیز ریاست قیس بن سلمهٔ جعفی بر قوم خود (ابن سعد، ۱(۲)/۶۱-۶۲) و فروة بن مسیک بر مراد و زبید و عنس یاد آورد (نک: همو، ۱(۲)/۶۳-۶۴، ۵۲۲/۵، ۵۲۴؛ طبری، ۱۳۵/۳-۱۳۶، ۳۲۶؛ ابن عبدالبر، ۴۰۰/۱).

در اواخر حیات پیامبر (ص)، یمن با ادعای نبوت اسود عنسی که جماعتی را بر خود گرد آورده بود، موجب نگرانی مسلمانان شد. پس از وفات آن حضرت، اوضاع نامساعدتر شد و بسیاری از قبایل یمنی، از پرداخت زکات به حکومت مرکزی سرباز زدند، اما در اوایل خلافت ابوبکر، در پی برخوردی که با وقایع رده صورت پذیرفت، این موج فرونشست و بار دیگر سراسر منطقه زیر لوای اسلام درآمد (نک: هـ د، اسود عنسی، نیز رده).

از نظر تاریخ فرهنگی، حضور شخصیتهایی محلی در عرصهٔ تبلیغ اسلام در یمن، همچون حجر مَدَری که در مدینه نزد اصحابی چون زید بن ثابت دانش اندوخته بود، شایان توجه است، اما این تاریخ در طبقهٔ دوم تابعان با وجود مشاهیری چون طاووس بن کیسان، وهب بن منبه و معمر وارد مرحله‌ای متکامل شد. دانش یمنیان در معارف اسلامی در این دوره به پایه‌ای رسید که برخی از آنان همچون ابو الاشعث صنعانی، معلم دانش‌اندوزانی در دیگر بلاد چون شام بوده‌اند (نک: ابن سعد، ۳۹۱/۵-۳۹۷). به هر حال شناخته شدن یمن به عنوان یکی از پایگاههای اصلی معارف اسلامی، سابقه‌ای دیرین داشت و شواهدی در اوراق تاریخ این نکته را تأیید می‌کند. از جمله اینکه یمن یکی از امصاری بود که پس از گردآوری مصحف در زمان عثمان، مصحفی بدانجا فرستاده شد (ابن‌ابی‌داوود، ۴۳) و در مباحث فقیهان متقدم در باب امصار و نقش آنها در اقامهٔ نماز جمعه نیز یمن گاه به عنوان یکی از این امصار شناخته می‌شد (نک: عبدالرزاق، ۱۶۸/۳).

اسلام در عمان: آغاز شناخت اسلام در بین عمانیان به گونه‌ای نمادین به مازن بن غضوبه، سادن بتی در آن دیار مربوط است که در نهایت با شناختی از اسلام نزد حضرت رسول(ص) رفته، اسلام آورده است (خطیب، ۴۱۸/۱۱؛ کشف...، ۲۳۳ به بعد). اما بر پایهٔ تاریخ، پیامبر (ص) در سال ۸ق، در جریان دعوت پادشاهان منطقه، عمرو بن عاص را نیز به سوی جیفر و عیاذ فرزندان جلندیٰ گسیل داشت که

وارث تخت پادشاهی پدر در عمان بودند. ایشان به دعوت آن حضرت پاسخ مثبت دادند و پس از پذیرش اسلام، با استفاده از جایگاه خود در منطقه، با فرستادن نمایندگانی مردم نواحی مهره، شحر و دبا را به دین جدید فرا خواندند (نک: ابن اثیر، ۲۳۲/۲، ۲۷۲؛ کشف، ۲۳۸).

همگام با آمدن نمایندگان قبایل گوناگون برای بیعت با رسول اکرم(ص)، عمانیان نیز دو گروه نماینده به سرکردگی اسد بن یبرح طاحی ازدی و سپس سلمة بن عیاذ ازدی به مدینه فرستادند و اسلام آوردن مردم آن ناحیه را بر پیامبر (ص) عرضه داشتند و آن حضرت علاء بن حضرمی، از صحابه را برای آموزش شرایع دین به دیار ایشان گسیل داشت (ابن سعد، ۱(۲)/۸۰-۸۱).

با وجود استقبال مردم عمان از دیانت اسلام، در جریان وقایع رده در عهد خلافت ابوبکر، عمان نیز تا اندازه‌ای درگیر ماجرای رده بود؛ چه در ۱۱ق/۶۳۲م شخصی به نام لقیط بن مالک ازدی ادعای نبوت کرد و مرتد شد و با چیره شدن بر عمان، هوادارانی گرد آورد. جیفر و عیاذ طی نامه‌ای از ابوبکر یاری خواستند و او حذیفة بن محصن غلفانی و نیز عکرمه را از یمامه به سوی عمان فرستاد و با همراهی مردم پایدار بر اسلام عمان، حرکت رده با شکست روبه‌رو شد (نک: ابن اثیر، ۳۷۲/۲ به‌بعد).

دربارهٔ اسلام عمانیان می‌توان چنین گفت که دین آنها خیلی سریع جهت فرقه‌ای خاصی یافت و با تغذیهٔ فرهنگی از سوی بصره، افکار خارجی، به ویژه مذهب اباضی در منطقه رشد یافت و به زودی به استیلای فرهنگی و سیاسی انجامید (برای توضیح، نک: ه د، ۳۱۵/۲ به‌بعد).

اسلام در بحرین و یمامه: سابقهٔ آشنایی مردمان بحرین با اسلام به پیش از هجرت پیامبر (ص) باز می‌گردد. در آن زمان دو تن از بزرگان قبیلهٔ عبدالقیس در سفری تجاری به مکه آمدند. از آن رو که ذکری از پیامبر مکی شنیده بودند، از احوال و سخنان وی جویا شدند. دیدار آنان با آن حضرت، به پذیرش اسلام انجامید و پس از بازگشت آنان به بحرین و با انتقال دیده‌ها و شنیده‌هایشان، رئیس قبیلهٔ بزرگ عبدالقیس نیز به اسلام گروید (ابن سعد، ۱(۲)/۵۴؛ احمد بن حنبل، ۴۳۲/۳؛ ابن عبدالبر، ۱۴۰/۱).

زمانی که پیامبر اسلام (ص)، مبادرت به ارسال نامه به پادشاهان اطراف ورزید (۶ق/۶۲۷م)، طی نامه‌ای توسط علاء حضرمی، حاکم بحرین منذر بن ساوی را به دین اسلام دعوت کرد و منذر و اعراب منطقه این دعوت را پذیرا شدند (ابن اثیر، *الکامل*، ۲۱۵/۲، قس: ۲۳۰). دو سال بعد، گروهی از بحرینیان برای آگاهی بیشتر از تعالیم دین به مدینه رفتند و به فراگیری *قرآن* و علوم دینی نزد ابی بن کعب پرداختند (ابن‌سعد، همانجا؛ ابن‌حجر، ۶۶/۱). بار دیگر در ۹ق، هیأتی از بحرین به ریاست جارود عبدی که خود مسیحی بود، به سوی مدینه شتافتند و اسلام آوردند. پیامبر(ص) هم ابوهریره را برای آموزشهای دینی و آشناسازی بیشتر آنان با اسلام روانهٔ آن دیار کرد (نک: ابن عساکر، ۲۲۳/۱۹).

پس از وفات پیامبر اکرم (ص)، اهالی بحرین در ۱۱ق از اسلام روی تافته، مرتد شدند، ولی با حرکت ابوبکر در قضایای رده و تلاش جارود عبدی، بار دیگر به اسلام روی آوردند (نک: ه د، رده). در کنار حرکت نظامی سپاه اسلام، حضور ابوهریره نیز به عنوان یکی از صحابیان در خاموش کردن فتنهٔ رده در این منطقه مؤثر بود (طبری، ۳۰۷/۳).

در سخن از گسترش فرهنگی اسلام در بحرین، نخست باید به عبارتی منقول از ابن‌عباس اشاره کرد که در روایتی، جایگاه مسجد عبدالقیس در جواثای بحرین را در مرتبه‌ای پس از مسجد رسول اکرم (ص) قرار داده است (بخاری، ۲۱۵/۱). ابن‌سعد در سخن از رجال بحرین، شماری از بحرینیان را به عنوان صحابه نام برده است که همگی در وفود اهل بحرین به سوی مدینه مشارکت داشته‌اند (۵/ ۴۰۶-۴۱۲)، اما برخلاف انتظار در دورهٔ تابعان، شناخت کافی در بارهٔ رجال بحرینی وجود ندارد. در منابع تقریباً از سدهٔ ۳ق/۹م به بعد نام برخی علمای بحرینی دیده می‌شود که در آن میان کسانی چون محمد بن معمر، عباس ابن یزید و زکریا بن عطیه شایان توجهند (نک: سمعانی، ۲۸۸/۱؛ یاقوت، ذیل بحرین).

تاریخ فرهنگی بحرین پیش از سدهٔ ۳ق، هنوز از سوی محققان مورد مطالعهٔ لازم قرار نگرفته، و در این سده نیز تحولات این سرزمین با ظهور فرقهٔ قرمطی و تاریخ سیاسی آن پیوند خورده است. ابوسعید جنابی (مق ۳۰۰ یا ۳۰۱ق/۹۱۳ یا ۹۱۴م) در بحرین دولتی را بنیان گذارد که دامنهٔ اقتدار آن تا اعماق شبه جزیره کشیده شد و بقایای آن تا سدهٔ ۶ق/۱۲م دوام یافت (نک: ه‌د، ابوسعید جنابی، نیز ابوطاهر جنابی).

در جانب غرب بحرین، سرزمین یمامه قرار داشت که پیش از نفوذ اسلام تحت فرمان پادشاهان مسیحی بود و آخرین پادشاه آن، به نام هوذة‌بن علی یکی از شاهان منطقه بود که در ۸ق نامه‌ای از پیامبر (ص) دریافت داشت. پادشاه یمامه، بر خلاف حاکم بحرین، با نامهٔ آن حضرت برخورد مساعدی نداشت و تنها دو تن را به نمایندگی به مدینه گسیل کرد تا دربارهٔ چند و چون ماجرا برای او خبر آورند. این دو تن به نامهای مجاعة بن مراره و رجّال بن عنفوه، پس از آشنایی با تعالیم اسلام در مدینه، خود اسلام آوردند و حتیٰ رجّال چندگاهی را برای آموختن *قرآن* و شرایع در آن دیار سپری کرد (نک: ابن اثیر، ۲۱۵/۲)، اما بازگشت اینان به یمامه، تأثیر مهمی در گسترش اسلام در آن دیار نداشت.

قبیلهٔ بزرگ بنی حنیفه که ساکنان اصلی یمامه بودند و پیش‌تر در مواسم از سوی رسول اکرم (ص) به دین حق دعوت شده بودند، اما نپذیرفته، و به شدیدترین وجهی مخالفت ورزیده بودند (همو، ۹۳/۲)، در حقیقت تا سال ۱۰ق بر مخالفت خود استوار بودند (برای بررسی اختلافات یمامیان با مسلمانان، نک: مارگلیوث، 8 به بعد) و تنها در این سال بود که در همسویی با بسیاری قبایل دیگر شبه جزیره، نمایندگانی نزد رسول خدا (ص) فرستادند و دیانت اسلام را پذیرا گشتند. در میان

این گروه، مسیلمة بن ثمامه، معروف به مسیلمهٔ کذاب نیز حضور داشت (ابن اثیر، ۲/۲۹۸) که بعدها در یمامه، خود را پیامبر خواند و با همراهی کسانی، از جمله رجّال بن عنفوه و گواه گرفتن بنی حنیفه ــ که ریاست قرشیان مکی بر یمامه و پرداخت خراج به ایشان را بر خود گران می‌دیدند ــ ادعا کرد که به هنگام وفد یمامه، حضرت محمد (ص) او را شریک خود در رسالت دانسته است (همانجا).

قضیهٔ مسیلمهٔ کذاب و ردهٔ یمامیان که در اواخر زندگی پیامبر (ص) رخ نمود، در زمان ابوبکر همزمان با سرکوب فتنهٔ رده در دیگر نقاط شبه جزیره، به خاموشی گرایید (نک: ه د، رده) و یمامه به عنوان بخشی از قلمرو خلافت اسلامی ثباتی موقت یافت (مثلاً نک: ابن‌اثیر، ۲/۴۴۹)، اما چنین می‌نماید که به خصوص حاکمیت مبتنی بر تعصب قرشی که در عصر اموی اعمال می‌شد، بار دیگر یمامیان را به اعتراض بر اوضاع موجود سوق می‌داد. در سالهای فترت در خلافت اموی، اوضاع و احوالی برای یمامیان پدید آمد که آنان توانستند با حفظ دیانت اسلام و با مطرح کردن نظریهٔ دینی خوارج در باب امامت، این اعتراض نهفتهٔ خود نسبت به حکومت مرکزی را اظهار نمایند. در این زمان، آنان راه مقابله با حکومت مرکزی را در گرد آمدن پیرامون نجدة بن عامر از سران خارجی بنی حنیفه (۶۱ق) یافتند و با خروج بر خلیفه، امامت نجدات را پایه ریزی کردند که تا ۷۳ق ادامه یافت و ابعاد گستردهٔ آن، در برهه‌ای حتیٰ مناطق مجاور چون بحرین و عمان را در بر گرفت (نک: بلاذری، *انساب*...، ۴(۱)/ ۴۷۳، ۵/۳۴۶-۳۴۷؛ ابن قتیبه، ۱/۱۷۱؛ طبری، ۶/۱۹۳؛ شهرستانی، ۱/۱۱۰-۱۱۲).

با وجود الحاق مجدد یمامه به قلمرو خلافت مرکزی از ۷۳ق/۶۹۲م در دهه‌های بعد هنوز مقاومتهایی در برابر قدرت حاکم به چشم می‌خورد که ارتباط یمامیان با قیام زید بن علی در ۱۲۱ق/۷۳۹م و قیامی ضد عامل اموی در ۱۲۶ق نمونه‌هایی از این دست است (نک: ابن اثیر، ۵/۲۳۵، ۲۹۸ به بعد). نگرشی بر اوراق تاریخ نشان می‌دهد که با روی کار آمدن عباسیان، مخالفتهای یمامیان به پایان آمده است، اما این تحول ــ بیش از آنکه بر اثر رفتار عاملان عباسی بوده باشد ــ معلول ریشه‌دار شدن فرهنگ اسلامی در منطقه و پیدایی حوزهٔ معارف اسلامی در یمامه بوده است.

شناخت یمامه به عنوان یک مرکز مهم اسلامی و به تعبیری فقیهانه، به عنوان یک «مصر» در باب اقامهٔ نماز جمعه (نک: عبدالرزاق، ۳/۱۶۸) نشانگر سابقه‌ای دیرین برای یمامه است. حوزهٔ دینی یمامه در طول نسلهای تابعان، چند شخصیت نامبردار را در خود پرورده است، اما اهمیت آن به‌ویژه با شروع سدهٔ ۲ق آغاز می‌گردد که حرکتی فرهنگی مرتبط با بصره در این دیار شکل گرفته است. در این حرکت که در تعمیق فرهنگ اسلامی اثری انکار ناپذیر داشت، شخصیتهایی چون یحیی بن ابی‌کثیر و عکرمة بن عمار ظهور کردند که حضور آنان در یمامه، طالب علمانی چون اوزاعی را نیز از دیگر سرزمینها راهی آن دیار می‌ساخت (نک: ابن سعد، ۵/۴۰۳-۴۰۵؛ ذهبی، ۷/۱۳۴).

گسترش اسلام در نجد: از آنجا که منطقهٔ نجد در اوان ظهور اسلام یک‌واحد منسجم‌سیاسی‌نبود و بخشهای‌مختلف‌آن تحت‌نفوذ قدرتهای گوناگون قبیله‌ای، و بخشی از آن قلمرو پادشاهی کنده بود، قبایل آنجا نسبت به پذیرش اسلام واکنشهای متفاوتی داشتند و حتیٰ برخی از آنها چون قبایلی از غطفان در برابر اسلام با قریش هم پیمان شدند (نک: دنر، 238). بر پایهٔ منابع تاریخی می‌دانیم که در دورهٔ مورد بحث، قبیلهٔ بزرگ کنده یک پادشاهی در عربستان مرکزی داشته است، اما از آنجا که بسیاری از اخبار مربوط به کنده در منابع تاریخی اسلامی، به نحو مطلوبی تفکیک نگردیده است، به دشواری می‌توان تقدم و تأخر تیره‌های مختلف کنده در پذیرش اسلام را به بحث گذارد.

یکی از گزارشهای کوتاه، ولی بسیار حساس و قابل استفاده در این باره، اطلاعات ابن‌سعد دربارهٔ وفد مراد است؛ ابن‌سعد در روایت از واقدی به صراحت آورده است که سران قبیلهٔ مراد، در جریان فرستادن وفد خود به مدینه، از تابعیت پادشاهی کنده جدا شدند و در زمانی که هنوز آن پادشاهی واپسین ایام بقای خود را می‌گذراند، با پیامبر (ص) بیعت کردند و اسلام آوردند (۱(۲)/۶۳). با وجود محدودیت شدید در اطلاعات مربوط به اواخر عهد این پادشاهی، چنین می‌نماید که پیشروی اسلام در قلمرو آن، به همین شکل جدایی یکایک قبایل و پیوستن تدریجی آنان به اسلام بوده، و هستهٔ پادشاهی از درون نابود شده است. در واقع از سکوت تاریخ آشکار می‌گردد که سقوط پادشاهی کنده به نفع گسترش اسلام را در همین وفود، و نه در برخوردی نظامی باید جست و جو کرد.

در میان قبایل مهم هم‌پیمان با پادشاهی کنده، قبیلهٔ اسد ساکن در نواحی شمال غربی نجد، در آشنایی با دین اسلام و پذیرش آن، سابقه‌ای دیرینه‌تر داشت. یکی از سران اسدی به نام ابوسنان که در واقعهٔ صلح حدیبیه حضوری محسوس داشته است، به هنگام ورود وفد اسد نزد حضرت رسول (ص) خود را در اسلام قدیم خوانده است (نک: همو، ۱(۲)/۳۱؛ ابن‌اثیر، ۲/۲۰۳، ۲۴۴، ۲۸۷). با وجود این، سبقت و اشتیاق برخی اسدیان در اسلام آوردن را نباید در تمامی طوایف این قبیله عمومیت داد؛ چنانکه در جریان وقایع رده، راسخ نبودن گروهی از طوایف این قبیله بر اسلام آشکار گشت.

در اواخر زندگی پیامبر اکرم (ص)، طلیحة بن خویلد اسدی با ادعای نبوت، جماعتی از اسد و نیز غطفان و طی از قبایل مجاور را پیرامون خود آورد و بنای ارتداد نهاد. پیامبر (ص) برای خواباندن آتش فتنه، ضرار بن ازور را بر بنی اسد ریاست داد و او را مأمور فرونشاندن این فتنه ساخت. با درگذشت پیامبر (ص) آتش این فتنه فزونی گرفت و پیروان طلیحه، در اندیشهٔ یورش به مدینه افتادند، ولی در نهایت در مقابله با سپاه ابوبکر شکست خورده، متواری گشتند (نک: طبری، ۳/۲۴۲؛ ابوعلی مسکویه، ۱/۱۶۳-۱۶۴؛ ابن اثیر، ۲/۳۴۴-۳۴۵).

یکی از قبایل مهم عرب ساکن در شمال غرب نجد، قبیلهٔ پرجمعیت طی بود که به عنوان یک مرکز قدرت در منطقه شناخته می‌شد. در ۷ق

برخی از شاخه‌های قبیلهٔ ثُعَل از طی، در پی ارسال نامه‌های دعوت از سوی پیامبر (ص)، اسلام آوردند (ابن سعد، ۱(۲)/۲۳؛ قس: ابن حزم، ۴۰۰ به بعد)، اما در همان زمان هنوز بخش مهمی از طی بر دین قدیم خود پای می‌فشردند. هموار شدن راه برای اسلام آوردن طاییان با فروشکستن قدرت ریاست مرکزی طی همزمان بود که در آن زمان عدی ابن حاتم، بر منصب آن تکیه داشت. شکست قطعی این ریاست در سریه‌ای به فرماندهی امام علی (ع) انجام گرفت که به قصد شکستن بت معروف فُلس، معبود طاییان صورت گرفت و به فتح داخلی‌ترین نواحی قلمرو طی در منطقهٔ آجأ انجامید (واقدی، ۹۸۴/۳؛ کلبی، ۵۹-۶۰؛ ابن حبیب، ۳۱۶). در جریان این سریه، پیش از رسیدن سپاه مسلمانان به پایگاه ریاست طی، عدی بن حاتم به همراه خانواده‌اش آنجا را ترک گفت و بدین ترتیب، قلمرو طی بدون مقاومتی جدی در اختیار سپاه اسلام قرار گرفت. اندکی بعد، شخص عدی بن حاتم نیز به حضور پیامبر (ص) رسید و با اسلام آوردن خود، مهر پایانی بر تاریخ جاهلی طی نهاد (همانجاها).

در شمار دیگر قبایل نجدی که در نواحی نزدیک به مدینه سکنیٰ داشتند، باید از تیرهٔ غطفان از قبیلهٔ بزرگ قیس عیلان یاد کرد که شماری از آنان پیش از ۳ق به صف مسلمانان پیوسته بودند (مثلاً نک: واقدی، ۵۵۱/۲). از جمله سران متقدم در اسلام از این قبیله، نعیم بن مسعود از طایفهٔ اشجع را می‌توان نام برد که پنهانی اسلام آورده بود و توانست در جنگ احزاب، نقش مهمی در پراکنده ساختن صفوف مشرکان ایفا کند (ابن هشام، ۲۹۴/۳ به بعد).

بدنهٔ اصلی غطفان تا سالها در جرگهٔ مشرکان قرار داشت و در وقایعی چون غزوهٔ ذات الرقاع در ۴ق (نک: همو، ۲۱۳/۳ به بعد)، جنگ احزاب در ۵ق (همو، ۲۲۵/۳-۲۲۶)، غزوهٔ ذی قرد و سریهٔ زیدبن حارثه در ۶ق، و سرانجام جنگ خیبر در ۷ق (نک: واقدی، ۵۶۴/۲-۵۶۵، ۶۴۲، ۶۵۰) حضور طوایف گوناگون از غطفان در مقابل مسلمانان مشهود است. آغاز پذیرش عمومی اسلام در میان غطفان، پس از جنگ تبوک در ۹ق است که فرستادگانی از طوایف اسلام نیاوردهٔ غطفانی، چون فزاره و مره نزد رسول خدا رفته، اسلام آوردند (ابن سعد، ۱(۲)/۴۲-۴۳).

مآخذ: ابن ابی داوود، عبدالله، *المصاحف*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ا. لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو، لیدن، ۱۹۱۷م؛ ابن عبدالبر، یوسف، «الاستیعاب»، در حاشیهٔ *الاصابة* (نک‌: هم، ابن حجر)؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، [عمان]، دار البشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۵م؛ ابو علی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ احمدبن حنبل، *مسند*، بیروت، دارالفکر؛ *اطلس تاریخ الاسلام*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، قاهره، دارالطباعه؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۴(۱)، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۷۹م، ج ۵، به کوشش گویتین، بغداد، مکتبة المثنیٰ؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۶م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سهیلی، عبدالرحمان، *روض الانف*، به کوشش عبدالرحمان وکیل، قاهره، دارالکتب الحدیثه؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمدبن فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالرزاق صنعانی، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ *کشف الغمة الجامع لاخبار الائمة*، به کوشش احمد عبیدلی، نیکوزیا، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ کلبی، هشام، *الاصنام*، به کوشش احمد زکی‌پاشا، همراه با ترجمهٔ فارسی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *البلدان*؛ نیز:

Donner, F. M., «Muḥammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca», *The Muslim World*, Hartford, 1979, vol. LXIX; Gil, M., «The Constitution of Medina: a Reconsideration», *Israel Oriental Studies*, Jerusalem, 1974, vol. IV; Margoliouth, D. S., «South Arabia and Islam», *The Moslem World*, New York, 1966, vol. XIX.

فرامرز حاج منوچهری

اسلام در ایران: چیرگی تازیان مسلمان بر ایران و آغاز اسلامی شدن این سرزمین که باید آن‌را یکی از مهم‌ترین حوادث تاریخ جهان و پایان عصر باستانی ایران خواند، مولود عوامل مختلف سیاسی و اجتماعی و اقتصادی است که هنوز همهٔ آنها به درستی موردبحث و تحقیق و تحلیل همه جانبه قرار نگرفته، و شاید هم نمی‌تواند قرار گیرد. چه، باید گفت که تقریباً تمام اطلاعات کنونی ما دربارهٔ فتوح و نفوذ اسلام در ایران متکی بر منابعی است که توسط مسلمانان، اعم از عرب و ایرانی، از دیدگاهی غالباً جانبدارانه نسبت به فاتحان نوشته شده است. فقدان منابع مقابل ــ چه اصلاً نوشته نشده، چه از میان رفته باشد ــ مانع مقایسهٔ روایات منابع اسلامی با اخبار و روایاتی است که حوادث فتوح و روند گسترش اسلام در ایران را از دیدگاهی مخالف مورخان عصر اسلامی گرد آورده، یا می‌توانسته است گرد آورد. هم از این‌روست که امروزه تعیین میزان درستی یا نادرستی انبوه روایاتی که در این ابواب وجود دارد، بیشتر از راه مقایسهٔ آنها در منابع مختلف عصر اسلامی، دقت در جزئیات ظاهراً بی‌اهمیتی که در این روایات آمده، توجه به نتایج مسلم بعضی حوادث که منابع دربارهٔ مقدمات و علل و عوامل آن مبالغه کرده، یا سکوت در پیش گرفته‌اند و یا سخن برضد هم رانده‌اند، و سرانجام اطلاع بر احوال کلی جهان آن روزگار، دست می‌دهد. با اینهمه، امروز می‌دانیم که اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران در آخرین سالهای دولت ساسانی به گونه‌ای بود که تحولی اساسی را اجتناب‌ناپذیر می‌کرد و بی‌گمان ایرانیان هم از هر تحول بنیادینی استقبال می‌کردند. جدایی و بیگانگی طبقات جامعهٔ ایران از یکدیگر، اختلافهای دینی و سرکوب شدید مخالفان دین رسمی دولت، حرص و فساد موبدان و مداخلهٔ آنها در همهٔ شئون (آرنولد 209؛ صدیقی، ۱۹-۲۳)، فرسودگی دولت ۴۰۰ سالهٔ ساسانی خاصه پس از پیکارهای دراز و پر خرج و بی‌حاصل با روم، ضعف شدید دستگاه دولت که پس از خسرو دوم در مدتی اندک بیش از ۱۰ تن بر تخت نشستند، و اختلاف و نزاع امرا و اشراف ایرانی، و از آن سوی حمله‌های سریع تازیان تیزرو پرشور که سختی معیشت در عربستان و وعدهٔ پیامبراکرم(ص) به چیرگی آنان بر خسروان و قیصران که بی گفت و گو انگیزه‌هایی نیرومند

برای تهاجم بود، همه از جمله عواملی به‌شمار می‌آید که راه مسلمانان را به سوی ایران و غلبه بر آن هموار کرد تا بخش اعظم قلمرو دولتی دیرپا را از غرب به‌شرق و از جنوب به‌شمال در طی حدود ۳ دهه در نوردند. اما بررسی فرایند نفوذ و گسترش اسلام در ایران بی‌گمان منوط است به ارائهٔ طرحی کلی و موجز از نقشهٔ سیاسی منطقه و تحولاتی که در سدهٔ ۷م بر اثر جنگهای ایران و روم و سقوط آل منذر به سقوط ساسانیان و چیرگی مسلمانان انجامید. همچنین عرضهٔ تصویری از گسترش اسلام در ایران که با لشکرکشی تازیان مسلمان به این سرزمین آغاز شد، بدون نگاهی به تاریخ این فتح که از خلال آن نکات مهمی دربارهٔ چگونگی نفوذ اسلام و گروش بدان به‌دست می‌آید، میسر نخواهد بود.

در عصر ساسانی از قرن ۳م به تدریج مهاجرنشینها و پادگانهای ایرانی که غالباً توسط بعضی از خاندانهای اشراف اداره می‌شد، در بین‌النهرین پدید آمد که به ایجاد یک خط دفاعی ایرانی به شکل پادگان شهرهایی چون عین‌التمر، قادسیه، حیره، انبار، سنجار، تکریت، به‌اردشیر و کسکر، و نیز واحه‌هایی موسوم به عیون‌الطف انجامید (مورونی، 42-41). اما مهم‌ترین عامل حفظ نفوذ و سلطهٔ ساسانیان بر سواحل جنوبی فرات تا بادیة الشام و شرق و شمال شرقی عربستان، دولت عرب دست نشاندهٔ ایران در حیره، یعنی آل منذر و نیز بعضی قبایل تابع مانند شاخه‌هایی از بنی تغلب و ربیعه و طی و ایاد بود (طبری، ۲۰۱/۲ـ۲۰۸؛ نولدکه، ۵۰۳، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۱۰) که سد محکمی در برابر هجوم بدویان عرب و کوششهای رومیان برای نفوذ به قلمرو غربی ایران به‌شمار می‌رفت. در جنوب، غیر از بحرین که مستقیماً توسط ایرانیان اداره می‌شد و قبایل عبدالقیس و بنوبکر آنجا تابع ایران بودند، یمن نیز از مراکز عمدهٔ نفوذ ایران در شبه جزیرهٔ عربی بود و «ابناء» (ه م) یا ایرانیان آن دیار در تاریخ این منطقه از ایام چیرگی حبشیان تا اوایل عصر اسلامی و داستان ردّه و فتح ایران نقش مهمی داشتند (نیز نک: تقی‌زاده، ۹۴ـ۹۶، ۱۲۰ـ۱۲۹، ۱۳۹).

در اواخر قرن ۶ و آغاز قرن ۷م چند واقعهٔ بزرگ، اوضاع منطقه را دستخوش تغییر کرد. نخست در داخل ایران طغیانهایی بر ضد خسرو پرویز از سوی بهرام چوبین و بندویه و بسطام رخ داد و با آنکه سرکوب شد و خسرو به‌ویژه به یاری رومیان بر اوضاع تسلط یافت (طبری، ۱۷۶/۲ـ۱۸۰؛ نولدکه، ۴۲۴ـ۴۲۹؛ زرین‌کوب، *تاریخ مردم ایران*، ۵۰۹/۱ـ ۵۱۱)، ولی جاه‌طلبی نابخردانهٔ خسرو در حملهٔ گسترده‌ای که برضد رومیان تدارک دید و سوریه، فلسطین، مصر، ارمنستان و آسیای صغیر را تصرف کرد، دولت ساسانی را به سراشیب ضعف افکند. چه او به‌رغم این پیروزیها بر دولت مسیحی روم که در همان ایام بر مسلمانان گران افتاد و انعکاس آن و پیش‌بینی تغییر اوضاع را در *قرآن کریم* (روم/۳۰/۱ـ ۸) می‌توان دید، در برابر هراکلیتوس تاب نیاورد و تا تیسفون عقب نشست (طبری، ۱۸۰/۲ـ۱۸۶؛ زرین‌کوب، همان، ۵۱۱/۱ـ ۵۲۰). حادثهٔ مهم دیگری که در خلال این احوال رخ داد، انقراض دولت آل منذر در حیره، و حبس و قتل نعمان بن منذر آخرین فرمانروای آن به دست خسرو پرویز بود که سرانجام به جنگ ایرانیان و بنی‌شیبان در ذوقار انجامید و اینان به کمک بعضی از قبایل عرب هم‌پیمان ایران، سپاه ایرانیان را در هم شکستند. این پیروزی که باید میان سالهای ۶۰۴ تا ۶۱۰م رخ داده باشد، چنان تازیان را به وجد آورد و روح حماسه در آنها دمید که در وصف آن افسانه‌ها سرودند و آن‌را از مهم‌ترین «ایام» خود دانستند (طبری، ۱۹۳/۲ـ۲۱۲؛ نولدکه، ۴۹۱، ۵۰۴ـ۵۰۷، ۵۱۰). این واقعه همچنین افسانهٔ قدرت و سطوت ایرانیان را در پیش عربها فرو ریخت و باعث تحریک و تشویق آنان به حملات پراکندهٔ بعدی شد که پس از انقراض آل منذر مانعی بر سر راه این تهاجمات نمی‌دیدند. سپس روایتی هم از پیامبر اکرم (ص) آوردند که فرمود عرب در ذوقار داد خود از ایرانیان ستاند (طبری، ۱۹۳/۲ـ۲۰۰؛ ابن اثیر، ۴۸۲/۱ـ۴۹۰). افزون بر آن هجوم اقوام نیمه وحشی شرق و شمال به ایران، طاعون سال ۶۲۸م و طغیان بزرگ دجله و خسارتهای هنگفت آن از اسباب ضعف دولت ساسانی در آخرین سالهای آن بود.

در این ایام چند سالی بود که پیامبر اکرم (ص) در مدینه مستقر شده، و اسلام به تدریج بالهای خود را بر شبه جزیره می‌گسترانید. پس از صلح حدیبیه، خسرو پرویز هم از جمله فرمانروایانی بود که پیامبر به اسلام دعوتشان کرد، اما خسرو پاسخی درشت داد و باذان امیر ایرانی یمن را گفت به حجاز برود و پیامبر را به نزد او فرستد؛ اما چون پیامبر(ص) خبر مرگ خسرو را به باذان فرستاد، این امیر و ایرانیان یمن اسلام آوردند (طبری، ۶۴۴/۲ ـ ۶۵۶، قس: ۱۵۸/۳)؛ اما ایرانیان بحرین به اطاعت و تأدیهٔ جزیه گردن نهادند (همو، ۲۹/۳، ۱۳۷، ۲۱۵؛ نیز نک: زرین‌کوب، همان، ۲۹۱/۲). گفته‌اند که پیامبر (ص) باذان را بر حکومت یمن ابقا کرد و پس از مرگ او نیز ایرانیانی چون عامر بن شهر و شهر بن باذان و فیروز دیلمی و داذویه حکومت یافتند (طبری، ۲۲۷/۳ـ ۲۲۸، ۳۱۸؛ ابن اثیر، ۲۱۳/۲ـ۲۱۵).

به هرحال، پس از مرگ خسرو ایران یکسره در ورطهٔ آشوب افتاد. نتایج شکستهای نظامی خسرو و ناخشنودیهای داخلی ناشی از تعقیب و سرکوب و سخت‌گیری که موبدان بر مردم خاصه مزدکیان و مانویان و مسیحیان اعمال می‌کردند، اینک آشکار می‌شد. قتل عام شاهزادگان توسط شیرویه نیز بر این نابسامانیها افزود و کسی نمانده بود تا امور را به نظم آورد (طبری، ۳۷۱/۳ـ۳۷۲؛ نیز نک: تقی‌زاده، ۱۳ـ۱۴، ۲۰ـ۲۸). در این میان بعضی از قبایل عرب در مرزهای جنوب غربی و سواد به آبادیهای ایرانی حمله می‌بردند و به‌تدریج تهاجمات خود را گسترده می‌کردند. جنگهای ردّه و داستان خروج اسود و مسیلمه از همین ایام آغاز شد که گذشته از مداخلهٔ نومسلمانان ایرانی یمن در آن، بدان سبب که مقدمهٔ توجه مسلمانان به مرزهای جنوب و جنوب غربی ایران گردید، در این بررسی مهم می‌نماید. در خلال این طغیانها و جنگها، ایرانیان یمن وفاداری خود را نسبت به دین جدید نشان دادند و عامل مهم سرکوب اسود و مرتدان طرفدار مسیلمه شدند (طبری، ۲۲۹/۳ـ۲۳۶، ۳۱۸ـ۳۲۴؛ ابن اثیر، ۳۳۷/۲ـ۳۴۱، ۳۴۶؛ قس: بلاذری، ۱۰۵ـ۱۰۷؛

بسوی، ۲۶۲/۳). از آن سوی خالد بن ولید چون کار مرتدان یمامه را به پایان برد، از طرف ابوبکر مأمور عراق شد. نیز گفته‌اند که به مدینه رفت و از آنجا به دستور خلیفه روانهٔ عراق گردید (طبری، ۳۴۳/۳ـ۳۴۴). اما به‌درستی دانسته نیست که چرا خالد مأمور جنگ در این ناحیه شد. شاید بتوان گفت از آنجا که هدف پیشوایان دولت نوبنیاد اسلامی متحد گردانیدن همهٔ تازیان زیر پرچم اسلام، و سرکوب مخالفان و مرتدان بود که تا حدود ایران کشیده شده بودند، و این معنی به ناچار با منافع دولت ایران در این منطقه برمی‌خورد، خلیفه با گسیل خالد بدانجا پیشدستی کرد. از آن سوی سرکوب بعضی از قبایل طرفدار ایران چون بنی حنیفه در ایام ردّه، فرصت بیشتری به اعراب بنی شیبان و بنی عجل برای حمله به قلمرو ایران می‌داد و در این میان مثنی بن حارثه رئیس بنی شیبان کامیابی و شهرت بیشتری یافت و همو بود که از ابوبکر خواست که به او رسماً اجازه دهد تا بر قلمرو ایران در سواد حمله کند. بدین‌گونه بود که خلیفه نیز خالد را بدانجا فرستاد و به مثنیٰ گفت از او اطاعت کند (همو، ۳۴۳/۳ـ ۳۴۵؛ دینوری ۱۱۱، ۱۱۲؛ زرین‌کوب، *تاریخ ایران*، ۲۹۱).

دربارهٔ این وقایع و نیز اولین نقاطی که موردهجوم خالد و مثنیٰ و دیگر فرماندهان عرب قرار گرفت، روایات گوناگون و متناقضی وجود دارد. به هرحال، خالد در قدم نخست با سران آبادیهای سواد چون بانقیا و باروسما و اُلّیس صلح کرد، و قبیصة بن ایاس طایی و اشراف حیره هم به صلح و پرداخت جزیه گردن نهادند (طبری، ۳۴۳/۳ـ۳۴۶؛ دربارهٔ همداستانی امرای حیره با مسلمانان، نک: نولدکه، ۵۵۱، حاشیه). خالدازآن پس در پیکار ذات السلاسل مرزبان حفیر را شکست داد و ابله را تصرف کرد (طبری، ۳۴۸/۳ـ۳۴۹، قس: ۳۵۰/۳؛ ابن اثیر، ۳۸۵/۲ـ۳۸۶)، اما برای تسخیر همهٔ حیره مجبور به جنگ شد و برای دستیابی بر آنجا در چند رویارویی دیگر ایرانیان و اعراب مسیحی هم‌پیمان آنان را شکست داد (بلاذری، ۲۴۲ـ۲۴۳؛ طبری، ۳۵۰/۳، ۳۵۲ـ۳۵۶). فتح حیره و گریز آزادبهٔ مرزبان آنجا، و نیز شکست ایرانیان به فرماندهی فرخ بنداد کلید تصرف شهرهای شمالی و غربی حیره بود (همو، ۳۵۸/۳ـ۳۶۴). دهقانهای این مناطق به تدریج با خالد صلح کردند و جزیه برگردن گرفتند، بدان شرط که بر املاک خود بمانند و املاک خسروان را به مسلمانان دهند (بلاذری، ۲۴۴؛ طبری، ۳۶۸/۳).

پس از این بود که خالد مرزبانان و سران ایرانی مداین را به اسلام خواند (همو، ۳۶۹/۳ـ۳۷۰) و در پی آن عین‌التمر را گرفت. اسیرانی که خالد پس از این واقعه به مدینه فرستاد، گویا اولین گروه ایرانیانی بودند که به حجاز برده شدند (همو، ۳۷۶/۳ـ۳۷۷، ۳۸۵؛ بلاذری، ۲۴۶ـ۲۴۷). پدران چند تن از مشاهیر اسلام چون سیرین پدر محمد بن سیرین، یسار نیای محمد بن اسحاق، و نصیر پدر موسی بن نصیر هم در اینجا اسیر شدند (همو، ۲۴۷). به هر حال، چند جنگ دیگر رخ داد و تازیان همه‌جا پیش می‌آمدند، تا آنکه خالد به‌دستور عمر بن خطاب مأمور شام شد (طبری، ۳۷۹/۳ـ۳۸۳؛ قس: ابن اثیر، ۳۹۴/۲ـ ۳۹۸؛ دربارهٔ شکست و قتل مرزبان ایرانی بحرین در این زمان، نک: خلیفه، ۱۱۰/۱ـ۱۱۱). اما در مدینه عمر به زحمت لشکری فراهم آورد و به فرماندهی ابوعبید بن مسعود روانهٔ حدود ایران کرد (بلاذری، ۲۵۰، ۲۵۳). در این میان رستم فرخزاد که رشتهٔ کارهای ایران را به نیابت از پوران در دست داشت، لشکر آراست و دهقانان سواد را به شورش بر تازیان فراخواند. اما سپاه ایران و این شورشها کاری از پیش نبرد و ابوعبید و مثنیٰ همچنان پیش می‌آمدند (طبری، ۴۱۳/۳ـ۴۱۵، ۴۴۴ـ۴۴۹؛ قس: ابوعلی مسکویه، ۱۸۶/۱؛ ابن اثیر، ۳۴۵/۲) تا در ساحل شرقی فرات در محلی به نام قس‌الناطف، طی پیکاری که به نبرد جسر معروف شد، تازیان به سختی شکست خوردند و ابوعبید کشته شد (رمضان ۱۳ق) و ایرانیان بیشتر متصرفات مسلمانان را بازستاندند، اما بیش از این نتوانستند از این پیروزی بهره‌برداری کنند. از آن سوی عمر تا مدتها از عراق سخن نگفت تا سرانجام جریر بن عبدالله بجلی را فرستاد و او همراه با مثنیٰ پس از جبران شکست پیشین در بُویب (یوم النضیله) دوباره همهٔ مناطق پیشین را گرفتند و در منطقهٔ میان حیره و کسکر به تاخت و تاز پرداختند (طبری، ۴۵۴/۳ـ۴۷۲؛ بلاذری، ۲۵۱ـ۲۵۴؛ دینوری، ۱۱۳ـ۱۱۷؛ قس: طبری، ۴۷۱/۳ـ۴۷۲، روایت ابن اسحاق؛ یعقوبی، ۱۴۲/۲ـ۱۴۳؛ نیز نک: تقی‌زاده، ۱۸۷ـ۱۸۹). تسخیر سوق بغداد، ابله، مذار، دشت میشان و ابرقباذ هم به روایتی در همین ایام رخ داد (دینوری، ۱۱۶ـ۱۱۸). در این زمان یزدگرد در ایران به تخت نشسته، و کارها اندکی سامان یافته بود. عمر که می‌خواست به تن خویش به عراق آید، سرانجام سعد بن ابی وقاص را فرستاد. در این میان مثنیٰ درگذشت و سعد در قادسیه اردو زد و نمایندگانی به نزد یزدگرد و به روایتی به سوی رستم فرخزاد فرستاد که لشکر آراسته بود (طبری، ۴۷۷/۳ـ۴۹۱، ۴۹۴ـ۴۹۶؛ بلاذری، ۲۵۵؛ نیز نک: ابن اثیر، ۴۴۸/۲ـ۴۴۹). این نمایندگان، ایرانیان را به جنگ، یا اسلام، یا جزیه دعوت کردند، اما کار به جنگ کشید (طبری، ۴۹۶/۳ـ ۴۹۷). گفته‌اند رستم می‌کوشید از فرماندهی کناره گیرد، یا کار به گونه‌ای پیش رود که به جنگ نیازی نیفتد، اما یزدگرد اصرار بر جنگ کرد و رستم به‌ناچار در ساباط اردو زد(همو، ۴۹۷/۳ـ۵۰۴، ۵۰۹، ۵۱۷ـ ۵۲۱؛ بلاذری، ۲۵۶ـ۲۵۷). گفته‌اند که او نسبت به سرانجام این پیکار بدبین و نا امید بود. در جنگ قادسیه که در شمار سپاهیان ایران و نیز در تاریخ وقوع آن میان روایات اختلاف و تناقض هست، ایرانیان به سختی شکست خوردند و رستم کشته شد و مسلمانان روی به مداین نهادند (طبری، ۵۰۵/۳، ۵۳۵، ۵۷۷، ۵۹۰، ۶۲۰ ـ۶۲۲؛ بلاذری، ۲۵۵، ۲۵۷ـ۲۵۹؛ خلیفه، ۱۱۹/۱ـ۱۲۰؛ یعقوبی، ۱۴۴/۲ـ ۱۴۵) و در سرزمینهای میان دجله و فرات به تاخت و تاز پرداختند. جالب آنکه به دستور عمر دهقانان و اتباع ایشان در سواد امان یافتند و بر املاک خود ماندند و جزیه بر گردن گرفتند و این معنی از عوامل مهم گروش آنان به اسلام شد. به هرحال، مسلمانان پس از تسخیر بهرسیر به داخل مداین راه یافتند و آنجا را تصرف کردند (طبری، ۵/۴ـ۱۴؛ بلاذری، ۲۶۲ـ۲۶۴؛ ثعالبی، ۷۳۹؛ دینوری، ۱۲۶ـ ۱۲۸). از جمله عوامل شکست قادسیه، گذشته از اختلافهای داخلی ایرانیان و ناامیدی رستم فرخزاد (یعقوبی،

۱۴۱/۲ـ ۱۴۵)، رُعبی را که تازیان در دلها افکنده بودند و خاصه خبر شکست رومیان در یرموک و کناره‌گیری غالب مردم و دهقانان سواد از جنگ با تازیان را باید ذکر کرد که به همین سبب املاکشان جزو غنایم محسوب نگردید. سقوط مداین و گریز یزدگرد، آغاز ورود اسلام به سرزمین اصلی ایران است که بسیاری مناطق آن به صلح و بسیاری به جنگ گشوده شد و اسلام در میان ایرانیان راه یافت. پس از قادسیه، نبرد جلولا و تسخیر حلوان پیش آمد. در تسخیر حلوان ایرانیان نیز مداخله داشتند، چه، قعقاع بن عمر پس از تصرف آنجا، قباد خراسانی را که از هویتش اطلاعی نداریم، به امارت گماشت (بلاذری، ۲۶۴ـ ۲۶۵؛ طبری، ۲۴/۴ـ۲۶، ۲۸، ۳۴، ۳۵؛ *مجمل التواریخ*،...، ۲۶۴ـ ۲۷۵؛ قس: یعقوبی، ۱۵۱/۲؛ بلاذری، ۳۰۱؛ نیز نک: تقی‌زاده، ۱۹۳).

پس از این وقایع اوضاع آرام گرفت، زیرا عمر فتح سواد را کافی می‌دانست و خواهان پیش‌روی نبود (ابوعلی مسکویه، ۲۲۶/۱)؛ تا آنکه واقعه‌ای غیرمنتظره دوباره آتش جنگ را روشن کرد و به فتح سرزمین اصلی ایران انجامید. علاء بن حضرمی که به نام‌جویی و رقابت با سعد برخاسته بود، بی‌اذن خلیفه از بحرین آمد و برق‌آسا از راه خوزستان به اصطخر فارس رسید. در اینجا ایرانیان بر او حمله برده، و راه بازگشت را بریدند. عقبة بن غزوان به دستور عمر به نجات او آمد (طبری، ۷۹/۴ـ ۸۲؛ ابوعلی مسکویه، ۲۲۸/۱ـ۲۳۰). هرمزان که پس از قادسیه، با عنوان حاکم فارس و خوزستان در آن دیار مشغول گردآوری مال و مرد بود، حملاتی تدارک دید، ولی کاری از پیش نبرد و تازیان با تسخیر رامهرمز و شوشتر، هرمزان را نیز گرفته، به مدینه فرستادند (طبری، ۷۲/۴ـ۷۶، ۸۳ـ۸۷؛ بلاذری، ۳۸۰؛ دینوری، ۱۲۹). این واقعه در ۱۷ یا ۲۰ق اتفاق افتاد (طبری، ۸۹/۴). پس از آن فتح شوش و جندیشاپور و توج به جنگ و صلح دست داد تا آنکه شکست شهرک مرزبان فارس، بخش مهمی از منطقه را به دست مسلمانان افکند (همو، ۸۹/۴ـ۹۴؛ ابوعلی مسکویه، ۲۳۴/۱ـ۲۳۶؛ دینوری، ۱۳۲ـ۱۳۳). گفته‌اند که پس از این پیروزیها عمر به پیشنهاد و رأی احنف بن قیس اجازهٔ حمله به سراسر ایران را داد و فرماندهانی برای این کار برگزید (طبری، ۹۴/۴، قس: ۱۳۷، ۱۳۸، که این حادثه را پس از نهاوند دانسته است؛ ابوعلی مسکویه ۲۳۳/۱ـ۲۳۴). نیز گفته‌اند که همین معنی سبب شد ایرانیان در نهاوند گرد آیند (تقی‌زاده، ۱۹۸). اما این جنگ نیز مؤثر نیفتاد و با آنکه نعمان بن مقرن فرمانده عرب کشته شد، ایرانیان به‌سختی شکست خوردند (طبری، ۱۱۵/۴ـ۱۳۴).

در جنگ نهاوند که مسلمانان فتح الفتوحش خوانده‌اند، مقاومت ایرانیان درهم شکست و تازیان دیگر با مانعی جدی در برابر خود روبه‌رو نشدند و از هر سوی به پیش‌روی پرداختند (دربارهٔ تاریخ این پیکار، نک: همو، ۱۱۴/۴، ۱۲۹؛ *مجمل التواریخ*، ۲۷۵). همدان، آذربایجان، ری، اصفهان و بقیهٔ فارس و سرانجام خراسان از شهرها و ایالاتی بود که پس از این به تدریج به جنگ و صلح گشوده شد (طبری، ۱۳۸/۴، ۱۴۶ـ ۱۵۰، قس: ۹۴/۴، ۱۳۷؛ کسروی ۲۴). بعضی شهرها چون ری به کمک خود ایرانیان یا امرای ایرانی که با یکدیگر دشمنی و رقابت داشتند، فتح شد و یا امرا و حاکمان خود بدون جنگ به صلح گردن نهادند (طبری، ۱۵۰/۴ـ۱۵۱؛ بلاذری، ۳۱۸؛ قس: ابن قتیبه، ۵۶۸؛ دربارهٔ فتح ری به‌ویژه قس: خلیفه، ۱۶۰/۱ـ۱۶۱).

نکتهٔ مهم آنکه دربارهٔ تاریخ و چگونگی فتح شهرهای ایران میان منابع اختلاف بسیار هست. چه، بسیاری از روایات فتوح پس از این رخدادها ضبط و تدوین شد، و هم بسیاری از شهرها دو یا چند بار فتح شد و چنین می‌نماید که سنوات این فتوح با هم خلط شده، یا به جای یکدیگر ذکر گردیده است (برای فتح شهرهای مهم و اختلاف دربارهٔ آنها، نک: طبری، ۱۳۹/۴ـ۱۴۱، ۱۵۱ـ ۱۵۵، ۲۴۶ـ۲۴۷، ۲۶۹ـ۲۷۰؛ ابونعیم، ۲۲/۱ـ ۲۵؛ قمی، ۲۵ـ۲۶؛ بلاذری، ۳۱۲ـ۳۱۳، ۳۲۶ـ ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۴ـ۳۳۹؛ خلیفه، ۱۴۹/۱، ۱۶۴، ۱۷۴ـ ۱۷۵، ۲۶۶؛ ابن قتیبه، همانجا؛ ابن اسفندیار، ۱۵۵ـ۱۶۴، ۱۷۴ـ۱۷۷؛ کسروی، ۲۸ـ۳۰؛ دربارهٔ طبرستان، نک: هد، آل باوند).

چون ایالت جبال (سرزمین ماد) فتح شد، تازیان از طریق پایگاههای خود در جنوب و برخورداری از حمایت پادگانهای خود و جبال، از فارس روی به شرق و شمال شرقی نهادند. گرچه این پیش‌روی آنان به سبب بعضی جنگها و شورشها گاه به کندی صورت می‌گرفت، ولی سرانجام موفق شدند سراسر سیستان و کرمان و خراسان را گرفته، به ماوراءالنهر دست‌اندازی کنند (دربارهٔ سیستان، نک: طبری، ۱۸۰/۴ـ۱۸۲؛ *تاریخ سیستان*، ۸۰ـ۸۹؛ بلاذری، ۳۹۲ـ۳۹۸؛ خلیفه، ۱۷۲/۱، ۲۳۷ـ۲۳۸، ۲۴۳، که سنوات یاد شده باید با احتیاط تلقی شود؛ دربارهٔ خراسان، نک: طبری، ۱۶۶/۴ـ۱۷۱، ۳۰۰ـ۳۰۲، ۳۰۹ـ ۳۱۶؛ بلاذری، ۴۰۳ـ۴۰۶؛ خلیفه، ۱۷۳/۱ـ۱۷۴، ۱۷۸؛ قس: یعقوبی، ۱۶۷/۲؛ ابن قتیبه، همانجا). بدین‌گونه فتح بخش اعظم ایران تا جیحون در همین ایام به انجام رسید، ولی تا مدتهای دراز قیامها و شورشهای ملی و دینی در بعضی مناطق ایران خاصه ایالات جنوبی و شرقی و از آن پس شمالی که به مراکز مهم خوارج و علویان و طرفداران دین و قومیت ایرانی تبدیل شده بود، دوام داشت.

از همهٔ روایتهایی که دربارهٔ سقوط ساسانیان و نفوذ اسلام در ایران آمده است، برمی‌آید که عقب‌نشینی بعضی از امرا و اشراف و دهقانان و حتیٰ مویدان در برابر امواج هجوم تازیان و اسلام آوردن و همدلی با آنان از عوامل مهم این سقوط و اسلامی شدن تدریجی ایران بود. مقاومتها و شورشهای ضدعربی که در خلال فتح و پس از آن در بعضی شهرها رخ می‌داد، هرگز مانعی در برابر گسترش اسلام ــ هرچند کند و آرام ــ نبود و ایرانیان به‌زودی خود مبلغ اسلام شدند و در جامعهٔ دین نو توانایی خود را نه‌تنها در فنون و دانشها و تدوین تعالیم اسلام، بلکه راهبری دستگاه خلافت نشان دادند. همداستانی بعضی از امرا و اشراف ایرانی با مسلمانان باعث شد که اینان نه‌تنها بر جان و مال خود ایمن شوند، بلکه از عطایای اسلامی نیز بهره‌مند گردند و گاه موقعیت اجتماعی و سیاسی خود را هم حفظ کنند (نک: دهالا، 439). نمونه‌های بسیاری از این رفتار

که غالباً حاکی از ناخشنودی و بلکه تنفر سپاهیان و امرا و موبدان از یزدگرد است، می‌توان نشان داد. رفتار خیانت‌آمیز آبان جادویه پس از جلولا با یزدگرد و نجات جان و اموال خود (طبری، ۱۶۶/۴؛ ابوعلی مسکویه، ۲۵۳/۱)؛ همکاری هیربد نهاوند در تسلیم خزاین خسرو در نخیرجان به حذیفة بن یمان (طبری، ۱۱۶/۴، ۱۳۳)؛ فتح نیشابور به راهنمایی یکی از دهقانان که می‌خواست خراج از او برداشته شود (یعقوبی، همانجا)؛ اطاعت بعضی از امرای سواد و هیربد دارابگرد از مسلمانان (خلیفه، ۱۱۹/۱، ۱۶۴؛ دینوری، ۱۱۶)؛ و همکاری مرزبان طوس و توقع حفظ حکومت خود (بلاذری، ۳۳۴) از آن جمله است. حتیٰ در قادسیه نیز سپاه ویژهٔ شاهی به تازیان پیوست و در تسخیر مداین و جنگ جلولا با آنان همکاری کرد (همو، ۲۸۰، ۳۷۲-۳۷۳) و گویا در فتح بعضی از شهرهای خوزستان و فارس نیز دست داشت (طبری، ۹۰/۴-۹۱).

در آخرین روزهای یزدگرد هم یارانش از او بریده، به احنف بن قیس پیوستند و اموال شاه را پس از نزاع و جنگ با او گرفته، به امیر عرب دادند و خود نیز از آن سهم بردند (همو، ۱۶۶/۴-۱۷۱). این خود داستان شگفتی است که فتح و نفوذ اسلام در برخی از شهرها به سبب رقابت و دشمنی میان امرای آنجا دست می‌داد. مثلاً ری به کوشش ابوالفرخان فتح شد و تازیان حکومت آنجا را بدو دادند (همو، ۱۵۰/۴). در اصفهان نیز امرای ایرانی به مسلمانان پیوستند و خواهان جنگ با ایرانیان شدند (همو، ۹۰/۴). در مناطق شرقی گذشته از اشرافی چون بهمنه و کنارنگ که به مسلمانان گرویدند (بلاذری، ۴۰۴-۴۰۵)، ماهویه مرزبان مرو از مؤثرترین امرایی بود که با مسلمانان برضد یزدگرد همداستانی کرد، بدان شرط که حکومت در خاندانش بماند و خراج ندهد (طبری، ۳۱۰/۴-۳۱۲). به روایتی این ماهویه به نزد امام علی(ع) نیز رفت (بلاذری، ۴۰۸؛ طبری، ۵۵۷/۴). این مایه همراهی ایرانیان با تازیان سبب شد که در اواسط فتح ایران وقتی عمر دیوان عطایا تشکیل می‌داد، اشراف ایرانی را نیز برای جلب قلوبشان مشمول این عطایا قرار دهد که خود باعث پیش‌روی مسلمانان شد (یعقوبی، ۱۵۳/۲-۱۵۴). پس از آن نیز هر که از ایرانیان به مسلمانان می‌پیوست و با آنان در جنگها و فتح شهرها یاری می‌کرد، به دستور عمر از عطایا بهره‌مند می‌شد و اگر اسلام هم نمی‌آوردند، جزیه از آنها ساقط می‌گردید (طبری، ۴۹/۴، ۹۱). گفته‌اند این رفتار به پیشنهاد شهربراز حاکم باب در پیش گرفته شد (همو، ۱۵۶/۴)، گرچه در صلح‌نامهٔ آذربایجان ــ پیش از حمله به باب ــ چنین نکته‌ای گنجانده شده است که درصورت همکاری ایرانیان، جزیهٔ آن سال از ایشان برداشته شود (همو، ۱۵۵/۴).

بررسی صلح‌نامه‌های میان مسلمانان و ایرانیان اسلام نیاورده خود مشتمل بر نکات مهمی است که تسامح مسلمانان اولیه و نیز همراهی ایرانیان را نشان می‌دهد. مضمون بیشتر صلح‌نامه‌ها حاکی از آن است که مردم می‌توانند بر دین خود بمانند و معابد و املاک خود را نگاه دارند و جزیه و خراج دهند، یا از آن شهر بروند، بی‌آنکه کسی متعرض آنان شود، اما نباید بر مسلمانان سلطه‌جویی کنند (بلاذری، ۲۶۳؛ طبری، ۱۳۷/۴، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۵۵). صلح اولیهٔ طبرستان و دماوند و خوار به‌ویژه جالب است، چه، اسپهبد و مصمغان برعهده گرفتند که دشمنان تازیان را به قلمرو خود راه ندهند و مسلمانان نیز وارد آنجا نشوند و مردم هر کجا خواستند بروند (همو، ۱۵۱/۴، ۱۵۳). مسلمانان در پیکارها اجازهٔ قتل کودکان و پیران و زنان و نابینایان را نداشتند. پیشوای مسلمانان در حین جنگ می‌توانست صلح خواهی دشمن را بپذیرد، اما دربارهٔ اسیران به تفاوت عمل می‌شد و اوضاع و احوال وقت در این رفتار مؤثر بود (مثلاً نک: امین، ۸۵-۸۶). عمر به‌ویژه تأکید می‌کرد که در پیکارها از ناجوانمردی و خیانت و مثله کردن و قتل کودکان خودداری کنند (طبری، ۱۸۶/۴-۱۸۷).

در ایام فتوح، در خلال جنگها و پس از آن، تازیان پیوسته اسلام را خاصه برای اشراف و امرا تبلیغ می‌کردند و پیش از شروع هر جنگ، دشمن را به قبول اسلام می‌خواندند و آنان را میان گروش، جنگ و پرداخت جزیه مخیر می‌گردانیدند. وقتی سرزمینی را تسخیر می‌کردند نیز به تبلیغ اسلام می‌پرداختند، چنانکه وقتی ولید بن عقبه آذربایجان را گشود، گروهی را برای تبلیغ اسلام در آنجا نشاند (بلاذری، ۳۲۸). این تبلیغ و تشویق به اسلام گاه توسط خلفا و وزرا و کارگزاران دولت انجام می‌گرفت. چنانکه در ۱۱۰ق اشرس بن عبدالله سلمی در خراسان به تبلیغ پرداخت و مردم را به اسلام خواند و جمعی کثیر اسلام آوردند (صدیقی، ۵۷). نیز بعضی از فرمانروایان و شاهزادگان طبرستان از سوی خلیفه و وزیر به اسلام دعوت شدند (ابن اسفندیار، ۲۰۶؛ بلاذری، ۳۳۹). هارون الرشید خود چند تن از اهل طبرستان را مسلمان گردانید (طبری، ۳۱۶/۸) و فضل بن سهل به دعوت یحییٰ برمکی مسلمان شد (حمدالله، ۳۰۸). مأمون نیز مجالسی از اصحاب ادیان برای مباحثه و مناظره تشکیل می‌داد (مثلاً نک: ابن بابویه، ۱۵۴) که بی‌گمان یکی از دلایل آن تبلیغ و نشان دادن تفوق اسلام بود. موالی نیز در گسترش اسلام سهمی داشتند و اگر به این نکته توجه شود که نوآیینان نسبت به دین جدید تعصب بیشتری می‌ورزند، در می‌یابیم که چرا این موالی یا ایرانیان تازه مسلمان خود به مبلغان اسلام بدل شدند (مثلاً نک: بولت، ۳۹-۴۰) و حتیٰ رفتار دستگاه حکومت را با موازین اسلام می‌سنجیدند و بدان اعتراض می‌کردند و مخالف قرآنش می‌خواندند.

دربارهٔ رابطهٔ ادیان موجود در ایران با اسلام باید گفت: مطابق روایتی، پیامبر اکرم (ص) خود با مجوسان معاملهٔ اهل کتاب کرد و دیگران را نیز بدین کار دستور فرمود (ابوعبید، ۴۰-۴۳). از این‌رو، از عصر فتوح با زردشتیان به همین روش رفتار می‌شد (نک: بلاذری، ۲۶۷) و آنها غیر از گروش به اسلام و تأدیهٔ جزیه و یا جنگ، اگر می‌خواستند، می‌توانستند شهر خود را رها کرده، بروند. این نکته دربعضی از صلح‌نامه‌ها قید می‌شد. از این‌رو، در آغاز فتوح گروههایی از ایشان دست به مهاجرت زدند (مثلاً نک: طبری، ۱۴۰/۴) و کسانی از آنان که رفتار تازیان را بهتر از رفتار رؤسای دین زردشتی می‌دیدند، به

اسلام گرویدند (صدیقی، ۱۳۴). گروهی نیز پرداخت جزیه را پسندیدند که در گرفتن آن اجحاف نمی‌شد، و جان و مال و دینشان نیز در امان بود (همو، ۳۷). از این‌رو، در سرزمین خویش ماندند و تا مدتها دین زردشتی در بعضی مناطق کاملاً رواج داشت (مثلاً نک: مقدسی، ۴۲۹، ۴۳۹؛ اصطخری، ۱۱۸ـ۱۱۹). در واقع باید گفت که در عصر خلفای راشدین با زردشتیان به خشونت و سختی رفتار نمی‌شد و همین امر باعث جلب آنان می‌گردید، اما در دورهٔ امویان کار بر آنها سخت شد، چنانکه هیربدان را می‌کشتند و آتشکده‌ها را ویران می‌کردند (*تاریخ سیستان*، ۹۲ـ۹۳؛ جاحظ، ۴/۴۸۰ـ۴۸۱).

با اینهمه، در اواخر این دوره نیز حاکمی چون خالد بن عبدالله قسری چندان تسامح داشت که مردی زردشتی را بر مسلمانان سروری داده بود (ابن خلکان، ۲/۲۲۹). در برابر، اخباری حاکی از آن است که گاه بر زردشتیان باقی مانده چنان سخت می‌گرفتند که گروههایی تن به مهاجرت به خارج از ایران می‌دادند (زرین‌کوب، 32)، اما زردشتیان اسلام آورده نیز از تعرض همکیشان سابق خود مصون نبودند (مثلاً بولت، همانجا). آتشکده‌های زردشتی نیز، اگر در جایی بود که به صلح فتح می‌شد و مرزبانان برجای خود ابقا می‌شدند، باقی می‌ماند والا ویران می‌گشت (رافعی، ۱/۴۵ـ۴۶؛ صدیقی، همانجا)، چنانکه در صلح‌نامهٔ آذربایجان به صراحت آمده که آتشکده‌ها نباید ویران گردد (بلاذری، ۳۲۶). اما هم اینها که باقی مانده بودند نیز به تدریج ــ جز معدودی از آنها ــ از میان رفتند (نک: قمی، ۳۷). زردشتیان در زمرهٔ سایر اصحاب ادیان در مناظرات دینی نیز شرکت می‌جستند. کتاب *گُجستک ابالش* شرح مجلس مأمون در این باب به زبان پهلوی است (نک: ص 12-9، جم؛ نیز ابن بابویه، ۱۵۴ به بعد). در سدهٔ ۳ق همچنین زردشتیان به مباحث کلامی پرداخته، آثاری در ردّ سایر ادیان نوشتند. از جمله است کتاب *شکند ویمانیک (گمانی) ویچار* از مردان فرخ که برای دفاع از دین زردشتی و حمله به ادیان دیگر نوشته شد (نک: سراسر کتاب؛ هدایت، ۲ به بعد) و گاه بر تازیان طعنه می‌زدند و منتظر بازگشت مجد و قدرت پیشین و رواج آیین خود بودند (*متون پهلوی*، ۲/۱۹۰ـ۱۹۱)؛ اما بی‌گمان در برابر پیشرفت روزافزون اسلام، چاره‌ای جز عقب‌نشینی نداشتند و برخی چون به‌آفرید در خراسان چنین اندیشیدند که میان اسلام و دین زردشتی سازش و توافقی پدید آورند، اما جالب است که زردشتیان بر ضدش به پا خاستند و ابومسلم را به دفع او واداشتند (گردیزی، ۲۶۶ـ۲۶۷). در ایامی که قوم‌گرایی و اندیشهٔ استقلال‌طلبی در میان ایرانیان رسوخ کرد، بعضی از امرای ایرانی مسلمان باز به دین سابق بازگشتند، یا کوشیدند آیین گذشته را زنده کنند. از آن میان باید از مازیار بن قارن حاکم مازندران یاد کرد (بلاذری، ۳۳۹؛ ابن اسفندیار، ۲۰۹ـ۲۱۰) که پدرش قارن پیش از آن دعوت به اسلام از سوی خلیفه را رد کرده بود (همو، ۲۰۶؛ دربارهٔ مرداویج زیاری، نک: هـ د، آل زیار).

مقارن رواج اسلام در میان قبایل عرب ربیعه و مضر در عراق، دین زردشتی و مسیحیت و مزدکی وجود داشت (نک: امین، ۸۴). مسیحیان که از رفتار ساسانیان دلخوش نبودند (قس: آرنولد، 210) و شاید آرزوی پیروزی تازیان را داشتند، با آغاز حملهٔ آنان فقط به تأمین جان و مال خویش اندیشیدند و به دفاع برنخاستند (صدیقی، ۳۴). قبایل عرب مسیحی که با ایران هم‌پیمان بودند نیز بر اثر تبلیغ تازیان که آنها را هم‌نژادان خود می‌خواندند، غالباً بدون دشواری به آنها می‌گرویدند؛ مثلاً وقتی خالد بن ولید وارد حیره شد، از جمله کسانی که با او صلح کردند، سران مسیحی عرب چون عبدالمسیح بن عمرو ازدی بودند که پذیرفتند بر ضد ایرانیان جاسوسی کنند (بلاذری، ۲۴۲ـ۲۴۳). با آنکه دربارهٔ گروش ایرانیان غیرزردشتی به اسلام منابع و روایات درستی به دست ما نرسیده، ولی شواهدی از طریق مسیحیان در دست است که از روی‌گردانی سریع از مسیحیت در فارس و دیگر نقاط حکایت دارد (اشپولر، 144-143). گروش مسیحیان به اسلام تا قرنها بعد ادامه داشت و آورده‌اند که بعضی از روحانیان برجستهٔ مسیحی در ایران در قرن ۲ و نیز ۴ق اسلام آوردند، هرچند مسیحیان دربارهٔ علت آن حکایات عجیب گفته‌اند (متز، ۱/۷۶ و حاشیه). با اینهمه، به نظر می‌رسد که انگیزه‌های اقتصادی و اجتماعی هم در این گروشها بی‌تأثیر نبوده است (همانجا).

اما مانویان و مزدکیان که در عصر ساسانی سخت موردهجوم و سرکوب واقع شده بودند و موبدان بدترین آزارها را بر آنها روا می‌داشتند (صدیقی، ۲۱ـ۲۳، ۳۱)، در تسلط اسلام خود را آزادتر می‌دیدند و روزگاری آسوده زیستند. لااقل تا اواخر قرن اول از مانویان در عراق و خراسان خبر داریم (ابن ندیم، ۳۳۴) و وجود فرقه‌های گوناگون در میان مانویان، حاکی از آزادی آنها در این عصر است. اما سپس مانویت و آیینهای آن به عنوان بدعت و زندقه ممنوع گردید (زرین‌کوب، 33-32).

دربارهٔ اسلامی شدن ایران و گروش ایرانیان باید گفت قطع نظر از اسلام آوردن باذان امیر یمن، افسران و فرماندهان و اشراف و دهقانان ایران نخستین کسانی بودند که به اسلام گرویدند و از آن پس زیردستانشان به آنها پیوستند، چنانکه اسواران ایرانی در اوایل فتوح مسلمانان اسلام آوردند (بلاذری، ۳۷۲ـ۳۷۳) و رؤسای اصفهان و اسواران آنجا که به فارس رفته بودند، نیز مسلمان شدند (طبری، ۴/۹۰) و مرزبان مروالرود هم به تأسی از بعضی امرای ایرانی به احنف بن قیس تسلیم شد (بلاذری، ۴۰۶). در حدود باب نیز شهر براز فرمانروای آنجا از نخستین کسانی بود که در این منطقه تسلیم شد و به اسلام متمایل گردید (طبری، ۴/۱۵۶). از میان مردم، قزوینیان نخستین گروهی بودند که بدون جنگ و بی درنگ اسلام آوردند (بلاذری، ۳۲۱). از روایات برمی‌آید که اسلام در غرب ایران با سرعت بیشتری رواج یافت. چه، گفته‌اند وقتی اشعث در عصر امام علی(ع) حکومت آذربایجان یافت، بیشتر مردم آنجا مسلمان بودند (همو، ۳۲۹). در برابر گروش امرا و دهقانان، تازیان نیز ایشان را غالباً بر قدرت و نفوذ خود ابقا می‌کردند.

جز این، انگیزه‌های دیگری نیز مردم را به اسلام متمایل می‌کرد؛ مثلاً در ۴۶ق مردم سیستان به سبب دادگری حاکم آن دیار، به اسلام گرویدند (*تاریخ سیستان*، ۹۱) و مردم فارس ملک‌داری حاکم آنجا را به فرمانروایی خسرو انوشروان مانند می‌کردند (طبری، ۱۳۷/۵). خوش‌رفتاری اسد بن عبدالله حاکم خراسان که خاندانهای بزرگ و مردمان اصیل را نیکو می‌داشت، هم باعث گروش بزرگان ایران به اسلام می‌شد، چنانکه سامان خدات به دست او اسلام آورد (نرشخی، ۸۱). بی‌گمان موقعیت دهقانان مسلمان شده نیز سبب می‌شد که برخی از زیردستان ایشان هم به اسلام بگروند، اگرچه گفته‌اند دهقانان که طرفدار حفظ اصول اشرافی بودند، از مسلمان شدن مردم تابع خود چندان خشنود نبودند، چه، در این‌صورت آن فرودستان با دهقانان برابر می‌شدند. از این‌رو، مثلاً در خراسان دهقانان از عامل آنجا خواستند که از نومسلمانان نیز جزیه بگیرد (صدیقی، ۵۷ـ۵۸) و این باعث می‌شد که مردم از گروش به اسلام باز ایستند.

در واقع باید گفت علل و انگیزه‌های اقتصادی و اجتماعی مانند فرار از جزیه و رهایی از ذلت و خواری (مثلاً نک: زرین کوب، 31) هم در اقبال مردم به اسلام نقش مهمی داشت؛ چنانکه آورده‌اند شهربراز دادن جزیه را خفتی برای خود می‌شمرد و به اسلام اظهار تمایل کرد (طبری، ۱۵۶/۴). با اینهمه، وقتی به سبب افزایش مسلمانان درآمد ناشی از جزیه کاهش یافت، به دستور حجاج از نومسلمانان نیز جزیه گرفتند و چون عمر بن عبدالعزیز آمد، این کار را منع کرد و باز مردم روی به اسلام نهادند (همو، ۵۵۹/۶؛ امین، ۹۲). پیش از آن هم وقتی مغیره به رستم فرخزاد پیشنهاد اسلام یا جزیه یا جنگ می‌داد، تصریح کرد که اسلام را از آن دو خوش‌تر دارد (طبری، ۵۲۵/۳). دربارۀ دهقانان ایرانی باز هم باید گفت پیروزی عباسیان که به‌ویژه در خراسان مرهون یاریهای اینان بود (مثلاً نک: گردیزی، ۲۶۶؛ دینوری، ۳۶۱)، خود باعث گروش گروهی از دهقانان به اسلام شد و ابومسلم که در مسلمانی تعصب می‌ورزید و بخارا خدات را به جرم ارتداد کشت، در این گرایش و گروش به اسلام نقش داشت (نیز نک: دهالا، 439؛ نک: هـ د، ابومسلم). گروش دهقانان به اسلام از دیدگاه فرهنگی نیز سخت مهم است. چه، رسوخ اسلام در میان اینان که از پایگاه اجتماعی خوبی برخوردار بودند و نیز حاملان فرهنگ و ادب ایرانی به‌شمار می‌رفتند، سبب شد که این فرهنگ و ادب در محیط نوین نیز به حیات خویش ادامه دهد و باقی بماند.

به هر حال، از دیگر عوامل نفوذ و گسترش اسلام در ایران مهاجرتهای اعراب به ایران بود که پس از فتح این سرزمین در شهرهای مهمی چون همدان، اصفهان، فارس، قم، کاشان، قزوین، خراسان و سیستان سکنیٰ گزیدند و این خود باعث تسریع جریان اسلامی شدن ایران گردید. گرچه آورده‌اند که ایرانیان در بعضی نقاط آشکارا با عربها مخالفت می‌ورزیدند، چنانکه در قم مردم با تازیان به کشمکش برخاستند (زرین‌کوب، 28-27). مردم سواحل دریای خزر با آنکه دیرتر به اسلام گرویدند (نک: هـ د، آل باوند)، ولی شاید یکی از انگیزه‌های آنها در گروش به اسلام و علویان، تحصیل مشروعیتی برای جنگ با دستگاه خلافت بود و علویان نیز برای همین کار، ایشان را به اسلام خواندند (نک: کسروی، ۳۶).

این نکته نیز بس مهم می‌نماید که عدۀ بسیاری از ایرانیان با قبول اسلام آرزومند بهبود وضع اجتماعی و برخورداری از مساوات بودند، اما وقتی عصر اول فتوح به پایان رسید و خلوص نیت وشور دینی و سادگی تازیان اولیه نقصان یافت و جاه طلبی و ثروت خواهی و اغراض دیگر به میان آمد. ایرانیان دچار سرخوردگی و ناخشنودی شدند و فاصلۀ میان نومسلمانان و تازیان که باز به تقالید و عقاید کهن خویش دلبستگی یافته، غیرعرب را تحقیر می‌کردند، عمیق شد. بسیاری از قیامهای بعدی از سوی گروههای مختلف مردم ایران نتیجۀ همین رفتار بود: ایرانیانی که به انگیزه‌های اجتماعی مسلمان شده، و از تحقیر خود سخت ناراضی بودند، ایرانیان مسلمانی که تعطیل شریعت اسلام را بر خود هموار نمی‌کردند، و ایرانیانی که بر دین پیشین باقی مانده بودند و فرصتی می‌جستند تا خود را از دست تازیان رها کنند (صدیقی، ۴۱، ۶۴ـ۶۵). از این‌روست که این قیامها در لباس دین‌خواهی و فرقه‌گرایی، و هم برای احیای آیین کهن و دولت ایرانی رخ می‌داد. بدین‌سان، باید گفت دامنۀ گروش به اسلام در ایران همه یکسان و البته همزمان نبود. بنابراین منحنی گروش را باید مرتبط با زمان و مکان گسترش اسلام ترسیم و بررسی کرد (بولت، ۲۲)؛ چنانکه اسلام در قرن اول در ایالات غربی و مرکزی چون آذربایجان و کردستان و خوزستان رواج بیشتری یافته، و در فارس که محل حفظ روایات و رسوم قومی بود، قوت چندانی نداشت. در کرمان هم میان مسلمانان، غلبه با خوارج بود، گرچه گروهی از مردم بر دین سابق باقی مانده بودند، و در مناطق کوهستانی دور از تسلط تازیان می‌زیستند تا در عصر عباسیان به اسلام گرویدند (ابن حوقل، ۳۱۰؛ صدیقی، ۶۸). همین معنی نشان می‌دهد که اسلام در میان شهرنشینان بیش از روستاییان و مناطق کوهستانی که مردمش غالباً بر دین کهن باقی مانده بودند، رواج داشت (همو، ۶۸ـ۶۹، ۷۸ـ۷۹). اما از اواخر قرن ۴ق تعصب و سخت‌گیری نسبت به غیرمسلمانان افزایش یافت و دین مزدایی به تدریج ضعیف‌تر شد و عقب نشست و اسلام جای آن‌را گرفت.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن بابویه، علی، *عیون اخبار الرضا*، به‌کوشش مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۷۷ق؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قتیبه، *المعارف*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به‌کوشش فلوگل، بیروت، مکتبة الخیاط؛ ابوعبید قاسم بن سلام، *الاموال*، به‌کوشش عبدالامیر علی مهنا، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به‌کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش/۱۹۸۷م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *ذکر اخبار اصبهان*، به‌کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ امین، احمد، *فجر الاسلام*، قاهره، ۱۹۴۵م؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة والتاریخ*، به‌کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ق؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به‌کوشش دخویه، لیدن ۱۸۶۵م؛ بولت، ریچارد، *گروش به اسلام در قرون میانه*، ترجمۀ حسین وقار، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *تاریخ سیستان*، به‌کوشش محمدتقی بهار،

تهران، ۱۳۵۲ش؛ تقی‌زاده، حسن، *از پرویز تا چنگیز*، تهران، ۱۴۰۹ق؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *تاریخ غرر السیر*، تهران، ۱۹۶۳م؛ جاحظ ، عمرو، *الحیوان*، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۴۰م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، بغداد، ۱۹۵۹م؛ رافعی قزوینی، عبدالکریم، *التدوین فی اخبار قزوین*، به‌کوشش عزیزالله عطاردی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران*، ایران بعد از اسلام، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *تاریخ مردم ایران*، تهران، ج ۱، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ۱۳۶۷ش؛ صدیقی، غلامحسین، *جنبشهای دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ طبری، *تاریخ*؛ *قرآن کریم*؛ قمی، حسن بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمهٔ حسن بن علی قمی، به‌کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ کسروی، احمد، *شهریاران گمنام*، تهران، ۱۳۰۷ق؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ متز، آدام، *الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری*، ترجمهٔ محمد عبدالهادی ابوریده، بیروت، ۱۹۶۷م؛ *متون پهلوی*، به‌کوشش جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب آسانا، گزارش سعید عریان، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به‌کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مردان فرخ، *شکند گمانی ویچار* (گزارش گمان‌شکنی)، ترجمهٔ صادق هدایت، تهران، ۱۹۴۳م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ ابونصر احمد بن محمد قباوی، به‌کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نولدکه، تئودُر، *تاریخ ایرانیان و عربها*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ هدایت، صادق، *مقدمه بر شکندگمانی ویچار* (نک: هم ، مردان فرخ)؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ نیز:

Arnold, T.W., *The Preaching of Islam*, Lahore, 1979; Dhalla, M.N., *History of Zoroastrianism*, Bombay, 1963; *Gujastak Abalish*, ed. & tr. A. Barthelemy, Paris, 1887; Morony, M. G., «The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq», *Iran*, 1976, vol. XIV; Spuler, B., *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952; Zarrinkub, A., «The Arab Conquest of Iran and Its Aftermath», *The Cambridge History of Iran*, ed. R.N. Frye, Cambridge, 1975.

صادق سجادی

اسلام در ماوراء النهر و ترکستان:

در ماوراء النهر:

پیش از دورهٔ سامانی: سرزمین ماوراء النهر به مفهومی گسترده، در گذشته‌ای دور مهد پیدایی دو تمدن درخشان خاور ــ سغد و خوارزم ــ بود و به سبب پیوندهای تجاری و سیاسی با چین و ترکستان از طریق خاور، و با ایران و روم از طریق باختر، ادیان گوناگون بودایی، مانوی، زردشتی و مسیحی همزمان در آنجا نفوذ داشته، و معابد مختلف در کنار یکدیگر برپا بوده است. حتیٰ سغدیان التزام بـه دینی یگانـه نـداشتند و پیـروان ادیـان گوناگـون در میـان آنـان، در کنـار یکدیگر می‌زیستند.

با شکل‌گیری خلافت در حجاز و آغاز فتوحاتِ اسلامی، تا ۲۲ق، منطقهٔ وسیع خراسان تا رود آمو گشوده شد و از آن پس ماوراءالنهر، همسایهٔ شمالی خراسان، از ولایات تحت فرمان خلافت اسلامی گشت. از ۵۴ق/۶۷۴م والیان خراسان جنگهایی را با شاه‌نشینهای سغد و خوارزم آغاز کردند که بدون نتیجه‌ای قطعی تا ۹۰ق/۷۰۹م ادامه یافت. در بارهٔ این جنگها دو تک‌نگاریِ *فتوح خراسان*، اثرِ علی بن محمد مداینی (د ۲۲۵ق) و کتاب *خراسان*، اثر ابوعبیده معمر بن مثنیٰ از منابع اصلی به شمار می‌آیند (نک: ابن‌ندیم، ۵۹، ۱۱۵) که پایهٔ گزارشهای بلاذری، طبری و نرشخی بوده‌اند.

با اینکه در برخی روایات از فتوحی در آن سوی آمو همزمان با فتوح خراسان سخن رفته است (نک: بلاذری، ۳۹۸ـ۳۹۹)، اما بر پایهٔ روایات قابل پذیرش، نخستین امیر خراسان که از آمو گذر کرد و روی به سرزمینهای سغدیان آورد، عبیدالله بن زیاد بود. وی در ۵۴ق سپاهی بزرگ به سوی بخارا برد که حرکت او حاصلی نداشت و تسلط وی بر رامیثن و بخشهایی از بیکند نیز دیری نپایید. این نبرد، نقطهٔ آغازی برای امیران خراسان بود که گویا تا چند سالی حمله‌های تابستانه به سغد را پی می‌گرفتند و گاه برخی از صحابه، چون قثم بن عباس نیز در این جنگها شرکت داشتند (مثلاً نک: ابن‌سعد، ۷(۲)/۱۰۱). در واکنش نسبت به این کشمکشها، شاهان محلیِ ماوراءالنهر در برابر مسلمانان به ائتلافی نظامی روی‌آوردند؛ به‌طوری که در دهه‌های‌بعد والیان‌کاردان خراسان از لشکرکشی به سمت شمال ابا داشتند و اغلب امیر عراق حجاج بنْ یوسف ثقفی بود که آنان را به برخی تحرکها بر می‌انگیخت. به عنوان نمونه، لشکرکشی یزید بن مهلب به خوارزم در ۸۵ق بر خلاف رأی یزید و با فشار حجاج عملی شده بود (بلاذری، ۴۰۰ به بعد؛ طبری، وقایع سالهای ۵۴، ۵۶، ۶۱، ۸۲، ۸۵ق؛ نیز نک: نرشخی، ۵۲ـ۶۰).

از نمونه‌های نفوذ امیران مسلمان در ماوراء النهر در دههٔ ۷۰ق، جریان‌روی‌آوردن موسی‌بن عبدالله‌به ترمذ است. برپایهٔ‌منابع‌تاریخی، در حدود سال ۷۰ق، موسیٰ فرزند عبدالله بن خازم، والی ابن‌زبیر بر خراسان به اشارهٔ پدر، فوجی از سربازان وفادار به بنی خازم را با خود برگرفته، به آن‌سوی آمو روی نهاد و پس از کوتاه زمانی جنگ و گریز، و عبور از مسیر بخارا و سمرقند، به دژی در ترمذ روی آورد و به زودی زمام امور را در آن نواحی در دست گرفت. پس از استقرار موسیٰ در ترمذ، وی به تدریج، به عنوان امیری مسلمان و مخالف حکومت مرکزی عبدالملک بن مروان در منطقه از سوی شاهان ماوراء النهر پذیرفته شد و ترمذ پایگاهی برای مخالفان امیر خراسان گشت. حکومت ضد شامی موسی‌بن عبدالله در ترمذ تا ۸۵ق‌دوام‌یافت و تنها اختلافات‌درونی‌که به قتل موسیٰ انجامید، زمینهٔ اضمحلال آن را پدید آورد (نک: بلاذری، ۴۰۷ـ ۴۰۹؛ طبری، وقایع سال ۸۵ق). در بررسی تاریخی، باید این حکومت را نه تنها اول نمونهٔ حکومت مسلمان در منطقه، بلکه یکی از نخستین حکومتهای مستقل از خلافت مرکزی بازشناخت.

با استقرار یافتنِ خلافت مرکزی شام در شاخهٔ مروانی بنی امیه، سرانجام در خلال سالهای ۸۹ـ۹۶ق/۷۰۸ـ۷۱۵م، قتیبة بن مسلم که از سوی خلیفهٔ وقت به عنوان والی خراسان تعیین شده بود، جنگهایی جدی و پردامنه را با شاه‌نشینهای سغد و خوارزم سازمان داد که در نتیجهٔ آن حاکمیت خلافت اسلامی با ثباتی نسبی، بر سرزمینهای واقع در شمال خراسان، تا نواحی چاچ و فرغانه در خاور، استوار گردید (نک: بلاذری، همـانجا؛ طبری، وقـایع سـالهای ۸۹ ـ۹۶ق؛ نـرشخی، ۶۱به بعد).

این دوره از تاریخ ماوراء النهر که می‌توان از آن به دورهٔ آغازین

اسلامی یا ماقبل سامانی تعبیر کرد، کمتر در تحقیقات نوین مورد توجه قرار گرفته است. از وقایع رخ داده در اوایل این دوره، می‌توان به شورشهای مکرر (در اصطلاح منابع اسلامی: ردّه) و کشمکشهایی میان بومیان با والیان مسلمان، از جمله در سالهای ۱۱۰-۱۱۲ و ۱۲۱ق (نک: طبری، ذیل وقایع همان سالها) اشاره کرد که کوششی برای باز یافتن استقلال پیشین بوده است و تنها رسوخ تدریجی فرهنگ اسلامی در منطقه بود که توانست چنین حرکتهایی را پایان بخشد. سالها بعد، حرکتهای استقلال طلبانهٔ ماوراء النهریان، دیگر گرایشی اسلام گریز نداشت و شورشهای ردّه، جای خود را به حرکتهایی داده بود که با عنوان شعوبی‌گری شناخته می‌شده‌است. این حرکتها جز مواردی استثنایی، یعنی قیام سپیدجامگان (برای تفصیل، نک: نرشخی، ۸۹ به بعد)، به طور کلی با پذیرش دیانت اسلام همراه بود و تنها رنگ جدایی فرقه‌ای داشت.

در جریان انتقال قدرت از خاندان اموی به عباسیان، گویا ماوراءالنهریان از قیام ابومسلم که ظاهراً چهره‌ای فرقه‌ای با گرایش شیعی عباسی داشت، حمایت کردند (نک : ابن‌اثیر، ۳۵۸/۵)، اما پس از تثبیت خلافت عباسی، به زودی جریانی ضد عباسی در منطقه پدید آمد که ابومسلم را به لشکرکشی به ماوراءالنهر وادار ساخت (نک : طبری، ۴۶۴/۷). در همین دوره، تشیع با گرایش علوی نیز در منطقه پیروانی داشت و از حرکتهای سیاسی این گروه، باید از قیام ضد عباسی بخاراییان به رهبری شریک بن شیخ مهری (یا مهدی) در ۱۳۳ق یاد کرد. دعوت ضد خلافت مرکزیِ شریک در ماوراء النهر با چنان استقبالی روبه‌رو شد که حتیٰ امیران عرب بخارا و خوارزم نیز با وی بیعت کردند (نک: همو، ۴۵۹/۷؛ نرشخی، ۸۶ به بعد).

در نگرشی گذرا بر تاریخ گرایشهای اعتقادی، باید گفت که یکی از نخستین شخصیتهای صاحب اندیشهٔ کلامی در ماوراء النهر، جهم بن صفوان راسبی (د ۱۲۸ق)، از ساکنان سمرقند بود که در باب صفات باری، مسائل معاد و پاره‌ای دیگر از مباحث کلامی آن روزگار، نظریاتی عقل گرایانه ابراز داشته بود. جهم در بعد سیاسی نیز، از مخالفان حکومت اموی بود و در جهت همین اندیشه، در قیام ضد امویِ حارث بن سریج در خراسان شرکت جست (نک: اشعری، ۲۷۹-۲۸۰؛ بغدادی، ۱۹۴-۱۹۵؛ برای پیروان مکتب او در ترمذ، نک: مقدسی، ۳۲۳).

از گرایشهای فرقه‌ای کهن، اما ناپایدار در ماوراء النهر، گرایش محکّمه است که با توجه به نگرش خاصِ مذهب در باب حکومت، در بادی امر می‌توانست هواداران بسیاری در میان استقلال طلبان مسلمان ماوراء النهر بیابد. این گرایش گویا اندکی پس از فتوح نهایی ماوراءالنهر به منطقه راه یافته، و شاید از نخستین مبلغان آن، عکرمه مولای ابن عباس بوده که سفری تبلیغی به سمرقند داشته است (نک: ابن‌سعد، ۲۱۴/۵؛ قس: درجینی، ۱۱/۱). باید در نظر داشت که این گرایش بیشتر در خوارزم با استقبال روبه‌رو شد که ویژگیهای اقلیمی و فرهنگی متفاوتی با سغد داشت؛ چنانکه مقدسی جغرافی‌دان سدهٔ ۴ق، به ظرافت منطقهٔ خوارزم را از نظر ویژگیهای اقلیمی و حتیٰ مردم آن با سجلماسه در مغرب اقصیٰ قابل مقایسه دانسته است (ص ۲۸۶)؛ شهر صحرایی سجلماسه که به جهاتی مشابه، دیر زمانی مأمن محکّمان صُفری بوده است.

ماوراء النهر همچون خراسان در دهه‌های ۱۲۰ و ۱۳۰ق، سرزمینی مناسب برای ارسال داعیان صفری و اباضی بود و در این میان دعوت اباضی با توفیقی نسبی در خوارزم مواجه بود. ابویزید خوارزمی، عالمی برخاسته از این سرزمین، مهم‌ترین داعی اباضی در مشرق زمین است که پس از دوره‌ای تحصیل در بصره نزد ابوعبیده، امام وقت اباضیان و دیگر عالمان مذهب، به خوارزم بازگشته، و مذهب اباضی را در میان جمع کثیری رواج داده بود (نک: ابن‌سلام، ۱۱۴؛ کندی، ۳۶۳/۳؛ شماخی، ۸۸/۱، ۱۴۳). در پی کوششهای ابویزید، خوارزم چندگاهی، یکی از مراکز مهم فرهنگی برای اباضیه به شمار می‌آمد و عالمانی چون جعفر خوارزمی، پسر او عبدالرحمان، ابوسلیمان خوارزمی و عبدالله ابن نصر خوارزمی از آن دیار برخاستند (نک: کندی، ۳۶۰/۳). اما جریان محکّمه در ماوراء النهر دوام چندانی نیافت و در سدهٔ ۳ق کمتر نشانی از آنان دیده می‌شد.

نمایندگان طیفی از اندیشهٔ اسلامی، یعنی اصحاب حدیث ــ که بعدها از آنان به اهل سنت و جماعت تعبیر می‌شد ــ در نقاط مختلف ماوراءالنهر سدهٔ ۲ق، طبقه‌ای آشنا بوده‌اند. حضور محدثانی غالباً عرب‌تبار در شهرهای بخارا و سمرقند در طول سدهٔ ۲ق، چون عبیدة بن هلال عتَکی بصری، برد بن سنان سمرقندی، عیسی بن موسیٰ غنجار بخاری و ابومقاتل سمرقندی به عنوان نخستین محدثان آن‌سوی آمو، زمینه را برای پدید آمدن یکی از مکاتب برجستهٔ اصحاب حدیث در ماوراء النهر فراهم ساخت. مکتب محدثان ماوراء النهر در طول سدهٔ ۳ق نیز با رونقی تمام دوام یافت و نویسندگان و حافظان نامداری را تربیت کرد که در میان آنان کسانی چون عبدالله بن عبدالرحمان دارمی سمرقندی، عبد بن حمید کشی و محمد بن اسماعیل بخاری دیده می‌شدند. در دورهٔ تدوین کتب سته، یعنی دوره‌ای ۵۰ ساله که نقطهٔ اوج ادبیات حدیث در جهان اسلام به شمار می‌آید، عالمان ماوراء النهر در کنار خراسانیان و جبالیان نقشی اساسی ایفا نموده‌اند.

گرایشهای صوفیانه نیز از بدو شکل‌گیری، در ماوراءالنهر هوادارانی داشته است و برخی از رجال نامبردار در شمار نخستین مشایخ صوفیه چون ابوتراب نخشبی (د ۲۴۵ق) و ابوبکر وراق ترمذی (د ۲۴۷ق)، از همین منطقه برخاسته‌اند.

دورهٔ سامانی: ریشه‌دار شدن دیانت اسلام در ماوراءالنهر و برافتادن دولتهای پرقدرت غیر اسلامی ترک در خاور، از عوامل مهم شکل‌گیری حکومتی باثبات، مستقل و یکپارچه با هویت ملی ـ اسلامی در منطقهٔ ماوراءالنهر بود. حکومت سامانی که در آغاز امارتهایی خرد، و فرمانبردار والیان خراسان بود، با اقتداری روزافزون، سرانجام در ۲۶۱ق/ ۸۷۵م از سوی خلیفهٔ بغداد به عنوان حکومتی مستقل از

خراسان شناخته شد (نک : ابن‌اثیر، ۷/ ۲۷۹- ۲۸۲)؛ تولیت مستقیم نصربن احمد در این سال از سوی خلیفه، در عمل به معنی رسمیت بخشیدن به ماوراء النهر، به عنوان ولایتی مستقل بود که نقطهٔ عطفی در تاریخ این سرزمین به شمار می‌آید.

حرکت به سوی یکنواختی مذهب نیز در ماوراءالنهر، با دورهٔ سامانیان آغاز شد و در اواخر سدهٔ ۳ق، این حرکت تا حد قابل ملاحظه‌ای به نتیجه رسیده بود. مذهب حنفی در این دوره به عنوان مذهب غالب فقهی در منطقه جای گشوده، و مذهب شافعی در سطحی محدود، در نواحی چاچ، ایلاق و نیز سواد بخارا رواج یافته بود (نک: مقدسی، ۳۲۳). در سده‌های نخستین هجری، مذهب حنفی ــ دست کم در مشرق ــ تنها یک مذهب فقهی نبود و آموزشهایی کلامی را نیز به همراه داشت. اگرچه در شمار نخستین نمایندگان مکتب عدل‌گرای حنفی، ابومقاتل سمرقندی از عالمان ماوراء النهر، نقشی مهم ایفا کرده است، اما چنین می‌نماید که در ماوراء النهر، اعتقاد حنفی از دیر زمان به اعتقاد اصحاب حدیث نزدیک شده بود. پیروان این مکتب که جز تفکر ارجاء، در دیگر مسائل اعتقادی اختلاف ویژه‌ای با اصحاب حدیث نداشتند، خود را «اهل سنت و جماعت» می‌نامیدند.

مذهب حنفیان اهل سنت و جماعت که مهم‌ترین کانون شکل گیری آن ما وراءالنهر و به ویژه دو شهر سمرقند و بخارا بود، در اواخر سدهٔ ۳ق از سوی امیران سامانی به عنوان مذهب رسمی حمایت می‌شد، چنانکه در دورهٔ امیر اسماعیل سامانی، عالمان حنفی، امیر را بر آن داشتند تا از پای گرفتن مکتبهای مخالف در سرزمین ماوراء النهر جلوگیری نماید و در جهت تحقق این‌امر، امیر سامانی از حکیم سمرقندی خواست تا در کتابی عقاید اهل سنت و جماعت را گرد آورد. نتیجهٔ این کوشش کتاب *السواد الاعظم* بود که با فاصله‌ای کمتر از یک سده، به دستور امیر نوح سامانی به فارسی ترجمه شد (نک: ابوالقاسم حکیم، ۱۷-۲۰). برخی از بزرگان این مکتب چون ابوحفص کبیر بخاری، از چنان جایگاه مذهبی مهمی در ماوراء النهر برخوردار بودند که به گفتهٔ نرشخی (ص ۷۷)، به سبب وجود او بود که بخارا «قبة الاسلام» نام گرفت.

با اینکه سامانیان در صدد نابودی مذاهب گوناگون در ماوراء النهر بودند، گرایش شیعی که پیشینه‌ای دیرین در این سرزمین داشت، همچنان بقای خود را در منطقه حفظ کرد و مذهب شیعه با دو طیف امامی و اسماعیلی در دورهٔ سامانی از رونقی برخوردار بود.

پیشینهٔ امامیه در ماوراء النهر تا اواسط سدهٔ ۳ق چندان روشن نیست، اما بر پایهٔ منابع رجالی می‌توان از میانهٔ سدهٔ ۳ق، مسیر تاریخی مذهب امامیه را به ویژه در سمرقند و کش ترسیم کرد. در دهه‌های میانی سدهٔ یاد شده مکتبی امامی با گرایش کلامی را در ماوراءالنهر می‌توان یافت که شاخص‌ترین نمایندهٔ آن حسین بن اشکیب، متکلم مروزی است که در سمرقند و کش اقامت گزیده بود. اگرچه نقش ابن اشکیب را در انتقال اعتقادات امامی از عراق و خراسان به ماوراءالنهر نمی‌توان نادیده انگاشت، اما باید توجه داشت که در میان معاصران امامی او، کسانی چون ابراهیم بن نصیر کشی، احمد بن ابی‌عوف بخاری، جعفر بن احمد بن ایوب سمرقندی، از بومیان منطقه، و حسن بن خرزاد مهاجر از قم نیز بوده‌اند (نک: طوسی، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۵۸، ۴۶۲، ۴۶۳؛ نجاشی، ۴۴، ۱۲۱).

در ثلث اخیر از سدهٔ ۳ق، محمد بن مسعود عیاشی، طالب علمی غیر شیعی از مردم سمرقند، به مذهب امامیه پیوست و بر پایهٔ آموخته‌هایش از عالمان امامی ماوراءالنهر، خراسان، قم و عراق (نک: همو، ۳۵۰- ۳۵۱) مدرسه‌ای را در سمرقند بنیان نهاد که عالمان برجسته‌ای چون کشی، صاحب *معرفة الرجال* از پرورده‌های آن بودند. از دیگر معاصران عیاشی، باید از ابراهیم بن علی، زاهد و مصنف کوفی یاد کرد که در سمرقند اقامت گزیده، و از حمایت امیران سامانی، چون نصر بن احمد نیز برخوردار بوده است (نک: طوسی، ۴۳۸). حضور جماعت امامی مذهب در ماوراء النهر در سدهٔ ۴ق نیز محسوس بود و گروههایی از امامیان در این سده، در پهنهٔ وسیعی از خوارزم تا ایلاق می‌زیسته‌اند (برای عناوین برخی جوابیه‌های شیخ مفید، نک: نجاشی، ۴۰۰- ۴۰۲). عالم مشهور امامی، ابن‌بابویه نیز در حدود سال ۳۶۸ق، برای تعلیم و تعلم، سفری به نواحی سمرقند، فرغانه و ایلاق داشته (نک: هـ د، ۳/۶۳- ۶۴)، و در ایلاق به درخواست شیعیان آن دیار، کتاب *من لا یحضره الفقیه*، از کتب اربعهٔ امامیه را تألیف کرده است (نک: ۱/۲).

دعوت اسماعیلیه در ماوراء النهر که از فعالیتهای داعی ابوعبدالله خادم در خراسان متأثر بود، از اواخر سدهٔ ۳ق آغاز شد، اما به زودی محافل اسماعیلی ماوراءالنهر، خود عالمانی متنفذ پدید آورد که از برجستگان آنان داعی مشرق، محمد بن احمد نسفی بود. توفیق نسفی در اشاعهٔ دعوت اسماعیلی در ماوراء النهر، دشمنی فقیهان اهل سنت را برانگیخت و آنان را واداشت تا امیر نصر دوم را که به دعوت گرایش یافته بود، از حکومت براندازند. در پی این دگرگونی، بسیاری از اسماعیلیان در ماوراء النهر به قتل رسیدند و در همین جریان، نسفی و یارانش نیز در ۳۳۲ق به فرمان امیر کشته شدند (نک: نظام الملک، ۲۸۲ به بعد؛ نیز هـ د، اسماعیلیه). هرچند پس از این قتل عام، از رونق دعوت در ماوراء النهر به طور جدی کاسته شد، اما حضور محدود اسماعیلیان در منطقه ادامه یافت.

عصر پس از سامانی: در ۳۸۹ق/ ۹۹۹م سلسلهٔ سامانی در ماوراء النهر، به دست قراخانیان منقرض شد؛ این خاندان که از سدهٔ ۴ق در ترکستان، دولت اسلامی مقتدری را بنیاد نهاده بود، در استیلا بر ماوراءالنهر با مقاومتی جدی روبه‌رو نشد.

در ۵۳۶ق/۱۱۴۲م دولت قراختاییان غیر مسلمان که از چندی پیش در ترکستان پای گرفته بود، حاکمیت ماوراءالنهر را نیز در دست گرفت و این تسلط به رغم ناهمگونی دینی تا ۶۱۲ق/۱۲۱۵م ادامه یافت، اما این تازه واردان هویت اسلامی منطقه را در عمل پذیرفتند و با ابقای قراخانیان بر حکومتی نسبتاً خودگردان در منطقه (نک: ابن‌اثیر، ۸۱/۱۱

به بعد، ۲۵۹/۱۲) مسلمانان را در عمل به شعایر دینی خود آزاد گذاردند.

در ۶۱۶ق، ماوراء النهر به تصرف مغولان درآمد و بر ویرانه‌های تمدن قراخانی ـ قراختایی، تمدنی جدید با هویت اسلامی شکل گرفت که در منابع تاریخی با عنوان جغتایی شناخته شده، و اوضاع فرهنگی ماوراء النهر و هم ترکستان در سده‌های بعدی کاملاً متأثر از ویژگیهای آن بوده است. تصوف که از دیر زمان در این منطقه رواج داشت، پس از حملهٔ مغول رونقی افزون یافت، تا حدی که می‌توان گفت اسلام شناخته در ماوراء النهر در این دوره، بیشتر اسلامی صوفیانه بود و محافل متفقهان رونق کمتری داشت. دو طریقه از مهم‌ترین طریقه‌های صوفیه، یعنی کبرویه منتسب به نجم‌الدین کبرای خوارزمی (د ۶۱۸ق)، و نقشبندیه منتسب به بهاء الدین نقشبند بخاری (د ۷۹۱ق) به ترتیب در خوارزم و بخارا بنیان نهاده شدند. در کنار این دو، برخی دیگر از طریقه‌های صوفیه، چون یسویه به طور پراکنده در سراسر منطقه و نیز قادریه و چشتیه به طور محدود در نواحی فرغانه رواج داشته‌اند (نک‍ : آکینر، 286-285).

در ترکستان: در سالهای پایانی سدهٔ ۱ق، قتیبه درفتوحی پرشتاب، سرزمینهای پیوسته به قلمرو خلافت مرکزی را تا مجاورت ترکستان گسترش داد و چون مانعی جدی فراروی خود نمی‌دید، در همان سال ۹۶ق با حرکتی همچنان تند، از جانب فرغانه روی به خاور، و از جانب چاچ روی به شمال نهاد. حرکت نظامی قتیبه، اگرچه در آغاز به فتح نواحی شرقی تا کاشغر، و فتحی محدود به منطقهٔ سغدی نشین اسپیجاب در شمال منتهی شد (نک‍: بلاذری، ۴۱۱؛ طبری، حوادث سال ۹۶ق)، اما متفاوت بودن شرایط اقلیمی و اوضاع سیاسی این مناطق با ماوراءالنهر، موجب شد که اعمال حاکمیت فاتحان با مشکل روبه‌رو شود و قتیبه ناچار به عقب نشینی گردد (نک‍: همانجاها).

با استقرار حاکمیت خلافت اسلامی بر ماوراءالنهر از آغاز سدهٔ ۲ق/۸م و آرامش یافتن اوضاع داخلی بخش باختری ترکستان ــ یعنی سرزمین ارغو ــ پس از استیلای قارلق، چنین می‌نماید که عاملان خلافت عباسی در ماوراءالنهر توانسته بودند با همسایگان شرقی خود، جبغویان هنوز غیر مسلمان قارلق، به گونه‌ای از همکاری دست یابند. در برخی از گزارشها، از تبادل فرستادگانی میان خلفای اموی چون هشام ابن عبدالملک (حک‍ ۱۰۵ـ۱۲۵ق) و خاقانهای ترکستان و دعوت آنان به دیانت اسلام سخن به میان آمده است (نک‍: یاقوت، ذیل ترکستان)؛ اما در مقابل از تنشهای سیاسی و گاه نظامی نیز سخن رفته است. چنانکه گزارشی از ایام خلافت منصور (حک‍ ۱۳۶ـ۱۵۸ق) حکایت از آن دارد که خلیفه، فرماندهی به نام لیث را با سپاهی به فرغانه گسیل داشت تا اتحاد شاه فرغانه با خاقان ترک در کاشغر را بر هم زند (نک‍: یعقوبی، ۳۸۷/۲). همچنین این خبر که در ۱۹۴ق، جبغوی قارلق ظاهراً از امارت خراسان، اطاعت می‌کرده، و شاه اترار نیز (در نزدیکی اسپیجاب) بدان خراج می‌پرداخته است (نک‍: ابن‌اثیر، ۶/ ۲۳۲)، سندی دیگر برای آگاهی از چگونگی روابط میان مسلمانان و ترکستان می‌تواند بود.

افزون بر روابط سیاسی، از روابط تجاری میان مسلمانان و ترکستان تا حدودی آگاهیهایی در دست است: در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق، روابطی استوار میان باختر اسلامی با چین در خاور، و با سرزمین کیماکان و قرقیزان در شمال، از طریق ترکستان باختری برقرار بوده است، روابطی که بازتاب آن در آثار جغرافیایی اسلامی از اوایل سدهٔ ۳ق دیده می‌شود (نک‍: ابن خردادبه، ۲۸ـ۳۱؛ اصطخری، ۹، ۲۸۸؛ نیز برای تأیید در منابع چینی، نک‍: بارتولد، «مسیحیت...[1]»، 273). این روابط تجاری میان باختر ترکستان و ماوراءالنهر که ظاهراً تا میانهٔ سدهٔ ۳ق ادامه یافته، خود زمینه‌ای برای نفوذ روز افزون اسلام در منطقه بوده است، چنانکه بر پایهٔ گزارشهای موجود، در همین دوره اسلام به نقاط داخلی ترکستان، دست کم تا نواحی کولان و ایسیک کول، راه یافته بوده است (مثلاً نک‍: *حدود العالم*، ۸۱، ۸۴).

اگر از فتح اسپیجاب در ۲۲۴ق به دست نوح سامانی (بلاذری، ۴۱۰؛ ابن اثیر، ۵۰۹/۶)، به عنوان حرکتی محدود و ناپیگیر صرف نظر شود، در طول یک سده، از سوی مسلمانان ماوراءالنهر بر ضد همسایگان خود، حرکتی نظامی گزارش نشده است. این آرامش نسبی زمانی شکسته شد که اسماعیل سامانی، بی‌درنگ پس از دست یافتن بر تخت بخارا در ۲۷۹ق، روی به سرزمینهای خاور نهاد و بخشهایی از غرب ترکستان را متصرف شد. او در پیش روی خود از اسپیجاب رو به شمال، بر شهر مهم طراز استیلا یافت. بر پایهٔ گزارش نرشخی، گویا به دنبال این فتح، بسیاری از مردم طراز به اسلام گرویدند و معبد بزرگ شهر را مسجد جامع کردند (نک‍: ص ۱۱۸). در پی فتوح سامانی در فراسوی اسپیجاب، منطقهٔ فاراب نیز تصرف شد (برداشتی از ابن خردادبه، ۳۱؛ مقدسی، ۲۷۳) و این شهر، به سرعت یکی از مراکز دانش‌پروری در جهان اسلام شد. مهاجرت محدث شامی، عبدالله بن محمد مقدسی (د بعد از ۳۱۰ق) به فاراب و سکنی گزیدن او در این شهر و برخاستن معلم ثانی، ابونصر محمد بن محمد فارابی (د ۳۵۰ق) و دو ادیب برجسته ــ ابو ابراهیم اسحاق فارابی (د ۳۵۰ق) و ابونصر اسماعیل جوهری (د ۳۹۵ق) ــ از میان مردمان این سرزمین، نشان از این جایگاه مهم فرهنگی دارد.

در بارهٔ فتوح امیر اسماعیل، می‌توان گفت که پیش روی او در سمت شمال تا ده نوجکث، واپسین آبادی مهم بر سر راه سرزمین کیماک ادامه یافته است (نک‍: همو، ۲۷۴)؛ اما در بارهٔ حدود شرقی این فتوح به دشواری می‌توان سخن گفت. به هر روی، پیوستگی این منطقه به جهان اسلام در اواخر سدهٔ ۴ق، به گونه‌ای بود که مقدسی، جغرافی‌نویس آن دوره، سرزمینهای غربی ترکستان را از اسپیجاب تا بلاساغون به عنوان «کوره»ای از کوره‌های شش گانهٔ سرزمین «هیطل» و ملحق به ماوراءالنهر معرفی کرده، و در بیشتر آنها به وجود مسجدی جامع اشارت نموده است (نک‍: ص ۲۷۲ـ۲۷۵). در اواخر همین سده، اوضاع

1. «O khristianstve...»

سیاسی برای مسلمانان در مرزهای ترکستان به اندازه‌ای با ثبات و اطمینان بخش بود که غازیان ماوراء النهری برای جهاد به ثغور شام فرا خوانده می‌شده‌اند (نک: نسفی، ۳۶).

اگرچه در منابع تاریخی در بارهٔ پیش روی نظامی سامانیان در ناحیهٔ فرغانه به صراحت سخن رفته است، اما بر پایهٔ برداشت از برخی منابع، می‌توان چنین تصویر کرد که تخمیناً همزمان با گسترش کورهٔ اسپیجاب، کورهٔ فرغانه نیز به نفع سامانیان گسترش یافته، و ناحیه‌ای واقع در جنوب قرقیزستان کنونی، مشتمل بر شهرهایی مرزی چون اوش و اوزکند به قلمرو آنان افزوده شده است. کتیبه‌ای عربی متعلق به اوش از سال ۳۲۹ق (نک: «گزارش...[1]»، IV/ 73)، از جمله نشانه‌های تاریخی حیات اسلامی در این منطقه است و گزارش مقدسی از اواخر سدهٔ ۴ق، از رونق اسلام در این نواحی و ساخته شدن جوامعی بزرگ حکایت دارد (نک: ص ۲۷۲). از عالمان نامبردار آن در سدهٔ ۴ق نیز، می‌توان کسانی چون عمران بن موسیٰ اوشی و علی بن سلیمان خطیبی اوزکندی (د بعد از ۴۰۵ق) را نام برد (نک: سمعانی، ۲۲۸/۱؛ یاقوت، ذیل اوزکند).

در ترکستان شرقی، نفوذ جدی اسلام با پایگیری سلسلهٔ قراخانی در کاشغر آغاز شده است که نخستین سلسلهٔ مسلمان از خاقانات ترک محسوب می‌گردد و در ربع دوم سدهٔ ۴ق در کاشغر بنیان نهاده شده است. نخستین فرمانروای آن، ساتوق بغرا خان (د ۳۴۴ق)، با ترک آیین نیاکان به دیانت اسلام گروید و در عین برخورداری از قدرت سیاسی، در تاریخ ترکستان به عنوان شخصیتی مذهبی نیز شناخته شد؛ چنانکه تا هم اکنون مقبرهٔ او در منطقهٔ کاشغر، زیارتگاه مسلمانان آن منطقه است (نک: نینگ، ۷۹). در آغاز شکل‌گیری این سلسله، دیانت اسلام به سرعت در منطقهٔ تحت نفوذ ایشان گسترش یافت و شاید تا دههٔ ۳۸۰ق که دورهٔ پیش‌روی قراخانیان به سوی باختر است، کمتر پایگاهی استوار برای ادیان دیگر در سرزمینهای میان کاشغر تا ماوراءالنهر، از خراسان تا چین بر جای مانده بود. در ۳۸۲ق، قراخانیان بلاساغون، و در ۳۸۳ق بخارا را تصرف کردند و بدین ترتیب قدرت سیاسی را در منطقه برای خود مسلم داشتند (نک: ابن اثیر، ۹/۹۵، ۹۸؛ قس: بارتولد، «بررسی...[2]»، 41, 40) و زمینه را برای گسترش دین واحد در منطقه فراهم ساختند.

منطقهٔ ختن در میانهٔ کاشغر و تبت اندکی پیش از ۳۹۷ق به دست قدرخان، از خاندان قراخانی گشوده شد (نک: ابن اثیر، ۱۹۱/۹، ۲۹۹) و بدین‌ترتیب، شرایط برای نفوذ دیانت اسلام تا مرزهای چین فراهم گشت. در نمونه‌هایی از کهن‌ترین اشعار ترکی ـ اسلامی مربوط به محیط قراخانی که کاشغری در *دیوان لغات الترک* نقل کرده است، جنگهای ترکانِ اسلام آورده با اویغوران نامسلمان به روشنی بازتاب یافته که چهره‌ای دینی و جهادی به خود گرفته است (نک: ۳۹/۱، ۲۸۸، ۳۶۲). در اواخر سدهٔ ۵ق، منطقهٔ ختن عالمانی چون احمد بن محمد استرسنی (د بعد از ۴۹۸ق) و سلیمان بن داوود ختنی (د بعد از ۵۲۳ق) را به عالم فقه و حدیث عرضه داشت (نک: سمعانی، ۲/ ۳۲۴ـ ۳۲۵؛ یاقوت، ذیل استرسن، نیز بازکند).

در بارهٔ رواج اسلام در منطقهٔ دشت شمالی، یعنی منطقه‌ای تقریباً قابل تطبیق با قزاقستان کنونی (بجز استان قزاقستان جنوبی)، باید گفت که بخش باختری در گرویدن به اسلام پیشینه‌ای دیرینه دارد. این منطقه که در سدهٔ ۴ق، زیستگاه قبایل گوناگون غُز (اوغوز) بوده است (مثلاً نک: ابن فضلان، ۹۱، جم؛ *حدود العالم*، ۸۶ـ۸۷)، به ویژه در اثر مراودات تجاری، از همان سده با دیانت اسلام آشنا شده است. بر پایهٔ گزارش مقدسی در بارهٔ شهر سوران (صبران)، شهر مرزی غزان و ماوراء النهریان، این شهر از فضایی اسلامی برخوردار بوده، و جامعی داشته است (نک: ص ۲۷۴).

در ۴۳۲ق، با مهاجرت سلجوق ــ از سران غز و نیای سلسلهٔ سلجوقی ــ به منطقهٔ جَند در شمال خوارزم، قدرتی سیاسی در این سرزمین پای گرفت که به سبب اسلام آوردن سلجوق، با گسترش رونق اسلام در این منطقه همنواخت بود (نک: ابن اثیر، ۹/ ۴۷۳ـ ۴۷۵). به زودی منطقهٔ جند سرزمینی مسلمان‌نشین شد و در اتحاد با سوران، یک پادشاهی مسلمان و نیمه مستقل غز را تشکیل می‌داد (نک: همو، ۴۹/۱۰؛ یاقوت، ذیل جند و صبران).

در سخن از دیگر مناطق قزاقستان، پیش از هر چیز باید به گزارشی از ابن‌اثیر (۹/۵۲۰ـ۵۲۱) اشاره کرد، حاکی از آنکه در ۴۳۵ق، ۱۰هزار خرگاه از قبایل کوچندهٔ دشت، در اثر کوششهای قراخانیان به اسلام گرویدند. در تعمیم گزارش ابن اثیر دربارهٔ قبایل منطقه باید تأمل کرد، اگرچه ابن اثیر به تعبیری مبالغه آمیز می‌افزاید که «در این‌سال جز ترکان تاتار و خطا در نواحی چین، همهٔ ترکان مسلمان بوده‌اند». به هر حال از سخنان یاقوت حموی چنین بر می‌آید که در سدهٔ ۶ق، هنوز منطقهٔ اسپیجاب و اترار، منطقه‌ای مرزی میان ترکستانِ مسلمان با ترکانِ اسلام نیاورده بوده است (نک: ذیل اسپیجاب، ثغر اسپیجاب، طرازبند، کیماک).

خواجه احمد یسوی (د ۵۶۲ق) شخصیتی دینی با گرایش صوفیانه و برخاسته از شهر یسی (در ترکستان کنونی) در شمال اسپیجاب، در گسترش دعوت اسلامی میان کوچندگان منطقه، نقشی مهم ایفا کرده، و دیوان شعر او با عنوان *دیوان حکمت*، به سان متنی دینی مقبولیت یافته است. مقبرهٔ خواجه در ترکستان، در خلال قرون، همواره مرکزی برای ترویج و تعلیم دیانت اسلام در منطقه، و نیز در میان قبایل کوچنده، مزاری مقدس بود که کعبهٔ ترکستان به شمار می‌آمد (مثلاً نک: فضل الله، ۱۲۹).

در آغاز سدهٔ ۷ق، حملات چنگیزخان، تاریخ آسیای مرکزی را دگرگون ساخت و در این میان، دشت قبچاق که در مسیر حملهٔ مغولان به روسیه قرار داشت، نیز از قاعده مستثنیٰ نبود. حکومت مغولی ـ ترکی اردوی زرین در باختر دشت قبچاق، از زمان ازبک خان (حک ۷۱۲ـ

1. *Répertoire...* 2. «Ocherk...»

۷۴۲ق) به حکومتی حامی اسلام مبدل شد و با ایجاد اردوی متحد سپید ـ زرین به دست توختامش در ۷۸۲ق، دیانت اسلام با حرکتی کند و صلح‌آمیز به سوی خاور گسترش یافت.

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن بابویه، محمد، *من لا یحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن‌سعد، محمد، کتاب *الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴ـ۱۹۱۵م؛ ابن سلام اباضی، *بدء الاسلام*، به کوشش و. شوارتس و سالم بن یعقوب، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن فضلان، احمد، *رسالة*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالقاسم حکیم سمرقندی، اسحاق، *السواد الاعظم*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۴م؛ بلاذری، احمد، *فتوح‌البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ درجینی، احمد، *طبقات المشائخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلای، قسنطینه، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به‌کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شماخی، احمد، *السیر*، به‌کوشش احمد بن سعود ربابی، مسقط، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد، *رجال*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ فضل‌الله بن روزبهان، *مهمان‌نامهٔ بخارا*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ کندی، محمد، *بیان الشرع*، قاهره، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ نسفی، عمر، *القند فی ذکر علماء سمرقند*، به کوشش نظر محمد فاریابی، مکتبة الکوثر، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ نظام الملک، حسن، *سیر الملوک*، به کوشش دارک، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نینگ، چو، *القومیات المسلمة فی الصین*، ترجمهٔ وجیه هوادی چینگ، پکن، ۱۹۸۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Barthold, V.V., «Ocherk istorii Semirech'ya», *Raboty po otdel'nym problemam istorii Sredneĭ Azii*, Moscow, 1964, vol. II(2); id, «O khristianstve v Turkestane... », ibid, vol. II(1); *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, ed. E.Combe et al., Cairo, 1943-1944.

احمد پاکتچی

اسلام در بین‌النهرین: پژوهش دربارهٔ گسترش اسلام در بین‌النهرین، همچون دیگر نقاط، بی‌نیاز از بررسی اوضاع سیاسی و اجتماعی منطقه‌ای و تحولاتی که فتوح اسلامی به عنوان آغازگر این فرایند و نخستین مرحلهٔ آن ایجاد کرد، نیست؛ به ویژه، از آنجا که بخش عمدهٔ بین النهرین همواره موضوع نزاعها و جنگهای ایران و روم بود و شرق و جنوب بین النهرین، یعنی عراق مدتهای دراز جزو قلمرو دولت ایران به شمار می‌رفت و قبایل و حکام این نواحی زیر نفوذ و خراج‌گزار ایران بودند. بررسی این احوال می‌تواند ــ هر چند به اختصار ــ چشم‌اندازی از گسترش اسلام در منطقه به دست دهد. عراق نیز مانند شام، از پیش از اسلام موطن دوم عربهایی بود که ارتباطی نسبتاً محکم با قبایل شبه جزیرهٔ عربی و شمال بین النهرین داشتند. با اینهمه، اطلاق ایرانشهر به سواد یا عراق مأخوذ از نام ایرج فرزند فریدون، یا تعریب ایراه به عراق (یاقوت، ۶۲۹/۳؛ نیز نک: مسعودی، ۳۷؛ ابن خردادبه، ۵) و نامهای ایرانی شهرهای عراق ــ که بعضی هنوز رایج است ــ نشان می‌دهد که این منطقه از قرنها پیش از اسلام ایرانی بوده است؛ زیرا می‌دانیم دست کم از قرن ۳م مهاجرنشینها و پادگانهای ایرانی در بین النهرین پدید آمد که غالباً توسط بخشی از خاندانهای اشراف اداره می‌شد (مورنی، 42-41) و به مثابهٔ سدی در برابر تهاجمات رومیان و نیز اعراب بدوی بود. در همین منطقه دولت عربی حیره و خاندان حاکم آنجا موسوم به لخمیان یا آل منذر که خراج‌گزار و تابع ساسانیان بودند، و نیز بعضی قبایل عرب چون تیره‌هایی از تغلبیان، ربیعه، طی و ایاد مهم‌ترین خط دفاعی ایران در غرب کشور به شمار می‌رفت (طبری، ۲۰۱/۲ـ ۲۱۸؛ نولدکه، ۵۰۳، ۵۰۶ ـ۵۰۷، ۵۱۰). اما حوادث بزرگی سیادت ایرانیان را بر این منطقه تهدید می‌کرد. عقب نشینی خسرو پرویز از برابر رومیان و انقراض دولت لخمیان حیره عامل مهم ضعف ایران در این ناحیه بود. انقراض لخمیان بیشتر ناشی از نزاعهای داخلی میان بعضی اشراف عرب حیره و دودمان حاکم بر آنجا بود (طبری، ۱۹۶/۲ـ۲۰۵). انقراض لخمیان مانع استواری را از برابر قبایل بدوی عرب برداشت و کار به جنگ میان ایرانیان و شیبانیان در ذوقار انجامید که به شکست ایران و فرو ریختن هیبت این دولت در بین‌النهرین منجر شد. عربها در این باره داستانها سرودند و از آن پس، آن مایه دلیری یافتند که به حملات مستقیم به ایرانیان بین النهرین بپردازند (همو، ۱۹۳/۲ـ۲۱۲؛ نولدکه، ۴۹۱، ۵۰۴ـ۵۰۷، ۵۱۰).

نابسامانیهای داخلی ایران و حملات اقوام شرقی و نیز طغیان دجله و شکست سدها و ایجاد خسارات بزرگ از دیگر وقایعی بود که دست اعراب را در حمله به جنوب بین النهرین باز گذاشت و چون خسرو پرویز مرد و نزاعهای داخلی در ایران درگرفت، اینان هیچ مانعی در این منطقه بر سر راه خویش نمی‌دیدند (طبری، ۳۷۱/۳ـ۳۷۲؛ نیز نک: تقی‌زاده، ۱۳ـ۱۴، ۱۸ ـ ۱۹) و در عراق به آبادیها حمله‌ور می‌شدند و به گرفتن غنیمت می‌پرداختند. در همین ایام وقایع رده و گروش اشراف ایرانی یمن به اسلام و جنگ با مرتدان رخ داد که در گسترش اسلام در بین‌النهرین بی‌تأثیر نبود و پای مسلمانان را به این منطقه باز کرد (طبری، ۲۲۹/۳ـ ۲۳۶، ۳۱۸ـ۳۲۴؛ ابن اثیر، ۳۳۶/۲ به بعد؛ قس: بلاذری، ۱۰۵ـ ۱۰۷).

خالدبن ولید پس از سرکوب مرتدان به دستور ابوبکر به عراق رفت و خلیفه او را گفت که حملهٔ خود را از ابله آغاز کند (طبری، ۳۴۳/۳ـ ۳۴۴). به درستی دانسته نیست که چرا خالد مأمور جنگ در عراق شد. شاید پیشوایان دولت اسلامی و مسلمانان می‌خواستند در این ناحیه نیز قبایل عرب را زیر رایت اسلام و برای گسترش آن متحد گردانند، چنانکه در حملهٔ مسلمانان به شام و قبایل عرب مسیحی آن دیار بی گمان چنین انگیزه‌هایی وجود داشت. در واقع مسلمانان و رهبران دولت اسلامی به پیروی از پیامبر اکرم (ص) که اسلام را به عنوان دینی جهانی تبلیغ می‌کرد، جهاد و گسترش اسلام را وظیفهٔ خویش می‌شمردند. این نکته که پیامبر(ص) برای تبلیغ اسلام در خارج از مرزهای عربستان

می‌کوشید و نامه‌هایی به سران دولتهای آن عصر فرستاد و نیز به تبلیغ میان قبایل عرب مستقر در مرزهای شام پرداخت، مؤید همین معنی است. خلفا نیز در پی همین سیاست بودند و ظاهراً جنگهای رده از سویی این روند را به تأخیر انداخت و از سویی دیگر، پس از مدتی از عوامل نفوذ اسلام گردید. اینکه ابوبکر به خالد دستور داد تا در سواد با ایرانیان مدارا کند (همانجا)، اگر درست باشد، دلیل دیگری است بر آنکه هدف او دست کم نشر اسلام، در میان عربهای بین النهرین در قلمرو ایران بود. بنابراین تمرکز بخشیدن به نیروی عرب مسلمان و تحریک آن برای توسعهٔ اسلام و سیطرهٔ عرب می‌تواند از انگیزه‌های اصلی این لشکرکشی باشد. اما اهداف اقتصادی و تحصیل غنایم را نیز البته نمی‌توان نادیده گرفت. با اینهمه، لااقل در آغاز کار جنگ مستقیم با ساسانیان در مد نظر نبود، گرچه حملهٔ مسلمانان به بین‌النهرین به ناچار با منافع مادی و معنوی ایرانیان بر خورد داشت و جنگ را اجتناب ناپذیر می‌کرد و از این‌رو، خلیفه با گسیل خالد به نوعی پیش‌دستی مبادرت کرد. با اینهمه، و به رغم بعضی شواهد، برخی نویسندگان عوامل مختلف جغرافیایی و اقتصادی و اجتماعی را در میان انگیزه‌های مسلمانان در حمله به بین النهرین اقویٰ عوامل شمرده، و هدف نشر اسلام را انگیزه‌ای ثانوی دانسته‌اند (فلوتن، ۱۴ـ ۱۵؛ نک: دروزه، ۶۳ـ۶۴؛ دنت، ۴۸؛ کمال، ۳۲۹، ۳۳۴).

پیش از ورود خالد به عراق، مثنی بن حارثه رئیس شیبانیان و سوید ابن قطبهٔ ذهلی از بکر بن وائل که به روزگار پیامبر (ص) نمایندگانی به مدینه فرستاده، و به اسلام گرایش یافته بودند (دروزه، ۶۸)، در حیره و ابله به تاخت و تاز پرداختند. مقارن با پایان جنگهای رده، مثنیٰ از ابوبکر اجازه خواست که به ایرانیان عراق بتازد و او نیز پذیرفت و خالد را بدانجا فرستاد و مثنیٰ را زیر فرمان او قرار داد (بلاذری، ۲۴۱؛ دینوری، ۱۱۱ـ۱۱۲؛ طبری، ۳/۳۴۳ـ ۳۴۵؛ زرین‌کوب، ۲۹۱). باید گفت که موافقت ابوبکر با پیشنهاد مثنیٰ و گسیل لشکر به عراق قطع نظر از فایده‌ای که در تبلیغ اسلام از این راه متصور بود، احتمالاً ناشی از توجه خلیفه به این معنی است که رها ساختن عربهای ستیزه‌جو در عربستان خاصه در حجاز ممکن است باعث ایجاد فتنه و آشوبهای داخلی شود و دولت نوبنیاد اسلامی را در معرض خطر قرار دهد. کشمکشها و جنگهای داخلی که اندکی پس از آن از روزگار عثمان و به ویژه ایام امام علی (ع) روی داد، مؤید این معنی تواند بود.

به هر حال، دربارهٔ نخستین مناطقی که در عراق مورد حملهٔ خالد و مثنیٰ قرار گرفت، روایات مختلف و گاه متناقض است. گفته‌اند که علاوه بر آن دو تن، مذعور بن عدی عجلی و سوید بن قطبهٔ ذهلی نیز از ابوبکر دستور جنگ گرفتند و از سوی دیگر بر ولایت سواد هجوم بردند (بلاذری، ۲۴۱ـ۲۴۲). بنا بر روایتی، خالد در آغاز با رؤسای آبادیهای بانقیا، باروسما و اُلّیس صلح کرد و قرار بر جزیه شد؛ به روایت دیگر، شهرکها و پادگانهای درنیٰ، زندرود، هرمزدجرد، خفان و الیس با جنگ به تصرف درآمد و حیره در برابر فاتحان نمودار شد (همو، ۲۴۱ـ۲۴۳؛ طبری، ۳/۳۴۳ـ۳۴۶؛ قس: ابویوسف، ۱۵۷؛ دربارهٔ همداستانی امرای حیره با مسلمانان، نک: نولدکه، ۵۵۱، حاشیه). نیز آورده‌اند که خالد نخست ایرانیان را در ذات‌السلاسل شکست داد (طبری، ۳/۳۴۸ـ ۳۴۹) و پس از آن ابله را گرفت (قس: همو، ۳/۳۵۰؛ ابن اثیر، ۲/۳۸۵ـ ۳۸۶). به گفتهٔ قدامه، خالد از راه حیره به سوید بن قطبه در ناحیهٔ خریبه پیوست و ابله را فتح کرد (ص ۳۶۴). بلاذری متذکر شده است که پیکار ابله نخستین جنگ مسلمانان در این منطقه بود (ص ۲۴۱؛ قس: قدامه، ۳۶۵) و خالد پس از آن روی به حیره نهاد. پس از تسخیر حیره چند جنگ دیگر رخ داد که از آن میان باید به جنگهای مذار، ثنی و ولَجه میان مسلمانان با ایرانیان و متحدان عرب مسیحی آنان اشاره کرد که در تمام آنها خالد پیروز شد و باز به سوی حیره رفت (طبری، ۳/۳۵۱ـ۳۵۴). خالد در این حمله‌ها به دستور ابوبکر کشاورزانی را که بر ضد مسلمانان به جنگ نپرداختند، بر جای خود ابقا کرد، ولی بر آنها جزیه بست و اینان به تدریج در عصر امویان به اسلام گرویدند (همو، ۳/۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۴؛ دنت، ۶۶).

در این ایام قبایل عرب مسیحی دوباره گرد آمدند و به فرماندهی ایرانیان در الیس با مسلمانان به جنگ پرداختند، ولی شکست خوردند و به سبب کشتار مغلوبان، آن پیکار نهرالدم خوانده شد (طبری، ۳/۳۵۵ـ ۳۵۷). این واقعه در صفر ۱۲ رخ داد. خالد همچنین پس از جنگهای امغیشیا و مقْر که از لحاظ دستیابی عربها به غنایم هنگفت و عقب راندن ایرانیان قابل توجه است (همو، ۳/۳۵۸ـ ۳۶۰)، وارد حیره شد. آزادبه، مرزبان آنجا گریخت و مردم به جزیه تن در دادند. با اینهمه، اندکی بعد شوریدند، ولی سرکوب شدند و به قرار نخست باز آمدند (همو، ۳/۳۵۹ـ ۳۶۴).

فتح حیره و بانقیا راه تصرف شهرهای بین‌النهرین جنوبی را هموار کرد و دهقانان این منطقه به تدریج با مسلمانان پیمان صلح بستند و جزیه را پذیرفتند و بر املاک خویش ماندند (بلاذری، ۲۴۴؛ طبری، ۳/۳۶۸). فتح انبار به دست خالد نیز پس از آن صورت گرفت و او روی به عین‌التمر نهاد و به تصرف آنجا توفیق یافت (بلاذری، ۲۴۶ـ۲۴۷؛ طبری، ۳/۳۷۶ـ۳۷۷)، اما دهقانان این ناحیه چند سال دیرتر و به روزگار امام علی (ع) به اسلام گرویدند (ابن آدم، ۹۷ ـ ۹۸). تصرف تکریت، عکبرا و بردان، و جنگ با اعراب تغلب و ربیعه آخرین فعالیتهای خالد پیش از خروج او از عراق بود (بلاذری، ۲۴۸ـ ۲۴۹؛ طبری، ۳/۳۸۲ـ۳۸۳؛ ابن اثیر، ۲/۳۹۸ـ ۳۹۹). در این ایام ایرانیان دهقانان سواد را به شورش بر ضد فاتحان تحریک کردند و رستم فرخزاد، نرسی را برای جنگ با جانشینان خالد به کسکر فرستاد و سواحل فرات از اطاعت مسلمانان بیرون شد. ابوعبید ثقفی فرمانده جدید مسلمانان به مقابله رفت و ایرانیان و لشکر متحد مردم سواد را شکست داد و دوباره کار بر جزیه راست شد (طبری، ۳/۴۵۰ـ۴۵۱؛ خلیفه، ۱/۱۰۸ـ۱۰۹؛ بلاذری، ۲۵۰ـ ۲۵۱؛ ابن اثیر، ۲/۴۳۶).

جنگ بزرگ دیگری موسوم به «جسر» به چیرگی ایرانیان و قتل

ابوعبید انجامید (رمضان ۱۳) و بهمن جادویه بیشتر متصرفات عربها در سواد، و از جمله حیره را بازستاند، ولی در پیکاری که چند ماه بعد (۱۴ق) در ساحل شرقی رود بویب میان ایرانیان و مسلمانان رخ داد، ایرانیان منهزم شدند (ابوعلی مسکویه، ۱۹۱/۱ـ ۱۹۵؛ طبری، ۴۵۴/۳ـ ۴۷۲؛ بلاذری، ۲۵۱ـ۲۵۴؛ دینوری، ۱۱۳ـ۱۱۷؛ قس: طبری، ۴۷۱/۳ـ ۴۷۲: روایت ابن اسحاق؛ یعقوبی، ۱۴۲/۲ـ۱۴۳؛ نیز نک: تقی‌زاده، ۱۸۷ـ ۱۸۹). مسلمانان در جنوب شرقی تا سواحل دجله، و از شمال تا بغداد، تکریت و منطقهٔ میان حیره و کسکر تا عین التمر به تاخت و تاز پرداختند و پادگانهای ایرانی روی به سقوط نهاد. آورده‌اند که مثنیٰ در این وقت به کمک مرزبان انبار که گویا همراه گروهی از مردم آنجا به اسلام گرویده بود (نک: دروزه، ۷۴)، از فرات گذشت و بازار بغداد را به غارت داد (دینوری، ۱۱۶). در این میان، سعد بن ابی وقاص از سوی عمر فرماندهی یافت و روانهٔ عراق شد. از آن سوی ایرانیان سواد از طریق قابوس بن قابوس لخمی کوشیدند تا قبیلهٔ بکر بن وائل را برای جنگ با مسلمانان با خود همداستان کنند (طبری، ۴۸۳/۳ـ ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۴؛ بلاذری، ۲۵۵).

چون ایرانیان به فرماندهی رستم آمادهٔ جنگ شدند و مذاکرات میان مسلمانان و ایرانیان به جایی نرسید (طبری، ۴۹۶/۳ـ۴۹۷؛ ابویوسف، ۳۱ـ۳۲)، در قادسیه ــ در حدود کوفه ــ پیکار درگرفت و مسلمانان چیره شدند. سعد به پیش‌روی پرداخت و لشکر به آن سوی فرات فرستاد و بهرسیر را به محاصره گرفت (طبری، ۵۳۵/۳ـ ۵۶۴، ۵۷۲ـ ۵۷۷، ۶۲۰ ـ۶۲۳؛ یعقوبی، ۱۴۴/۲ـ ۱۴۵)؛ سپس در سرزمینهای میان دجله و فرات به تاخت و تاز پرداخت، اما کشاورزان و دهقانان را امان داد و جزیه بر آنان نهاد. پس از تسخیر بهرسیر نوبت به مداین رسید و خره‌زاد برادر رستم فرخزاد مقاومت نتوانست و آنجا نیز به دست مسلمانان افتاد (طبری، ۵/۴ ـ ۸، ۱۳ـ۱۴؛ بلاذری، ۲۶۲ـ۲۶۳؛ ثعالبی، ۷۳۹؛ دینوری، ۱۲۶ـ ۱۲۸). از جمله علل شکست قادسیه و سقوط مداین خودداری مردم سواد از جنگ با مسلمانان بود و بدین سبب تازیان از پشت در معرض خطر نبودند و بعضی که به ناچار در لشکر ایران به پیکار پرداخته بودند، نیز مورد دلجویی واقع شدند و به دستور عمر با آنان صلح شد و زمینهاشان جزو غنایم به شمار نرفت (طبری، ۵۶۹/۳ـ۵۷۰).

پیکار بعدی ایرانیان با مسلمانان در جلولا با همکاری دهقانان مهرود (اواخر سال ۱۶ق) منتهی به شکست دیگری برای آنان شد و مناطق شرق دجله نیز به تصرف مسلمانان درآمد. حلوان هم به سرعت توسط قعقاع بن عمرو تسخیر شد و وی یکی از ایرانیان را به حکومت آنجاگمارد. مسلمانان سپس به سراسر کورهٔ باجرما چیره شدند (بلاذری، ۲۶۴ـ ۲۶۵؛ طبری، ۲۴/۴ـ۲۶، ۲۸، ۳۴ـ ۳۵؛ *مجمل التواریخ*، ...، ۲۷۴؛ قس: یعقوبی، ۱۵۱/۲؛ بلاذری، ۳۰۱؛ نیز نک: تقی‌زاده، ۱۹۳؛ برای تاریخ این جنگ، نک: طبری، ۱۰۲/۴). از این پس عمر اجازهٔ پیش روی نداد و به فتح سواد خرسند شد و مسلمانان به توسعهٔ نفوذ خود در بین النهرین و تجدید قوا مشغول شدند. بنیاد کوفه در همین روزگار نهاده شد و این شهر به مرکز نیروهای نظامی اسلام بدل گردید (ابوعلی مسکویه، ۲۲۶/۱؛ طبری، ۳۹/۴ـ۴۰).

اما دربارهٔ فتح بین النهرین شمالی یا جزیره باید گفت ورود اسلام بدانجا دیرتر، و پس از اتمام تسخیر عراق صورت گرفت. جزیره و مرکز آن ادسا (رُها) نیز سالها محل نزاع ایران و روم بود. در این دوره که اسلام بدانجا نفوذ یافت، از رأس‌العین به پایین فرات در دست روم، و بخشی شامل نصیبین تا دجله همراه با دشت ماردین و داریا و سنجار در تصرف ایرانیان بود. ظاهراً بخش رومی بین‌النهرین زودتر به دست مسلمانان افتاد و جنگ یرموک که سرنوشت شام را تعیین کرد، این بخش از بین النهرین را نیز به دست مسلمانان افکند. نخستین بار عیاض ابن غنم که تسخیر همهٔ جزیره به او منسوب است، مأمور فتح آنجا شد. او نخست رقه را پس از جنگ و صلح با بطریق آنجا گرفت و از آن پس حران و رها را به صلح با اسقف آنجا تسخیر کرد (۱۸ق). تصرف بیشتر شهرهای جزیره پس از سقوط رها دشواری چندانی نداشت و شهرهای سمیساط، قرقیسیا، سنجار، آمد، میافارقین، بدلیس، اخلاط، ماردین و رأس‌العین در خلال سالهای ۱۸ تا ۲۰ق به تصرف در آمد (بلاذری، ۱۷۲ـ ۱۷۷). در ۲۱ق عمیربن سعد جانشین عیاض دژهای ساحلی فرات را گشود و تا هیت برفت و چون عمار یاسر امیر کوفه لشکر به آن نواحی و سرزمینهای بالای انبار فرستاده بود، عمیر به رقه بازگشت (همو، ۱۷۹)، یعنی سپاهیان اسلام از دو سوی، سراسر بین‌النهرین را در نوردیدند.

دربارهٔ گسترش اسلام در این نواحی اطلاعات چندانی در دست نیست و به نظر می‌رسد که این گسترش تا حدی کند و در خلال سالیان بوده است. از جمله چون عمیر بن سعد اسلام را بر بنی تغلب، ساکنان عرب مسیحی جزیره عرضه کرد و آنان نپذیرفتند، از ایشان جزیه خواسته شد. بنی تغلب که تأدیهٔ جزیه را در شأن خویش نمی‌دانستند، خواستند به قلمرو روم کوچ کنند. عمر پذیرفت که عنوان جزیه را بردارد، ولی دو برابر معمول، خراج (صدقات) بر آنها بست و این نخستین بار بود که بر اهل کتاب به جای جزیه، صدقه نهاده شد. بنی تغلب شرط کردند که بر دین خویش باقی بمانند، ولی پذیرفتند که کودکان خویش را به اتخاذ مسیحیت ترغیب نکنند (همو، ۱۸۱ـ۱۸۳). بعضی از نواحی جزیره نیز پس از فتح قادسیه به اسلام گرویدند و در شهرهای خود ماندند (ابویوسف، ۴۴). از روایتی هم که دربارهٔ فتح رقه آورده‌اند، بر می‌آید که بطریق آن دیار می‌خواست مسلمان شود و مردم را نیز بدان کار تشویق می‌کرد، ولی مردم نپذیرفتند و او را به قتل تهدید کردند؛ پس وی از آن رأی بازگشت (ابن اعثم، ۳۲۷/۱ـ ۳۲۹).

امادر عراق مقارن اسلام، ادیان زرتشتی و مسیحیت و مزدکی رواجی داشت (نک: امین، ۸۴). با حملهٔ مسلمانان به بین‌النهرین بسیاری از بادیه نشینان مسیحی عرب در مسیر این امواج قرار گرفتند و اشتراکات نژادی و زبانی، آنها را به سهولت بیشتر به سمت عربهای مسلمان و

اسلام سوق می‌داد (آرنولد، 47)، چنانکه وقتی سران قبایل عرب مسیحی حیره از خالد صلح خواستند، خود را عرب، و زبان خود را عربی خواندند (طبری، ۳/۳۶۱-۳۶۲). همچنین گروهی از قبایل عرب بین‌النهرین که از ساسانیان دلخوش نبودند (قس: آرنولد، 210)، با حملهٔ مسلمانان به دفاع برنخاستند و قبایل عرب مسیحی نیز به سادگی به مسلمانان پیوستند که از آن میان می‌توان از عبدالمسیح بن عمرو بن قیس ازدی، هانی بن قبیصهٔ شیبانی و ایاس بن قبیصهٔ طایی آخرین عامل خسرو در حیره یاد کرد که بر ضد ایرانیان به کار پرداختند، بدان شرط که کلیساهاشان ویران نگردد (بلاذری، ۲۴۱-۲۴۳؛ نیز نک: صدیقی، ۳۴).

در حقیقت ساکنان عراق پس از نخستین پیروزیهای مسلمانان، از لحاظ دینی آزادی بسیاری یافتند و برخلاف دورهٔ ساسانیان می‌توانستند با پرداخت جزیه بر دین خویش باقی بمانند، در حالی که به روزگار ساسانیان پیروان ادیان غیر زردشتی غالباً مورد آزار و شکنجه واقع می‌شدند (نک: بخش اسلام در ایران در همین مقاله). به هر حال، بعضی از قبایل عرب ساکن سواد مانند طی و ازد و عبدالقیس و کنده که تیره‌هایی از آنها در سالهای ۹ و ۱۰ق نمایندگانی برای صلح و گروش به اسلام به مدینه فرستاده بودند، در پی هجوم مسلمانان به این منطقه در پیوستن به هم نژادان خویش چندان دچار تردید نشدند، چنانکه در ۱۳ق در جنگ بویب قبایل نمر و تغلب که از هم پیمانان مهم ایران به شمار می‌رفتند و قبلاً با مسلمانان جنگیده بودند، ظاهراً به انگیزهٔ قومیت به ایشان پیوستند (طبری، ۳/۱۱۱-۱۱۲، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۳۸-۱۳۹، ۴۶۴).

اعراب شیبانی عراق پیش از بقیهٔ عربها به اسلام گرویدند؛ چه، آورده‌اند که وقتی مثنیٰ از سوی ابوبکر امارت بر مسلمانان شیبانی یافت، به تبلیغ اسلام میان قوم خود پرداخت و ایشان به اسلام گرویدند (بلاذری، ۲۴۱). در تکریت نیز پس از فتح مداین بطونی از قبایل ایاد و تغلب و نمر به اسلام گرویدند (کمال، ۳۴۸). با اینهمه، بعضی از قبایل بین النهرین همچون گروهی از بنی تغلب به مسیحیت باقی ماندند، ولی اجازهٔ تعمید فرزندان خود را نداشتند و با دیگر قبایل به همراه سعد در ساختن کوفه مشارکت کردند (طبری، ۴/۴۰). گرچه برخی این روایت را از ساخته‌های دوره‌های متأخرتر دانسته‌اند (نک: آرنولد، 50، حاشیهٔ 1)، ولی باید دانست که اخذ جزیه نه برای تخفیف مقام یا به عنوان مجازات، بلکه برای تعهد دولت اسلام به حمایت از اهل کتاب بود که نمی‌توانستند به خدمات نظامی بپردازند. این معنی در صلح نامه‌های میان مسلمانان و قبایل عرب مسیحی بین النهرین آشکار است (مثلاً نک: طبری، ۳/۳۶۷-۳۶۸، ۳۷۱). گفته‌اند بسیاری از کسانی که در دورهٔ سلطهٔ ایرانیان به سبب مقام و مرتبهٔ خویش مالیات سرانه نمی‌دادند، پس از فتوح عرب نیز برای خودداری از پرداخت آن به اسلام گرویدند، در حالی که بیشتر کسانی که به ایرانیان مالیات سرانه می‌دادند، مسلمان شدند تا دیگر آن را نپردازند (دنت، ۶۷). مثلاً مردم حیره و الیس که مبالغ معینی به ایران می‌فرستادند، در آغاز فتوح بعضی از ایشان مسلمان شدند و خلیفه مالیات سرانه و حتیٰ خراج زمین را از ایشان برداشت (ابن آدم، ۶۲) و این خود عاملی مهم در نشر اسلام گردید. در عراق نیز مانند شام و مصر، مردم زیربار مالیاتهای کمرشکن خرد شده بودند و در برابر مهاجمان مسلمان به مقاومت نپرداختند (فلوتن، ۱۹)، بلکه بدانها گرایش یافتند.

دربارهٔ گروش قبایل مسیحی عرب به اسلام باید گفت گذشته از اشتراک در زبان و نژاد که عامل نیرومندی محسوب می‌گردد، نزاعها و اختلافات مذهبی و اوضاع ناهنجار کلیسای شرق و آزار و شکنجه‌های فرقه‌ای در میان مردمی که در پی تحصیل آرامش روحی بودند، از عوامل گروش به اسلام بود. سادگی و قابل فهم بودن اسلام و عدم تناقض در اعتقادات دینی، بر خلاف تعالیم پیچیدهٔ روحانیان مسیحی، نیز از عواملی بود که مسیحیان شرقی را زودتر به اسلام خوگر کرد و باعث گسترش اسلام در بین النهرین شد (آرنولد، 72-71). بسیاری از مشاهیر اسلام، از فقها و مورخان و فرمانروایان از کسانی بودند که پدرانشان در بین النهرین به اسلام گرویده، یا به دست مسلمانان اسیر، و مسلمان شده بودند (بلاذری، ۲۴۷). گذشته از قبایل عرب این منطقه، دهقانان ایرانی یا ایرانی ـ سامی عراق نیز به سرعت به اسلام گرویدند و به یاری مسلمانان برخاستند و غالباً مقام و موقعیت خویش را حفظ کردند. از آن میان باید از جمیل بن بصبهری دهقان فلالیج و نهرین، بسطام بن نرسی دهقان بابل و خطرنیه، فیروز دهقان نهرالملک و نیز دهقانان دیگر یاد کرد (قدامه، ۳۶۱) که به اسلام گرویدند و خلیفه نیز املاکشان را نگرفت و نام بعضی را در دیوان عطایا وارد کرد (بلاذری، ۲۶۵، ۴۵۷-۴۵۸). فراز و نشیبهای گسترش اسلام در بین النهرین را از راه مقایسهٔ جزیه‌هایی که در دورانهای مختلف از این منطقه گرد می‌آمد، می‌توان دریافت (مثلاً نک: آرنولد، 82-81). گفتنی است که نصب کسانی برای امامت نماز و منصب قضا، غیر از عامل و امیر حرب، بلافاصله پس از فتح شهرها یا تأسیس شهرهای جدید، و نیز وجود محدثان و قاریان و فقها حاکی از این معنی است که مسلمانان، رهبران و فرماندهان آنان از همان آغاز، مسألهٔ گسترش اسلام و آموزش نومسلمانان و مواظبت بر اعمال دینی را مورد توجه قرار می‌دادند (نک: همو، 51).

مآخذ: ابن آدم، یحییٰ، *الخراج*، به کوشش حسین مونس، بیروت/قاهره، ۱۹۸۷م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابوعلی مسکویه، *تجارب الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش/۱۹۸۷م؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ امین، احمد، *فجر الاسلام*، قاهره، ۱۹۴۵م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ تقی‌زاده، حسن، *از پرویز تا چنگیز*، تهران، ۱۴۰۹ق؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *تاریخ غرر السیر*، پاریس، ۱۹۰۰م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دروزه، محمدعزت، *تاریخ العرب فی الاسلام*، بیروت، المکتبة العصریه؛ دنت، دانیل، *الجزیة و الاسلام*، ترجمهٔ فوزی فهیم جادالله، بیروت /نیویورک، ۱۹۵۹م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، بغداد، ۱۹۵۹م؛ زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران* (ایران بعد از اسلام)، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صدیقی، غلامحسین، *جنبشهای دینی ایرانی در قرنهای دوم وسوم هجری*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ طبری، *تاریخ*؛ فلوتن، خ.، *السیادة العربیة*، ترجمهٔ حسن ابراهیم حسن و محمدزکی ابراهیم، قاهره،

۱۹۶۵م؛ قدامة بن جعفر، *الخراج و صناعة الکتابة*، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ کمال، احمدعادل، *سقوط المدائن*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۳م؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ نیز:

Arnold, T. W., *The Preaching of Islam*, Lahore, 1979; Morony, M., G., «The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq», *Iran*, 1976, vol. XIV.

صادق سجادی

اسلام در مصر و شام: فرایند گسترش اسلام در مصر و شام با آنکه از جهاتی بی‌شباهت با ورود اسلام به دیگر سرزمینهای خارج از شبه جزیرهٔ عربستان نیست، ولی برخی ویژگیها آنها را از یکدیگر متمایز می‌کند. این ویژگیها را در ترکیب قومی، اجتماعی و دینی مردم مصر و شام، تلقی آنان از سلطهٔ سیاسی و دینی روم و نیز تماس زود هنگام مسلمانان با شامیان و مصریان از عصر پیامبر اکرم(ص) می‌توان یافت و از دیدگاه مورخ در تنوع منابع دو سویهٔ داستان فتح و گسترش اسلام خلاصه کرد. اهمیت این نکتهٔ اخیر خاصه از آنجا پیداست که در بررسی وقایع مربوط به فتح و گسترش اسلام در ایران، همواره باید متکی بر منابع اسلامی یا ایرانی عصر اسلامی با دیدگاه اسلامی بود و مورخ در اینجا نمی‌تواند این فرایند را از سوی دیگر آن بررسی کند. البته باید گفت که تنوع منابع دربارهٔ مصر و شام نیز بدان‌گونه نیست که بتوان منابع سریانی ـ یونانی را نمایندهٔ دیدگاه کاملاً جداگانه‌ای دربارهٔ فتوح و گسترش اسلام دانست. در واقع بررسیهای دقیق‌تر نشان داده که مورخ بیزانسی ـ سریانی، تئوفانس[1] (د ۸۱۷م) بخشهایی از اثر خود «سالنامه[2]» را از تواریخ عربی اقتباس کرده است و نیز مورخان متأخرتر بیزانسی چون سدرنوس[3] و گیورگیوس موناخس[4] هم اطلاعات خود را از تئوفانس گرفته‌اند (دانر 144، نیز 314، حاشیهٔ 248). یکی از مورخان سریانی، الیاس نصیبینی (سدهٔ ۱۱م) در اقتباس مطالب و حتیٰ در یادآوری سالهای وقایع، وابستگی خود را به منابع عربی نشان داده، زیرا گزارشهای خود را برپایهٔ تقویم اسلامی مرتب کرده است (همانجا، حاشیهٔ 250). با اینهمه، منابع مذکور خاصه اثر تئوفانس در مواردی راهگشای برخی پیچیدگیها و دشواریها و عرضه کنندهٔ دیدگاهی متقابل با روایات منابع اسلامی است.

به هر حال، سرزمین شام پیش از اسلام در قلمرو دولت بیزانس قرار داشت و سالیان دراز محل برخورد و کشاکش ایران و روم بود. آخرین بار خسروپرویز پس از هجوم به آناتولی، شام را تسخیر کرد و صلیب مقدس را به ایران آورد، اما اندکی بعد هراکلیوس (در منابع عربی: هرقل) ایرانیان را شکست داد و بر شام چیره شد و پیش از این جنگها نیز سیطرهٔ روم بر شام روی به ضعف نهاده بود و به ویژه قطع مقرری قبایل عرب مسیحی در آن دیار که حراست مرزهای شام را بر عهده داشتند، موجب تضعیف وابستگی این قبایل به امپراتوری شده بود. در دوران جنگهای ایران و روم نیز اوضاع اقتصادی روی به وخامت نهاد و اختلافات مذهبی میان کلیسای یعقوبی با ارتدکس روم که مذهب رسمی امپراتوری بود، شدت یافت. وجود یهودیان و سامریان و حتیٰ بت‌پرستان شام اختلافات دینی را بیشتر دامن می‌زد (عرینی، ۱۱۸-۱۱۹؛ عاقل، ۲۵۷-۲۵۸). شامیان که در مذهب با روم اختلاف داشتند، خصایص قومی وزبانی خویش را نیز از دست‌ندادندوتمدن‌یونانی ـ رومی در حقیقت ظاهری بود بر باطن فرهنگ سامی آنها. از این‌رو، عربهای مسلمان را در نژاد و زبان و حتیٰ اعتقادات دینی از رومیان به خود نزدیک‌تر می‌دیدند (حتی، ۱۴/۲). از لحاظ قومی، قبایل عرب نژاد و عربی زبان بسیار در مرزهای حجاز و شام و در داخل شام می‌زیستند که بنا بر روایات تاریخی از زمان پیامبر اکرم(ص) با دولت مدینه ارتباط داشتند و برخی از سرانشان به اسلام گرویده بودند. از آن میان باید از بنی عُذره و بنی سعد هُذَیم یاد کرد (واقدی، ۱۰۱۷ به بعد) که در جنگ موته یکی از آنان فرمانده گروهی از مسلمانان بود (ابن هشام، ۳۷۷/۲؛ دربارهٔ انتشار زبان عربی میان قبایل شام، نک: کردعلی، ۴۱/۱-۴۳؛ دانر، 117). به روایت ابن سعد (۳۲۹/۱-۳۳۱)، نمایندگان هر دو قبیله نزد پیامبر(ص) اسلام آوردند (قس: طبری، ۲۴۳/۳). از این‌رو، با آغاز ورود مسلمانان به شام، موضع مخالف و دشمنی نگرفتند. قبیلهٔ بلی نیز از قبایل عرب شام و طرفدار سرسخت امپراتوری بود، ولی شاخه‌هایی از آن که در حجاز بودند، در زمرهٔ انصار قرار داشتند و در غزوات پیامبر(ص) شرکت می‌جستند (ابن هشام، ۴۳۲/۱، ۴۵۶، ۴۶۳، ۶۸۷، ۶۸۹). تیره‌هایی از قبایل جذام و لخم که در تبوک و بحرالمیت مقام داشتند، در عصر پیامبر(ص) با مسلمانان هم پیمان بودند و برخی از آنها مسلمان شدند (طبری، ۹۶/۳؛ ابن سعد، ۳۴۳/۱-۳۴۴؛ ابن هشام، ۶۹۶/۱-۶۹۷)؛ از جمله فروة بن عمرو جذامی از سران و حاکمان قبیلهٔ جذام که اسلام آورد و به همین سبب توسط رومیان کشته شد (همو، ۵۹۱/۲-۵۹۲). برخی از تیره‌های قبیلهٔ قین یا بلقین که از شمال تیماء تا حوران را در قلمرو خود داشتند و از جملهٔ متحدان روم در غزوهٔ موته بودند (همو، ۳۷۵/۲)، پیش از رحلت پیامبر(ص) اسلام آوردند. پس از رحلت، برخی از آنان مرتد شدند و برخی همراه اسامه با مرتدان جنگیدند (طبری، ۲۴۳/۳).

بنابراین، آغاز ورود اسلام به‌شام را باید از هنگام حیات پیامبر(ص) دانست که شخصاً متوجه شمال حجاز و جنوب سوریه شد و پس از غزوهٔ ذات السلاسل، این مناطق به سیادت مدینه گردن نهادند. از آنجا که جهاد برای نشر اسلام از فرایض به شمار می‌رود و پیامبر(ص) پیش از رحلت در داخل شبه جزیره و حدود شام به فعالیت برخاست، شاید بتوان گفت که لشکرکشیهای پس از پیامبر(ص) به حدود شام مقارن با جنگهای ردّه مبتنی بر همین نظریهٔ نشر اسلام و تعمیم دعوت بوده است

1. Theophanes 2. *Chronographia.* 3. Cedrenus 4. Georgios Monachos

(قس: حتی، ۱۶/۲). گرچه برخی از محققان برآنند که فرایند فتوح، ادامهٔ پیکار با مرتدان بود، اما عامل اقتصادی و دست یابی به منابع حیاتی را نیز نمی‌توان نادیده گرفت (نک: بلاذری، ۱۰۷). با اینهمه، به استناد نامه‌های پیامبر(ص) به فرمانروایان ایران، روم و مصر، و دعوت ایشان به اسلام باید گفت که نیرومندترین انگیزهٔ گسیل لشکریان اسلام به مرزهای این ممالک تعمیم اسلام بود که فتح و جهاد متمم و جنبهٔ اجرایی آن به شمار می‌رود. فعالیت پیامبر(ص) برای نشر اسلام در حدود شام از سال ۶ ق آغاز شد که لشکری به دومة الجندل، به فاصلهٔ ۱۰ منزل از دمشق، فرستاد. عبدالرحمان بن عوف در آنجا مردم را به اسلام خواند و پیشوای آنان اصبغ بن عمرو کلبی که مسیحی بود، اسلام آورد (واقدی، ۵۶۰-۵۶۱؛ ابن بدران، ۸۹/۱-۹۱). در سال ۸ ق نیز کعب بن عُمیر غفاری از سوی پیامبر(ص) به ذات اطلاح در شام رفت، ولی مردم آنجا دعوت به اسلام را نپذیرفتندو دست به جنگ گشودند و مسلمانان را راندند (واقدی، ۷۵۲). در همان سال حارث بن عمیر فرستادهٔ پیامبر(ص) به بُصریٰ، به دست شرحبیل بن عمرو غسانی کشته شد و پیامبر(ص) نیز زید بن حارثه را با سپاه به موته فرستاد. غسانیان و رومیان به مقابله آمدند و طی جنگی سخت زید و جعفر بن ابی طالب کشته شدند (همو، ۷۵۵ به بعد؛ ابن بدران، ۹۱/۱-۹۵). در غزوهٔ ذات السلاسل نیز عمرو بن عاص و ابوعبیده به زمان پیامبر(ص) قلمرو قبایل عرب شامی عذره و بلقین را گرفته، و جمع قبایل بلی و قضاعه را که به مقابله آمده بودند، پراکندند (همو، ۱۰۲/۱-۱۰۵). سرانجام، پیامبر(ص) در رجب ۹ق به تبوک، واحه‌ای در جنوب سوریه و شمال حجاز، لشکر برد. بسیاری از مسیحیان ایله، اذرح میان بترا و معان، و جرباء در شمال اذرح، و نیز یهودیان مقنا در جنوب ایله بر کرانهٔ خلیج عقبه اسلام آوردند (بلاذری، ۵۹-۶۰).

با آغاز وقایع رده، شماری از قبایل عرب مطیع مدینه، فرصتی برای تمرد یافتند، ولی اسامة بن زید برای تسلط بر بیشتر آنها با مشکل چندانی روبه‌رو نشد (طبری، ۲۵۸/۳ به بعد). شیوهٔ برخورد اسامه بنابر تعالیم ابوبکر که او را از قتل زنان و کودکان و پیران و توسل به نیرنگ و خیانت برحذر می‌داشت، در تجدید این سلطه بی‌تأثیر نبود (نک: ابن بطریق، ۹/۲-۱۰). پس از سرکوب مرتدان، ابوبکر در پی نشر اسلام خواست لشکر به شام فرستد. برخی از یاران پیامبر(ص) از جنگ با رومیان بیمناک بودند، ولی امام علی (ع) ابوبکر را بدین کار تشویق کرد (یعقوبی، ۱۳۳/۲). از طرفی خلیفهٔ وقت نیز در صفر ۱۳ق، ۳ یا ۴ تن از سرداران خویش را با سپاه از طریق تبوک و ایله به اردن، فلسطین، حمص و حدود دمشق فرستاد و از آن سوی خالد بن ولید را که در حدود ایران بود، گفت به شام رود (بلاذری، ۱۰۷-۱۰۹؛ برای تفصیل این لشکرکشی و وصیت ابوبکر به فرماندهان، نک: ازدی ۱-۸؛ قس: ابن اثیر، ۴۰۲/۲-۴۰۵). از دستورهای ابوبکر به ابوعبیده که می‌گفت در روستاها و بیرون شهرها به جنگ و گریز بپردازد و بی‌فرمان او به شهرها هجوم نبرد (ابن اعثم، ۱۲۴/۱)، برمی‌آید که ابوبکر در آغاز می‌خواسته است اسلام را میان قبایل کوچ‌نشین عرب و کشاورزان و روستاییان شامی عرب زبان منتشر کند تا در فتح شهرها و جنگ با رومیان نیروی بیشتری به دست آورد (عاقل، ۲۵۹؛ دانر، 117).

بررسی نقشهٔ پیشروی مسلمانان نه تنها در شام، بلکه در حدود ایران نیز حاکی از آن است که قبایل عرب ساکن در مرزهای ایران و شام که به سرعت به مسلمانان پیوستند، از عوامل مهم تسلط عربها بر این مناطق بودند. به هر حال، اولین پیکار در داثن نزدیک غزه رخ داد که عمرو بن عاص بر سرجیوس بطریق آن دیار چیره شد و به وادی عربه رفت. گروهی نیز از راه تبوک به سوی بلقاء رفتند (طبری، ۳۸۷/۳؛ حتی، ۶/۲) و دستهٔ دیگر در عربه رومیان را بشکستند (بلاذری، ۱۰۸-۱۰۹). ابوعبیدهٔ جراح نیز در بلقاء با مردم مآب (از روستاهای بلقاء) صلح کرد و گفته‌اند که این اولین صلح در شام بود (طبری، ۳۸۷/۳، ۴۰۶؛ ابن اثیر، ۴۰۵/۲). در این میان، خالد بن ولید از ایران از راهی نامعهود پس از تسخیر عین‌التمر و چند واحه به تدمر رسید و جزیه بر مردم نهاد و کسانی را به غوطهٔ دمشق فرستاد و خود به جابیه رفت. پس از درهم شکستن اعراب مسیحی غسانی در مرج راهط روی به بصریٰ در شرق اردن نهاد و به دیگر امرا پیوست و فرماندهی عالی را در دست گرفت. بصریٰ اولین شهر شام بود که فتح شد (بلاذری، ۱۰۹-۱۱۳؛ طبری، ۴۰۶/۳، ۴۱۷؛ دانر، 119 به بعد؛ حتی، ۷/۲-۹). اولین جنگ بزرگ در جمادی‌الاول سال ۱۳ در اجنادین میان رمله و بیت جبرین رخ داد که به پیروزی مسلمانان و کشته شدن فرمانده رومی انجامید (طبری، ۴۱۸/۳؛ دانر، 129-130؛ قس: ابن اثیر، ۴۱۷/۲-۴۱۸، که پیکار اجنادین را پس از نبرد یرموک آورده است). رومیان روی به فحل که برکرانهٔ شرقی رود اردن است، گریختند و مسلمانان با تعقیب ایشان فحل را تصرف کردند (بلاذری، ۱۱۵). پس از آن رهسپار دمشق شدند که رومیان در آنجا پناه گرفته بودند. پس از مدتی در محرم سال ۱۴ در مرج الصفر نزدیک دمشق جنگی دیگر رخ داد که پیروزی با مسلمانان بود (ابن عساکر، ۱۷۳/۱؛ دانر، 131-130، نیز 315؛ حاشیهٔ 197). برخی روایات دربارهٔ تقدم و تأخر جنگهای اجنادین و مرج الصفر اختلاف دارند (بلاذری، ۱۱۸؛ قس: ابن بطریق، ۱۴/۲-۱۵). پس از آن دمشق محاصره شد. در این میان عمر بن خطاب خلافت یافت و خالد بن ولید را از فرماندهی عزل کرد و ابوعبیده را برگماشت (بلاذری، ۱۲۰-۱۲۱؛ قس: یعقوبی، ۱۴۰/۲). با اینهمه، دمشق در رجب سال ۱۴ به صلح و جنگ فتح شد (بلاذری، ۱۲۱-۱۲۲؛ ابن عساکر، ۱۷۶/۱ به بعد؛ قس: ابن اثیر، ۴۲۷/۲-۴۲۹). پس از آن حمص، حماه، شیزر و معرةالنعمان به صلح تسخیر شدند (بلاذری، ۱۳۰-۱۳۱). ابن بطریق آورده است که بعلبک و حلب نیز در همین ایام به صلح و تسلیم پیش آمدند (۱۶/۲).

بزرگ‌ترین جنگ میان مسلمانان و رومیان که سرنوشت شام را تعیین کرد، در یرموک رخ داد. لشکر روم متشکل از سربازان رومی، شامی، مردم جزیره و ارمنستان و قبایل عرب طرفدار روم به فرماندهی جبلة بن ایهم غسانی در ملتقای رود یرموک و رقاد نزدیک واقوصه

(یاقوصه) گرد آمدند، اما به سختی شکست خوردند و هراکلیوس که در انطاکیه بود، راه قسطنطنیه در پیش گرفت و دل از شام برکند. این واقعه در رجب سال ۱۵ رخ داد (بلاذری، ۱۳۵ـ۱۳۷؛ طبری، ۵۷۰/۳ به بعد؛ قس: ابن اثیر، ۴۱۰/۲ به بعد؛ نیز نک: حتی، ۱۱/۲ـ۱۲). به دنبال این فتح شهرهای نابلس، لُدّ، یبنیٰ، عمواس، بیت جبرین، یافا و رفح به سرعت تسخیر شدند و مسلمانان پس از تصرف قنسرین روی به قدس نهادند. محاصرهٔ قدس به درازا کشید و حصاریان پذیرفتند که شهر را به شخص خلیفه تسلیم کنند. از این‌رو، عمر خود بیامد و عقد صلح و تسلیم را امضا کرد (بلاذری، ۱۳۷ـ ۱۳۹؛ طبری، ۶۰۸/۳ـ ۶۱۰). این واقعه را در سالهای ۱۶ تا ۱۸ق آورده‌اند (بلاذری، ۱۳۸ـ ۱۳۹؛ ابن عساکر، ۷۰۸/۱۲ـ ۷۰۹). قیساریه، رقّه، حرّان، سمیساط، نصیبین، میافارقین و قرقیسیا از آخرین شهرهای مهم شام بودند که از ۱۹ق به این سوی گشوده شدند و بدین‌ترتیب، جزیره و فلسطین و ثغور شامی و اجناد شام همه به دست مسلمانان افتاد (بلاذری، ۱۴۰ ـ۱۷۷؛ طبری، ۵۳/۴ـ۵۴). منطقهٔ جزیره که از هر دو سوی عراق و شام توسط مسلمانان احاطه شده بود، به ویژه به سرعت به صلح گردن نهادند (همو، ۵۴/۴؛ خماس، ۷۰).

بدین‌گونه سراسر شام طی ۷ سال تصرف شد و حیات تمدنی آن که از مدتی پیش رو سوی روم کرده بود، باز به سوی شرق متوجه شد. فرهنگ یونانی ـ سریانی منطقه روی به ضعف نهاد و اسلام به تدریج جانشین آن شد (حتی، ۱۴/۲). به تعبیر حتی (۱۸/۲) که فتوحات اسلامی را مهم‌ترین عامل تکامل جوامع دانسته است، می‌توان گفت که تسلط اسلام بر اطراف مدیترانه پایان عصر کهن و آغاز سده‌های میانه بود. البته پیروزی نظامی را باید به عنوان یکی از عوامل گسترش اسلام به حساب آورد که این فرایند به اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی سرزمینهای مفتوحه نیز کاملاً بستگی دارد. در شام، اسلام چنان بر مسیحیت سیطره یافت که برخی از مورخان مسیحی گمان کرده‌اند که هدف مسلمانان از جنگ در شام مبارزه با مسیحیت بوده است؛ ولی باید گفت گذشته از آنکه عربهای مسیحی به سهولت به اسلام گرویدند (مثلاً نک: بلاذری، ۱۴۵، ۱۵۰)، غالباً میان مسلمانان و مسیحیان باقی‌مانده در شام نیز روابط خوبی برقرار بود (آرنولد، 47-46). از آغاز ورود اسلام نیز مسیحیان سریانی خود را با آن بیگانه نمی‌دیدند و به گفتهٔ یکی از بطرکان کلیسای شرق، پس از فتح اسلامی، مسلمانان با آنان دشمنی نمی‌کردند و بلکه به‌دین، علما و اولیای آنان احترام می‌گذاشتند. به‌علاوه شباهتهایی نیز میان اسلام و مسیحیت شام در برخی عقاید و احکام وجود دارد که بیشتر موجب نزدیکی می‌شد. شاید به همین سبب است که برخی از خاورشناسان راه مبالغه پیموده، و اسلام را از وجوه بسیار، وارث مسیحیت سریانی دانسته‌اند (حتی، ۱۴۳/۲ـ۱۴۵). از سوی دیگر به سبب اختلاف مسیحیت شام با کلیسای روم و فشاری که هراکلیوس بر شامیان وارد می‌کرد، مسیحیان این دیار مسلمانان را دست انتقام الٰهی برای نجات از ستمگری رومیان می‌دانستند. بسیاری از مسیحیان شام از مسلمانان استقبال کردند و در مواقع خطیر به یاری آنان پرداختند (آرنولد، 55-53؛ حتی، ۱۱/۲). مواد صلح‌نامه با مسیحیان شهرها نیز حاکی از کوشش مسلمانان در جلب قلوب بومیان بود؛ مثلاً در حلب آنان را بر مال و زمین و کلیساهای خود امان دادند و جز زمینی که برای بنای مسجد اختصاص داده شد، چیزی از آنان نگرفتند. لاذقیه نیز با آنکه به جنگ فتح شد، مسیحیان اجازه یافتند که به شهر و خانه‌های خویش بازگردند و در شهرهای دیگر نیز کلیساها بر جای ماند، گرچه اجازهٔ ساختن کلیسای جدید نداشتند (بلاذری، ۱۳۳، ۱۴۶ـ۱۴۷، ۱۷۲ـ۱۷۴).

مسلمانان مطابق صلح‌نامه‌ها متعهد می‌شدند که از مردم شهرها در برابر جزیه‌ای که می‌گرفتند، محافظت کنند و به این تعهد چنان پای‌بند بودند که پیش از پیکار بزرگ یرموک که می‌پنداشتند ممکن است نتوانند به تعهد خویش وفا کنند، آنچه را از مردم حمص گرفته بودند، باز پس دادند. این امر چنان در مردم مؤثر افتاد که مسیحیان و یهودیان با مسلمانان بر ضد رومیان همداستان شدند (همو، ۱۳۷). به علاوه روایات متعددی دربارهٔ همراهی نبطیان ــ که از پیش از اسلام با مردم مدینه روابط تجاری داشتند (واقدی، ۹۸۹ـ۹۹۰) ــ با مسلمانان در پیکار با رومیان در دست است (خماس، ۶۹). چنین می‌نماید که یهودیان شام نیز با ورود اسلام به آن دیار مجال و آزادی بیشتر یافتند و به همین سبب با مسلمانان همکاری کردند (بلاذری، همانجا). سخت گرفتن مسیحیان بر یهودیان از آنجا پیداست که هنگام تسلیم قدس با خلیفه شرط کردند که هیچ یهودی در آنجا ساکن نشود (طبری، ۶۰۹/۳). اما فشارهایی که بعدها بر اهل ذمه در شام وارد شد، هر چند بسیار نادر بود، گاه موجب شورشهایی گردید، و شاید گرویدن مسیحیان شام به اسلام در عصر مهدی و هارون و متوکل عباسی ناشی از همین رفتارها نیز بوده است (مثلاً نک: همو، ۳۲۴/۸، ۱۷۱/۹ـ۱۷۴، ۱۹۶؛ ابن اثیر، ۷۶/۷؛ حتی، ۱۷۰/۲). این فشارها بیشتر واکنشی بود در برابر تحرکات نظامی رومیان در مرزهای اسلام و برخی حملات و غارتهای آنان.

اما از دیدگاه فرهنگی در سرزمینهای شام از همان اوایل ورود اسلام، میان اسلام و مسیحیت تبادلات فرهنگی و مناظرات دینی جریان داشت و مجالس و انجمنهای مشترک در حضور امرا و خلفا تشکیل می‌شد. مسلمانان با اصحاب ملل به تسامح رفتار می‌کردند و از این رو مسیحیان دانشمند و آشنا با تمدنها از انتقال آنچه داشتند، دریغ نورزیدند (مثلاً نک: امین ۱۳۰ـ۱۳۲). در میان فاتحان مسلمان شام، شمار بسیاری از صحابه و حافظان قرآن بودند که پس از فتح، گسترش اسلام و تعلیم دین را به نومسلمانان بر عهده گرفتند و گاه خلیفه خود کسانی را به این مهم مأمور می‌کرد و شماری از آنان از جملهٔ نخستین قاضیان و فقهای آن دیار شدند (ابن حجر، ۲۶۸/۲ـ ۲۶۹). این صحابه و تابعین و فرزندان آنان در شهرهای شام ساکن شدند و چنان استقرار یافتند که به شهرهای شام منسوب گشتند (مثلاً همو، ۱۳۸/۳، ۱۷۹/۴؛ ابن عساکر، ذیل رجاء بن حیوة کندی فلسطینی). به علاوه محدثان و فقیهان و

مقریانی که بعدها روی به شام نهادند، حیات فکری این دیار را تحت تأثیر قراردادند و خود عامل مهم گسترش اسلام شدند(نک:آرنولد،51).

مدتی پیش از اتمام فتوح شام، پس از جنگ یرموک، عمرو بن عاص قیساریه را به محاصره گرفت، اما مدتی بعد پسر خود را در آنجا نهاد و طی اقدامی که مورخان دربارۀ علت آن همداستان نیستند، لشکر به مصر برد که راههایش را می‌شناخت و پیش از اسلام به تجارت بدانجا می‌رفت (ابن عبدالحکم، ۵۳-۵۵). آورده‌اند که عمرو این کار را به رأی خویش کرد و عمر نیز چون دانست، خشمناک شد و نامه‌ای بدو نوشت و سخت توبیخش کرد و دستور داد اگر وارد مصر نشده، باز گردد (بلاذری، ۲۱۲). پیش از ورود عمرو به مصر نامه بدو رسید. او که گویا مضمون آن را پیش بینی می‌کرد، باز نایستاد تا به العریش رسید و آنجا را که قدرت دفاعی چندان نداشت، به سادگی تسخیر کرد (حسن، ۲۳۵/۱). به روایت دیگر عمرو به دستور خلیفه به مصر لشکر کشید و گویا به دستور همو تا ورود به آن دیار لشکر را از قصد خویش آگاه نکرد (ابن عبدالحکم، ۵۶-۵۷). چنین می‌نماید که عمر بن خطاب از لشکرکشی به مصر و جنگ در چند جبهه در آن زمان که هنوز مسلمانان در شام و ایران استوار نشده بودند، بیم داشت. موافقت بعدی او نیز ظاهراً به اصرار عمروبن عاص بود که به او قبولانده بود استیلا بر مصر به معنای تثبیت فتح شام است و حضور رومیان در مصر تهدیدی است به سیادت عربها در شام (نک: حسن، ۲۳۴/۱). این واقعه را که به فتح مصر انجامید، از سال ۱۶ تا ۲۰ق گفته‌اند (طبری، ۱۰۴/۴؛ ابن اثیر، ۵۶۴/۲).

دربارۀ اولین جنگها و شهرهایی که توسط عمرو فتح شد، میان مورخان سخت اختلاف است. به روایت بلاذری (ص ۲۱۲-۲۱۳) و ابن عبدالحکم (ص ۵۸) نخستین جنگ در فرما رخ داد که عمرو رومیان را که به مقابله آمده بودند، پس از جنگی یک ماهه در اول محرم ۱۹ شکست داد (نیز نک: حسن، ۲۳۵/۱)؛ در حالی که به گزارش طبری (۱۰۷/۴-۱۰۸) و به تبع او ابن اثیر (۵۶۴/۲-۵۶۵) تسخیر فرما و عین شمس پس از جنگ بابلیون (باب الیون) بود. ابن عبدالحکم (ص ۵۸-۶۴) آورده است که پس از جنگ فرما، عمرو تابلبیس پیش رفت و آنجا نیز پیروز شد و پس از تسخیر ام دُنین (تندونیاس، المقس) (حسن، ۲۳۶/۱) به بابلیون رسید که مقوقس (باتلر، 249) قبطی آنجا مقام داشت و با آغاز جنگ از آنجا برفت. بلاذری از جنگهای بلبیس و ام دنین سخن نگفته است. به روایت او (ص ۲۱۲-۲۱۴) عمرو پس از تسخیر فرما به یونه (باب الیون که فسطاط در کنار آن ساخته شد) رفت و در اینجا قوای کمکی بدو رسید. پس از زمانی پیکار، مقوقس خواهان مذاکره شد، اما سران قوم و فرمانده آنان که طبری او را ارطبون خوانده (همانجا)، با پذیرش اسلام یا تأدیۀ جزیه مخالفت کردند. در حالی که گفته‌اند مقوقس خود به صلح تمایل داشت. پس کار به جنگ کشید و پیروزی با مسلمانان بود و سران بابلیون به جزیه گردن نهادند. گفته‌اند مقوقس در اینجا از سوی تمام اهل مصر صلح کرد و داستان را به امپراتور نوشت، ولی هراکلیوس کار او را تقبیح کرد و فرمان جنگ داد و لشکر به اسکندریه فرستاد (ابن عبدالحکم، ۶۴-۷۰؛ بلاذری، ۲۱۴-۲۱۵، ۲۱۸).

ابن‌بطریق (۲۲/۲-۲۴) همین داستان را دربارۀ جنگ فرما آورده که مقوقس عامل مالیاتی روم در مصر که خود مذهب یعقوبی داشت و با رومیان نیز دشمنی می‌ورزید، به هراکلیوس خبر داد که به سبب کثرت قوای مسلمانان، جنگ ناممکن است و سپس به جزیره (جزیرۀ روضه در نیل) رفت واز عمرو نمایندگانی برای مذاکرات صلح خواست و از مذاکرات او با عبادة بن صامت پیداست که خود وی و قبطیان خواهان صلح بودند، ولی رومیان مخالفت کردند و مقوقس را به خیانت متهم ساختند. اما پس از سقوط فرما، مقوقس خود نزد عمرو رفت و با او بر سر تمام مصر صلح‌نامه نوشت. به هر حال پس از تسخیر بابلیون که کلید فتح سراسر مصر بود (لین پول، 3)، عین شمس، فیوم، اشمونین، اخمیم، بشرودات، نواحی صعید، تنیس، دمیاط، تونه و نقاط دیگر فتح شد (بلاذری ۲۱۶-۲۱۷).

مهم‌ترین مرحلۀ فتح، تسخیر اسکندریه بود که دژی استوار داشت و مرکز حکومت رومیان بود و از آنجا به شدت محافظت می‌شد. به گزارش بلاذری (ص ۲۲۰-۲۲۱) عمرو برای حمله بدانجا از عمر اجازه خواست و در ۲۱ق بدانجا تاخت. رومیان آمادۀ جنگ شدند و پس از ۳ ماه شهر سقوط کرد. اما روایت طبری (۱۰۵/۴-۱۰۶) از زیاد بن جزء زبیدی که خود در پیکار شرکت داشت، حاکی از آن است که حاکم شهر موافقت کرد جزیه دهد و اسیرانی را که پیش از آن مسلمانان گرفته بودند، آزاد شوند. عمرو ماجرا را به خلیفه گزارش داد و عمر این شرط را جز دربارۀ اسیرانی که به عربستان روانه شده بودند، پذیرفت و بدین‌گونه دروازه‌های اسکندریه گشوده شد. به روایت یعقوبی (۱۴۸/۲) مقوقس با این شرط خواهان صلح بر سر اسکندریه بود که هر که خواهد اجازه یابد به روم رود و هر که بماند، جزیه دهد. خلیفه پذیرفت، اما هراکلیوس رضا نداد و دستور جنگ صادر کرد و اسکندریه پس از جنگ فتح شد (ابن بطریق، ۲۶/۲). اما در ۲۳ یا ۲۵ ق سپاه از روم به اسکندریه رسید و رومیان شهر، نقض عهد کردند و به قتل و اخراج مسلمانان دست زدند، در حالی که مقوقس بر پیمان صلح باقی مانده بود. عمرو بدانجا تاخت و باز شهر را تسخیر کرد (ابن اثیر، ۸۱/۳). به گفتۀ بلاذری (ص ۲۲۱-۲۲۲) رومیان اسکندریه دوبار در سالهای ۲۳ و ۲۵ق نقض عهد کردند، ولی راه به جایی نبردند و هر بار سرکوب شدند و به عهد خویش بازگشتند. پس از اسکندریه شهرهای اخنا، بلهیب، برلس و چند شهر دیگر نیز فتح شد (باتلر، 351-350؛ نک: بلاذری، ۲۱۶-۲۱۷، که فتح دمیاط و تنیس را پس از سقوط بابلیون دانسته است).

در مصر نیز چون شام، همراهی بومیان با مسلمانان و نیز سرعت گروش مردم به اسلام، و شباهت موجبات این گروش با آنچه مردم شام را به یاری مسلمانان واداشت، شگفت انگیز است. در اینجا قبطیان مسیحی به سبب نفرت از سلطۀ رومیان و تنگناهایی که از لحاظ مذهبی

و اجتماعی برای آنها پدید آمده بود، غالباً با مسلمانان بر ضد حاکمان رومی همداستان می‌شدند، به گونه‌ای که باید گفت فتح اسلامی و گسترش اسلام در مصر بیشتر مرهون استقبال قبطیان بود (آرنولد، 103). مسلمانان نیز خود نسبت به آنان علاقه و نرم‌خویی نشان می‌دادند (حسن، ۲۳۹/۱)؛ چه، گفته‌اند که وقتی پیامبر اکرم(ص) در ۶ق حاکم مصر را به اسلام خواند (در منابع اسلامی نام او مقوقس آمده که گویا حاکم ولایتی بود، نک: باتلر، 141، حاشیهٔ 1)، او بدون آنکه موضع موافق یا مخالف اتخاذ کند، دو کنیز از جمله ماریهٔ قبطیه را به رسم هدیه برای پیامبر(ص) فرستاد (ابن عبدالحکم، ۴۵-۴۷؛ باتلر، 142-141). نیز روایتی از پیامبر(ص) آمده است که یاران را به خوش‌رفتاری با قبطیان فرا می‌خواند (طبری، ۱۰۷/۴). متقابلاً نه تنها مردم، بلکه رؤسای دینی قبط نیز همه جا به مسلمانان تمایل نشان می‌دادند و زیردستان را به یاری ایشان فرا می‌خواندند. در حمله به بابلیون نیز مسلمانان به یاری قبطیان، یا لااقل به بی طرفی ایشان امیدوار بودند (ابن عبدالحکم، ۵۸-۶۰؛ لین‌پول، 4, 2؛ حسن، ۲۴۰/۱).

به هنگام محاصرهٔ اسکندریه نیز وقتی رومیان آمادهٔ جنگ شدند، قبطیان و مقوقس خواهان صلح بودند (بلاذری، ۲۲۰-۲۲۱) و سرانجام نیز تسلیم شهر به پایمردی مقوقس و قبطیانی بود که امیدوار به داشتن آزادی مذهبی و آرامش در حکومت مسلمانان بودند (باتلر، 338-337). به روایتی مقوقس و قبطیان خود مسلمانان را به حمله به اسکندریه تشویق کردند و پس از آن نیز مقوقس خود جزیهٔ مقرر را نزد عمرو برد (همو، 332؛ ابن عبدالحکم، ۷۲-۷۳). نیز وقتی مطابق پیمان تسلیم شهر مقرر شد که اسیران جنگهای پیشین را در برابر اسکندریه آزاد کنند، بسیاری از اسیران اسلام آورده، به بازگشت رضا ندادند (طبری، ۱۰۵/۴-۱۰۶). این گروشها تنها به قبطیان منحصر نبود، برخی از رومیان نیز به سرعت مسلمان شدند؛ چنانکه به گزارش یوحنای نیقیایی[1] حاکمان رومی فیوم، مصر سفلیٰ و ریف که پس از حاکم اسکندریه مهم‌ترین امرای مصر بودند، اسلام آوردند و بر منصب خود ابقا شدند، در حالی که تابع مذهب ملکانی و از این لحاظ مخالف قبطیان بودند. حتیٰ آورده‌اند که مقوقس نیز احتمالاً خود پنهانی اسلامی آورده بود (باتلر، 363-362؛ قس: لین پول، 15).

اسلام چنان بر عقاید مسیحیان مصر تأثیر نهاد که گفته‌اند یکی از راهبان برجستهٔ آن دیار آشکارا نگرش اسلامی را نسبت به خدا و پیامبران و عیسیٰ مسیح تبلیغ می‌کرد. از این‌رو، باید گفت که گروش به اسلام در مصر به طور کلی معلول آزار و فشار نبود و از این‌رو، کسان بسیار به اسلام گرویدند و این روند همچنان ادامه یافت. خاصه که مسیحیان به سبب پیچیدگی و غیر قابل درک بودن دین خود و خسته از جدالهای مذهبی، دینی ساده می‌جستند (آرنولد، 107-105). با اینهمه، حتیٰ کسانی که بر مذهب خویش باقی مانده بودند، محترم می‌زیستند و از آزادی دینی برخوردار بودند. یوحنای نیقیایی باز تصریح کرده که عمرو به کلیساها دست درازی نکرد و دیگران را ازاین کار به شدت باز می‌داشت (باتلر، 446-445؛ حسن، همانجا).

این نکته که جزیهٔ مصر از عصر عثمان تا معاویه، یعنی حدود یک دهه به نصف رسید، حاکی از استقبال مردم از اسلام بود. این مبلغ در ایام عمر بن عبدالعزیز بسیار کمتر شد. اما این معنی را که گاه بخشوده شدن جزیه به خصوص در دوران بعد موجب گروش به اسلام می‌شد، نمی‌توان نادیده گرفت. ظاهراً زمانی که برای افزایش درآمد، از نومسلمانان نیز جزیه می‌ستاندند، روند گروش کند گردید و سپس که این کار منع شد، مثلاً در ایام حکومت حفص بن ولید، به روایت سوروس[2]، انبوهی از مسیحیان مسلمان شدند (لین پول، 15؛ آرنولد، 105-104؛ نیز نک: مقریزی، ۷۹/۱). فرار از جزیه بی‌گمان به سبب فقر نبود، چه اوضاع اقتصادی قبطیان به روزگار اسلام بسی بهبود یافته بود؛ چنانکه پیرزنی قبطی می‌توانست مأمون خلیفه و همراهانش را چند روز مهمان کند و هدیه‌ای گران نیز بدانها دهد (همو، ۸۱/۱؛ اسکندری، ۱۹۴). با اینهمه، افزایش خراج گاه بر قبطیان سنگین می‌افتاد و دست به شورش می‌زدند. چنانکه در ۱۰۷ق اولین بار بدین سبب شوریدند، و در ۱۲۱ق به روزگار حکومت حنظلة بن صفوان نیز بار دیگر شورش کردند (کندی، ۷۳-۷۴، ۸۱).

سرانجام، باید گفت که مصر از همان اوایل اسلام به تدریج به یکی از مراکز مهم سیاسی و علمی و از ولایات بزرگ قلمرو اسلام تبدیل شد و فرهنگ یونانی به ناچار روی به عقب نشینی گذاشت. حاصل‌خیزی و ثروت این دیار هم از جمله عوامل جلب مسلمانان غیر بومی بود. بسیاری از صحابه و تابعین به آنجا رفتند و همراه عربهای دیگر با انبوه قبطیان مسلمان شده در آمیختند و فرهنگ نوینی پی‌ریزی کردند و از آن میان دانشمندان و محدثان و فقهای بسیار برخاستند (مقریزی، ۸۲/۱؛ امین، ۱۸۹-۱۹۱). سنت علمیی که بر پایه‌های همین تکاپوها در مصر پدید آمد، این سرزمین را مدتهای دراز مرکز فعالیتهای علمی و دینی گردانید.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *کتاب الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ابن بدران، عبدالقادر، *تهذیب تاریخ ابن عساکر*، دمشق، ۱۳۲۹ق؛ ابن بطریق، سعید، *التاریخ المجموع علی التحقیق و التصدیق*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۰۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، بیروت، ۱۳۲۸ق؛ ابن سعد، محمد، *طبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ازدی، محمد، *تاریخ فتوح الشام*، به کوشش عبدالمنعم عبدالله عامر، قاهره، ۱۹۷۰م؛ اسکندری، عمر و ا.ج. سفدج، *تاریخ مصر الی الفتح العثمانی*، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ امین، احمد، *فجرالاسلام*، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ حتی، فیلیپ خلیل، *تاریخ سوریة ولبنان وفلسطین*، ترجمهٔ کمال یازجی، بیروت، ۱۹۵۹م؛ حسن، ابراهیم حسن، *تاریخ الاسلام*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ خماس، نجدت، *الشام فی صدر الاسلام*، دمشق، ۱۹۸۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ عاقل، نبیه، «فلسطین من الفتح العربی الاسلامی الیٰ اواسط القرن الرابع الهجری/ العاشر المیلادی»،

1. John of Nikiou 2. Severus

موسوعة خاص، ج ۲؛ عرینی، سید الباز، *الدولة البیزنطیة*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ کردعلی، محمد، *خطط الشام*، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ کندی، محمد، *الولاة و القضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بیروت، دارصادر؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، بیروت، مؤسسة الاعلمی؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Arnold, T. W., *The Preaching of Islam*, Lahore, 1979; Butler, A.J., *The Arab Conquest of Egypt*, Oxford, 1978; Donner, F. McGraw, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981; Lane - Pool, S., *History of Egypt*, Karachi, 1977.

صادق سجادی

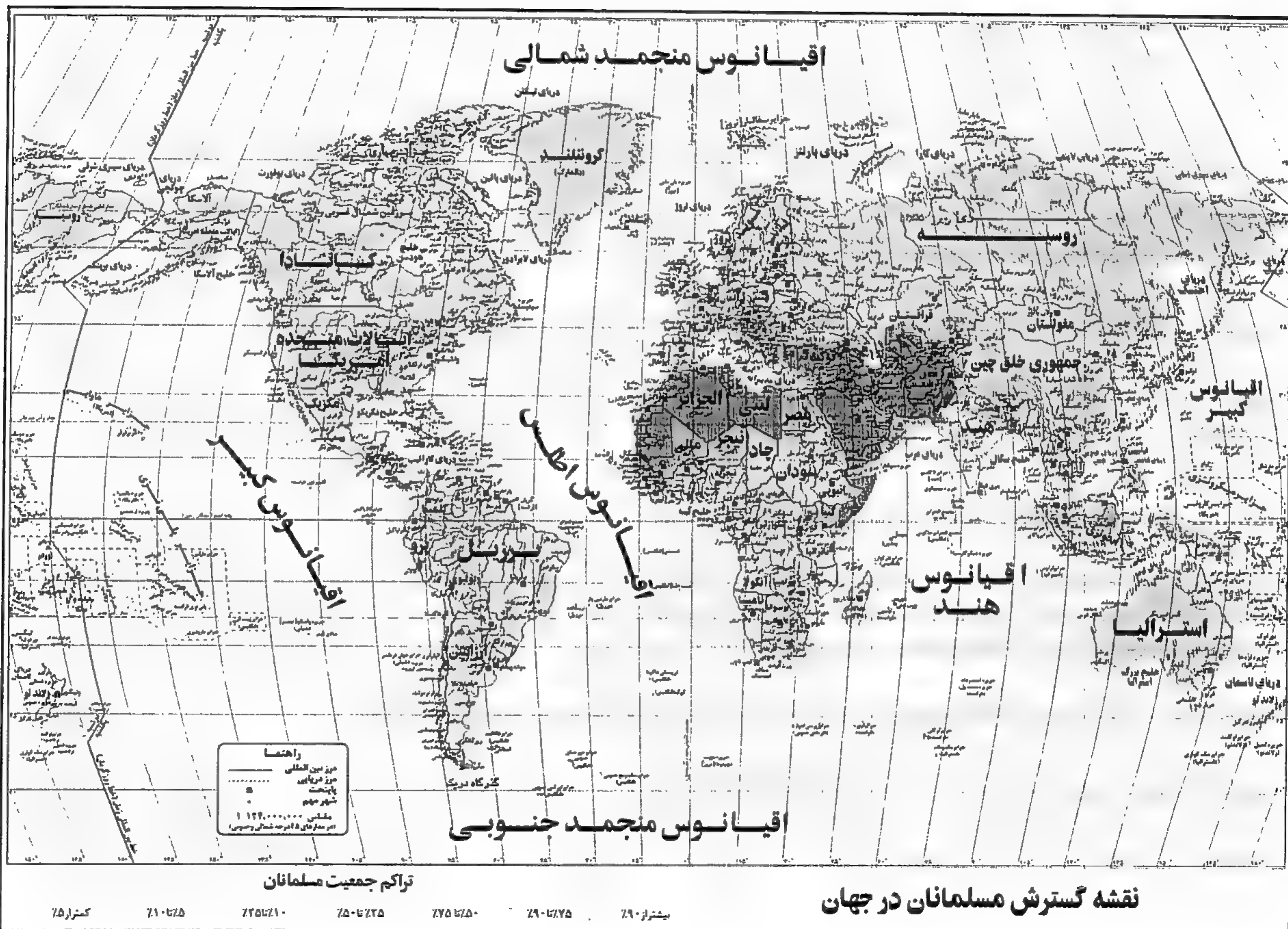
اسلام در شمال افریقا، اندلس، سیسیل و کرت: انگیزه‌های معنوی و مادی که از آخرین سالهای زندگی پیامبر اکرم(ص) و اوایل دورهٔ خلافت، مسلمانان را به مناطق مجاور شبه جزیرهٔ عربستان فراکشاند، خیلی زود به گوی غلطانی تبدیل شد که در شیب تند فتوحات هر لحظه بزرگ‌تر می‌شد و شتاب بیشتری می‌یافت. از مسیرهای این حرکت حوضهٔ بزرگ دریای مدیترانه و نیرومندترین قدرت حاکم بر اجزاء آن، امپراتوری بیزانس بود که یکی از دو همسایهٔ بزرگ دولت جوان اسلامی شمرده می‌شد. شور ایمان و تبلیغ آن و ضرورتهای سیاسی و امنیتی حکومت نوین، چشم سرداران ولایات مرزی اسلام را به افقهای دورتر و بزرگ‌تر متوجه می‌کرد و بسا بر احتیاطها و بیمهای خلفا غلبه می‌جست. فتح سریع مصر و دستاوردهای چشمگیر آن از یک سو و لزوم امنیت اسکندریه از سوی دیگر نظر فاتحان مصر را به سمت مناطق ساحلی غربی کشاند (فیصل، ۹۶).

این واقعیت که سرزمینهای واقع در باختر مصر هم مانند خود مصر تعلق به امپراتوری روم داشت و مسلمانان در شام و فلسطین نیز با آن درگیر بودند، و همچنین پیوستگی طبیعی مصر با مناطق غربی، این سرزمین را پایگاهی برای پیشروی به سوی غرب می‌گرداند (عنان، ۱۱/۱). عمرو، سردار فاتح مصر، پس از گشودن اسکندریه راهی بَرقه و بعد زویله شد و با مردم آنجا به جزیه سازش کرد. هم در برقه بود که مسلمانان به نخستین مردم بربر از قبیلهٔ لُواته برخوردند و به پرداخت جزیه وادارشان کردند. در ۲۲ق/۶۴۲م عمرو، اَطرابُلُس (طرابلس غرب) را هم به جنگ یا به صلح گشود و به اموال بسیاری در آن دست یافت و از خلیفه اجازهٔ پیشروی به افریقیه خواست، اما خلیفه نپذیرفت (بلاذری، ۲۲۵-۲۲۷؛ نیز نک: ابوعبید، ۱۷۶-۱۷۷).

در آن روزگاران، همهٔ سرزمینهای واقع در باختر برقه تا طنجه در ساحل اقیانوس اطلس را افریقیه یا مغرب می‌نامیدند که خود شامل ۳ قسمت افریقیهٔ خاص یا مغرب ادنیٰ (شرقی) و مغرب میانی و مغرب اقصیٰ می‌شد. عبدالله بن سعد بن ابی سرح برادر شیری خلیفهٔ سوم که در تهاجم به عمق مناطق غربی برای تأمین برقه و طرابلس شرکت داشت (ابن اثیر، ۸۸/۳؛ فیصل، ۱۱۶)، در آغاز خلافت وی مأمور خراج مصر شد. او که با عمرو کدورتی داشت، در ۲۵ق/۶۴۶م ولایت مصر یافت. اگرچه اندکی بعد عزل شد، ولی طولی نکشید که دوباره به همان منصب رسید و این‌بار دسته‌هایی سوار به اطراف افریقیه فرستاد که به غنایمی دست یافتند (بلاذری، ۲۲۴- ۲۲۵، ۲۲۷- ۲۲۸). در این زمان عثمان پس از مشورت با یاران، سرانجام با جنگ در افریقیه موافقت کرد و عبدالله را با نیرویی بزرگ تجهیز کرد (۲۷ تا ۲۹ق). در این هنگام بطریقی رومی یا فرنگی با عنوان یا نام جُرجیر بر امپراتور روم شوریده، و از طرابلس تا طنجه را زیر فرمان گرفته بود. در آغاز سپاه عبدالله بر او تاخت، جرجیر کشته شد و بزرگان افریقیه با پرداخت مالی سنگین مسلمانان را از پیشروی بازداشتند (ابن اثیر، ۸۹/۳-۹۱؛ قس: بلاذری، ۲۲۸-۲۲۹، که هم از کشته شدن بطریق و هم پس از آن از مصالحهٔ عبدالله و بطریق سخن گفته است). اینگونه مصالحه و بازگشت احتمالاً حاکی از آن بود که زمامداران مسلمان هنوز در فتح افریقیه و استقرار در آنجا مصمم نبودند و یا این حرکتها هنوز جنبهٔ آزمون و اکتشاف و غنیمت و اسیرگیری داشت. آشوبهای اواخر خلافت عثمان و جنگهای داخلی در دورهٔ خلافت علی(ع) چند سالی توجه مسلمانان را از افریقیه بازگرفت و رومیان مجدداً بر آن نواحی استیلا یافتند. اما استقرار معاویه بر مسند خلافت که با سیاستهای رومیان آشنا بود و نیز اختلال در نظام رومی حاکم بر مغرب و استمداد مردم افریقیه از معاویه (ابن اثیر، ۹۲/۳؛ ابن عذاری، ۱۱/۱؛ نیز نک: مارسه، 31-30)، بار دیگر توجه مسلمانان را به این منطقه جلب کرد (عنان، ۱۵/۱). سوابق برخورد با بیزانس در کرانه‌های آبی در شام و مصر مسلمانان را متوجه اهمیت نیروی دریایی کرد و دانستند که غلبهٔ قطعی بر روم تنها با تدارک ناوگانی برابر یا برتر میسر خواهد بود. مسلمانان این نکته را به موقع دریافتند و بدان عمل کردند (فیصل، ۹۷-۹۸).

فتح واقعی افریقیه و سرزمینهای غربی دشوارترین و در عین حال بزرگ‌ترین دستاورد توسعه‌جویی دولت اموی و والیان و فرماندهان آن در مصر و مغرب بود که بیش از نیم قرن طول کشید. به هر حال، در این ایام معاویة بن حُدَیج سَکونی والی مصر (بلاذری، ۲۳۰) که در پیکارهایی در این منطقه شرکت داشت (نک: فیصل ۱۱۹، ۱۲۰)، در ۴۵ق/۶۶۵م به دستور معاویة بن ابی سفیان با ۱۰ هزار مرد آمادهٔ جنگ شد و نیروهای بیزانس را که از طریق دریا آمده بودند، درهم شکست و قیروان و جَلولا را گرفت و عبدالله بن زبیر هم از سوی او سُوسه و بَنزَرت را گشود (همانجا؛ ابن خلدون، ۱۰۸/۶). ابن حدیج پس از این پیروزیها و گرفتن غنیمت به مصر بازگشت (بلاذری، همانجا). پس از او عُقبة بن نافع فِهری در ۴۶ق والی افریقیه شد (همانجاها). در این زمان او تا سُرْت پیش رفت و از آنجا متوجه مناطق داخلی چون وَدّان و فَزّان شد و بر قلاع و استحکامات آنها دست یافت و ۵ ماه بعد به سوی باختر و راه اصلی مغرب روی آورد و دسته‌ای را به غُدامِس فرستاد که با انجام دادن مأموریت خود به اردو بازپیوستند. در حرکت بعدی قَسْطیلیه را گرفتند و بعد راهی منطقه‌ای شدند که قیروان را در آنجا به عنوان پایگاه برآوردند. در این هنگام (۴۹-۵۰ ق/۶۶۹-۶۷۰م) معاویه قسطنطنیه را در محاصره گرفته بود و دولت روم امکان یاری به افریقیه را نداشت (فیصل، ۱۲۱- ۱۲۲). از سوی دیگر گروش برخی بربران به اسلام و پیوستن به نیروهای عقبه، سپاه او را نیرومندتر کرده بود (نک: ابن اثیر،

۴۵۸/۳، که اخبار مغرب را از نوشته‌های مورخان مغربی یاد می‌کند).
در تاریخهای اسلامی بر اقدام عقبه در طرح و بنای قیروان در ۵۰ق/۶۷۰م تأکید شده است (مثلاً بلاذری، همانجا؛ طبری، ۲۴۰/۵؛ ابن خلدون، همانجا). گویا توجه به قیروان و ساختن پایگاه از زمان ابن حُدیج آغاز شده، و در زمان عقبه و با اقدامات او و یارانش در ساخت و ساز مسجد جامع و خانه‌ها رسمیت و قطعیت یافته است. ظاهراً معاویه دریافته بود که یکی بودن ادارهٔ مصر و افریقیه و وابستگی مالی نیروهای گسیل شده به افریقیه به درآمدهای مصر و نبودن پایگاهی دائمی در افریقیه ــ که بدان سبب این نیروها ناگزیر نباشند به مصر بازگردند ــ از موانع پیشروی و گسترش و استواری فتح در آن منطقه است. از این‌رو هم فرماندهی نیروی افریقیه را از امارت مصر جدا کرد و هم نیروی فرستاده شده به افریقیه را متکی به دستاوردهای خود آن نیرو از فتوحاتش ساخت. اینگونه بود که قیروان از زمان امارت عقبه به عنوان مرکز نیروی اسلامی در مغرب شناخته شد و امرای افریقیه هم استقلال نظامی و ابتکار عمل بیشتری یافتند (فیصل، ۱۲۰ـ۱۲۱، ۱۲۳). اما این به معنای استقلال افریقیه نبود، زیرا مَسلَمة بن مَخلَد انصاری، والی همهٔ مصر و مغرب شد (طبری، همانجا) و عقبه را از ولایات افریقیه برکنار کرد و به جایش ابوالمهاجر از موالی خود را گماشت (همانجا؛ بلاذری، ۲۳۰). او با کُسیلة بن لمزم از سران بربر که نخست اسلام آورده، و بعد مرتد شده بود، جنگید و او را به اسلام باز آورد (ابن خلدون، همانجا). اما در زمان یزید، عقبه مجدداً به امارت مغرب گماشته شد (بلاذری، همانجا) و در این نوبت، عقبه هم بنای قیروان و هم فتح بلاد مغرب را از آنجا که فروهشته بود، از سرگرفت؛ در باغایه با رومیان جنگید و از آنان کشتاری به راه انداخت و غنایم بسیار گرفت؛ پس از آن تا زاب و تاهَرت در مغرب میانی تاخت و با رومیها و بربرهای متحدشان جنگید و پیروز شد؛ آنگاه متوجه مغرب دور و طنجه شد. بطریق رومی آنجا به نام «یُلیان» (یولیان، یولیانوس) به اطاعت درآمد و عقبه را به سوی بربرهای نیرومند و غیرمتدین (نک‍: ابن خلدون، ۱۰۸/۶، که آنان را مجوس گفته است) بلادسوس ادنیٰ راهنمایی کرد. عقبه با این گروه درآویخت و منهزمشان کرد (ابن اثیر، ۱۰۶/۴).
در این پیکارها بربرهای مسلمان شدهٔ زناته، عقبه را برضد بربرهای مصامدهٔ برگشته از اسلام یاری دادند (ابن خلدون، همانجا). گویا عقبه در این پیشروی تا آبهای اقیانوس اطلس (بحرالمحیط) رسید و این بدان معناست که فتح همهٔ مغرب، حتیٰ قسمتهای داخلی و غیر ساحلی آن به دست عقبه اتمام یافت (ابن اثیر، همانجا). گفته‌اند که عقبه در گفت‌وگو با یولیان از اندلس هم پرسشهایی کرد، اما کار فتح آنجا را دشوار یافت (همانجا). سختگیریهای عقبه بر کسیله ــ به رغم سفارشهای ابوالمهاجر در حق او ــ کسیله را به کینه‌توزی بر ضد عقبه و تبانی با رومیها و مردم قبیلهٔ خود (اوربه) وادار کرد. وقتی عقبه و همراهان اندک وی از مغرب اقصیٰ بازمی‌گشتند، بربران بر آنها تاختند و او و همهٔ مسلمانان همراهش (از جمله ابوالمهاجر) را در نزدیکی تَهوذه در ۶۲ق کشتند (ابن اثیر، ۱۰۷/۴ـ۱۰۸) و کسیله روی به قیروان نهاد. سپاه قیروان به فرماندهی زهیر بن قیس بَلَوی ناگزیر به برقه عقب نشست. کسیله قیروان را گرفت و بر افریقیه چیره شد، ولی مسلمانان را امان داد (همانجا). موج ارتداد سراسر مغرب را فراگرفت. این شکست و نتایج وخیم آن در تاریخ فتوح مسلمانان کمتر نظیر دارد (نک‍: فیصل، ۱۲۷ـ۱۲۸). استیلای کسیله بر افریقیه ۵ سال، و به روایتی ۷ سال و تا اوایل حکمرانی عبدالملک بن مروان به درازا کشید (ابن خلدون، ۱۰۹/۶؛ ابن اثیر، همانجا).
چون عبدالملک به خلافت نشست، برادر خود عبدالعزیز را مأمور مصر کرد و زهیر بن قیس را ولایت افریقیه داد (بلاذری، ۲۳۱) و او را با نیروی بزرگی بدان‌سو روانه داشت. از آن سوی کسیله از قیروان به ممش (نزدیک قیروان در باختر آن، نک‍: فیصل، ۱۲۹) رفت و در آنجا موضع گرفت. پس از جنگی سخت کسیله و گروهی از یارانش کشته شدند. از آن سوی رومیها، از جنگ زهیر با کسیله استفاده کرده، با ناوگانی بزرگ از سیسیل به برقه تاختند و به کشتار و غارت دست زدند. زهیر خود را به شتاب به رومیان رساند، اما در جنگ با آنان کشته شد و رومیان با غنایم به قسطنطنیه بازگشتند (۶۹ق/۶۸۸م). این حادثه بر عبدالملک سخت گران آمد و حسان بن نعمان غسانی را با نیرویی بزرگ به افریقیه گسیل داشت (ابن اثیر، ۳۰۴/۴؛ ابن عذاری، ۲۲/۱).
حسان قیروان را گرفت و به قرطاجنه رفت و قوای رومیان و بربران را درهم شکست و آن دیار را غارت و ویران کرد. او پس از سرکوب رومیان و بربران در صطفوره و بنزرت به قیروان بازگشت (همو، ۲۲/۱ـ۲۳)، اما مدتی پس از تجدید و ترمیم قوا به پیکار زنی کاهنه به نام دَهیا از قبیلهٔ بربر جراوه رفت که کوهستان آوراس را پناهگاه هواداران پیشین کسیله قرار داده، و خود را ملکهٔ آنجا خوانده بود (ابن خلدون، همانجا). در نهر نینیٰ پیکاری هولناک درگرفت که به شکست مسلمانان انجامید و حسان از افریقیه پس نشست (ابن اثیر، ۳۶۹/۴ـ۳۷۰) و در برقه فرود آمد (بلاذری، همانجا) و به دستور عبدالملک همانجا ماند. این اقامت ۵ سال به درازا کشید. در این مدت کاهنه بر افریقیه مسلط شد (ابن اثیر، همانجا). از سوی دیگر رومیان در غیاب حسان با ناوگان بزرگی به فرماندهی بطریق یوحنا به قرطاجنه حمله کردند و به آسانی بر آن دست یافتند و به کشتار مسلمانان باقی مانده در آنجا پرداختند. بدین‌سان، مسلمانان بار دیگر افریقیه را از دست دادند. رومیها بر مناطق ساحلی دست یافتند و کاهنه بر قسمتهای داخلی آن مستولی شد (فیصل، ۱۳۱).
عبدالملک بار دیگر در ۷۴ق با ارسال نیرو و مال حسان را به جنگ و تصرف افریقیه مأمور کرد (ابن اثیر، ۳۷۲/۴). بربرهای بوم‌نشین و رومیهای افریقیه که از ویرانگری گستردهٔ کاهنه ناخشنود بودند، به حسان پیوستند (ابن خلدون، همانجا). در جنگی سخت، کاهنه شکست خورد و کشته شد. بربرها از حسان امان یافتند، به این شرط که ۱۲ هزار جنگجو به سپاه اسلام دهند. حسان دو پسر کاهنه را سرکردهٔ این نیروی



نقشه گسترش مسلمانان در جهان

بربر کرد. این وضع موجب گسترش اسلام در میان بربرها شد. حسان با استیلای مجدد بر افریقیه، در رمضان آن سال/ژانویهٔ ۶۹۴م به قیروان بازگشت (نک: ابن عذاری، ۲۹/۱، که تاریخ بازگشت حسان به قیروان را ۸۲ق آورده است). او تا درگذشت عبدالملک (۸۶ق/۷۰۵م) همانجا ماند (ابن اثیر، ابن خلدون، همانجاها) و به انتظام امور پرداخت و دیوانهایی ترتیب داد و با بربرهایی که اراضی بیت‌المال (فیء) را در اختیار داشتند، به خراج مصالحه کرد و بر غیر بربرهای (عجم) افریقیه و بربرهای بوم‌نشین و کوچ‌نشین مسیحی آنجا خراج بست (ابن خلدون، ۱۱۰/۶).

حسان پس از دوره‌ای نسبتاً طولانی در پایان خلافت عبدالملک، یا به روزگار ولید بن عبدالملک عزل شد و موسی بن نُصَیر امارت افریقیه یافت (ابن اثیر، همانجا؛ قس: فیصل، ۱۳۳؛ ابن عذاری، ۳۰/۱). پیش از آنکه موسی بن نصیر وارد شود، بربرها به فکر استیلا افتادند و اختلافها آغاز شد. موسی بن نصیر و پسرانش عبدالله و هارون به حرکت نظامی گسترده‌ای در نواحی مختلف مغرب دست زدند. بربرها که از طرابلس تا طنجه ۱۲ بار اسلام آورده، و مرتد شده بودند، به دست موسیٰ تنبیه شدند. موسیٰ آنان را تا طنجه و بعد تا سوس ادنیٰ تعقیب و کشتار کرد تا همه سر به اطاعت فرود آوردند و امان خواستند و اسلام در مغرب مستقر شد. موسیٰ، یکی از موالی خود طارق را بر طنجه گماشت و شمار بسیاری از بربرها را همراه او کرد و کسانی را برای تعلیم *قرآن* و واجبات با آنان گذاشت و خود به افریقیه بازگشت (ابن اثیر، ۵۲۹/۴؛ ابن خلدون، همانجا). به این ترتیب، فتوح افریقیه و مغرب که از بیش از نیم قرن پیش از آمدن موسیٰ آغاز شده بود، در زمان او به کمال رسید. بربرها ارتداد را فراموش کردند و مغرب به صورت یکی از قلمروهای پایدار اسلام درآمد و قهراً انگیزه‌هایی که مرکز و ایالات قلمرو خلافت را برمی‌آشفت، در مغرب هم آثار خود را نشان می‌داد. تلاطمهای اجتماعی، اعتقادی، نظامی و سیاسی مغرب، از این پس، به تاریخ عالم اسلامی مربوط می‌شود.

گسترش اسلام در اندلس: عوامل متعددی در اواخر سدهٔ ۱ق انگیزهٔ گسترش فتوح به سوی این سرزمین شد. نخست شخصیت و بلندپروازی موسی بن نصیر، والی جدید افریقیه که برخلاف حسان، فرماندهی را تنها در جنگ و فتح و غنیمت می‌دید (مونس، *فجر*...، ۴۶) و نیز حرص و آز خلفای مروانی در غارت اموال مردم مغرب (همان، ۴۷) و تشویق موسیٰ توسط خلیفه به ادامهٔ فشار بر بربرها و گرفتن هزاران اسیر از آنان و همچنین پیوستن نیروی تازه نفس مطیع و مسلمان شدهٔ بربرها (مُسالِم) به فاتحان عرب (عنان، ۲۲/۱) و سرانجام، گذشت بیش از نیم قرن از نخستین تجارب دریایی مسلمانان (مثلاً نک: بلاذری، ۱۵۷) از جملهٔ آنهاست.

آنگاه که موسی بن نصیر طنجه را گرفت و طارق بن زیاد را با نیرویی که بیشترشان بربر بودند، بر آنجا گماشت (ابن اثیر، ۵۴۰/۴)، تنها یک نقطه از سرزمین مغرب از تصرف او بیرون مانده بود و آن بندر سبته در شرق طنجه و در انتهای دریای مدیترانه بود. در آن روزگار، سبته در تصرف اسپانیا و حاکم آن یولیان از امرای گُت (در منابع عربی: قوط) یا فرنگ قرار داشت، در حالی که فاتحان مسلمان شمال افریقا در آرزوی تصرف سبته و دست‌اندازی به آن سوی تنگهٔ آبی بودند (عنان، ۲۳/۱).

پیوند تاریخی دو سوی تنگه در اعصار پیش از اسلام، ارتباط یهود اسپانیا و مغرب در اواخر سدهٔ ۱ق و پیوندهای آشکار دو منطقه در دورهٔ پس از فتح اسلامی همه نشانه‌هایی از وجود آگاهیهای کافی از یکدیگر و تأثیر و تأثر متقابل در میان مردم آن دو سرزمین است، تا جایی که برخی نویسندگان دورهٔ اسلامی اندلس بزرگ را جزئی از بلاد مغرب تلقی کرده‌اند (مثلاً اصطخری، ۳۹؛ قلقشندی، ۲۱۱/۵). با این مقدمات نمی‌توان تصور کرد که فاتحان عرب مغرب پیش از عبور از تنگه چیزی از آن‌سو نمی‌دانستند. گفتنی است که چند سالی پیش از اقدام به فتح اندلس، میان نیروهای عبدالله پسر موسی بن نصیر با سپاه گت اسپانیا بر سر جزایر بالئار[1] (در منابع اسلامی: بلیار) در ۸۹ق/۷۰۸م کشمکشی روی داده بود که به غزوهٔ اشراف معروف شده است (عنان، ۲۳/۱، ۳۱). همزمانی این عوامل ضمن اینکه انگیزهٔ گسترش فتح اسلامی به اسپانیا شد، موجب سهولت و سرعت شگفت‌انگیز فتح نخستین سرزمین بزرگ اروپایی نیز گردید.

تاریخ‌نگاران مسلمان انگیزهٔ اصلی موسی بن نصیر را در فرستادن نیرو به آن سوی تنگه، توسل یولیان حاکم سبته (بلاذری، ۲۳۲: حاکم تنگه) به موسیٰ به سبب رفتار نامناسب رُدریگ (در منابع اسلامی: رذریق ـ ازریق) حاکم گت اسپانیا نسبت به دختر او دانسته‌اند. یولیان به موسی بن نصیر نامه نوشت و با اظهار اطاعت، از او دعوت کرد تا به قلمرو او آید و پیمانهای لازم را برای خود و یارانش بست (ابن اثیر، ۵۶۱/۴؛ *اخبار مجموعة*، ۴ـ ۵؛ ابن خلدون، ۱۱۷/۴؛ مقری، ۲۳۲/۱ـ ۲۳۳؛ قس: ابن‌قوطیه، ۳۳ـ۳۴). به‌گفتهٔ مؤلف *اخبار مجموعة* (همانجا)، یولیان در آغاز کار با موسیٰ جنگید، اما پس از رفتار زشت ردریگ، به نابودی او کوشید (قس: مقری، ۲۳۰/۱). به هر حال، مسلم است که در اسپانیای نزدیک به زمان فتح، دو گروه، یعنی بازماندگان ویتیزا پادشاه پیشین، و یولیان، در مخالفت با ردریگ و برای چیرگی بر او به نیروی اسلامی در سرزمین مغرب مجاور اندلس متوسل شدند (عنان، ۳۲/۱ـ ۳۳)، همان‌طور که از چندی پیش مخالفان منتظر بودند که ناوگان مسلمانان در جنوب اسپانیا نمودار شود تا آنان برضد پادشاه به شورش برخیزند (همو، ۳۰/۱). به نظری دیگر، فرزندان ویتیزا عربها را به فتح اندلس برنینگیختند، بلکه منتظر ماندند تا عربها فاتح شدند، آنگاه به آنان پیوستند (مونس، *فجر*، ۵۶). اخبار مربوط به ارتباط یولیان با فرمانده نیروهای مسلمان ــ موسیٰ یا طارق ــ و نیز چگونگی آن یکسان نیست (بلاذری، ابن اثیر، همانجاها؛ عنان، ۳۶/۱).

هرچه بود، موسیٰ مراتب را به ولید خلیفهٔ اموی اطلاع داد و از او

1. Balear

برای اقدام به فتح اجازه خواست. ولید نیز با راهنماییهایی که ارائه داد، لشکرکشی را پذیرفت. موسیٰ یکی از موالی خود به نام طَریف را با عده‌ای جنگجو و کشتی به راه انداخت و این گروه در جزیره‌ای در اندلس پیاده شدند که بعدها به جزیرهٔ طریف معروف شد (ابن اثیر، ۵۶۳/۴؛ قس: مونس، همان، ۶۶). نیروی طریف دست به تاخت و تاز در جزیرهٔ الخضراء[1] گشود و غنیمت و اسیر فراوان گرفت و در رمضان ۹۱ بازگشت. موسیٰ با این مقدمه در صدد فرستادن نیرویی بزرگ‌تر برای یک فتح اساسی برآمد (همان، ۶۶ـ۶۷؛ *اخبار مجموعة*، ۶).

موسیٰ عامل خود در طنجه، طارق بن زیاد را به فرماندهی نیرویی مرکب از بربرها و موالی و اندکی عرب برگزید. طارق با قوای خود در صخره‌ای پیاده شد (رمضان ۹۲ یا رجب ۹۳) که به نام همو جبل طارق نام گرفت (نک: ابن اثیر، ۵۶۴/۴؛ برای برخی روایات افسانه‌آمیز، نک: *الامامة*...، ۷۳/۲؛ ابن قوطیه، ۳۴).

ردریگ با سپاهی بزرگ به مقابلهٔ طارق آمد. طارق با سپاهی که موسیٰ به یاری او فرستاده بود، آمادهٔ جنگ شد. به علاوه یولیان و برخی از اسپانیاییها و نیز پسران ویتیزا به یاری مسلمانان برخاستند و در نبردی بزرگ در کنار نهر بکه یا لِگّه[2] در شذونه[3] یا در جزیرهٔ الخضراء (پایان رمضان ۹۲) ردریگ شکست خورد (ابن اثیر، ۵۶۵/۴؛ *اخبار مجموعة*، ۷ـ۹). طارق سپس برای تصرف استجه[4] (در شمال شرق شذونه) گتها را باز درهم شکست و این خبر موجب سرازیر شدن بربران به اسپانیا گردید (مقری، ۲۵۹/۱). با آنکه طارق فرمان پیشروی نداشت، اما بازنایستاد (مونس، همان، ۷۶) تا فرمان عتاب‌آمیز موسیٰ در رسید که او را از فراتر رفتن از قرطبه بازمی‌داشت (بلاذری، ۲۳۲). این دو هزیمت بزرگ نیروی گتها موجب شد که بازماندهٔ آنان به طلیطله عقب‌نشینی کنند. طارق گویا به سفارش یولیان نیروهای خود را در جهات مختلف به سمت ریه[5]، غرناطه، مالقه و تدمیر (اُریوله) فرستاد و خود راه جیان[6] و طلیطله را در پیش گرفت (ابن اثیر، ۵۷۶/۴؛ *اخبار مجموعة*، ۹ـ۱۱).

نگاهی به مسیر این حرکتها نشان می‌دهد که طارق به قصد پایتخت تقریباً از میانهٔ عرض اندلس در جهت جنوب به شمال شرقی، و نیز دسته‌های دیگر در جهت مشرق و نسبتاً نزدیک ساحل و به موازات آن، برای تأمین پشت و پهلوی نیروی اصلی و دسترسی به ساحل مدیترانه، پیش رفته‌اند. به نظر مونس (فجر، ۷۷) شهرهای جنوب شرقی اندلس بعداً در زمان عبدالعزیز پسر موسی بن نصیر فتح شد و احتمالاً هدف طارق از فرستادن نیرو به این قسمت خبرگیری بوده است، نه فتح شهرها. نیروهای مأمور به هدفهای تعیین شده دست یافتند. در جاهایی مانند البیره[7] و غرناطه از عناصر یهودی آن شهرها که با مسلمانان همکاری می‌کردند، برای نگهبانی منطقهٔ فتح شده، استفاده می‌شد، اما در جاهایی مانند مالقه ــ که یهودی نداشت ــ این امکان پیش نیامد. بنا به روایات اسلامی، شهر مرسیه[8] یا اریوله به صلح با حاکم آنجا به نام تُدمیر تسخیر شد و شهر نیز تدمیر نام گرفت (ابن اثیر، ۵۳۶/۴ـ۵۶۴؛ *اخبار مجموعة*، ۱۱ـ۱۳؛ ابن عذاری، ۱۶/۲). پس از فتح قرطبه امید فرزندان ویتیزا و هواداران آنان به خروج مسلمانان از اندلس پس از غنیمت جویی به یأس مبدل شد و به موسی بن عقبه و خلیفه متوسل شدند، ولی کاری از پیش نبردند (مقری، ۲۶۵/۱ـ۲۶۶؛ مونس، همان، ۸۳ـ۸۴).

با پیشروی طارق به سوی طلیطله، گتها با اموال و آثار قدیسین خود از آنجا به سوی شمال گریختند و جز یهودیان و معدودی از مسیحیان کسی در آنجا نماند و طلیطله پایتخت اسپانیا نیز فتح شد (عنان، ۴۷/۱ـ۴۸) و طارق روی به شهر مائده آورد (ابن اثیر، ۵۶۴/۴).

دربارهٔ این فتوح و غنایم هنگفت از زر و سیم و سنگهای قیمتی و دیگر چیزها و نزاع موسیٰ و طارق داستانهایی در منابع آمده است (همو، ۵۶۴/۴ـ۵۶۵؛ ابن عذاری، ۱۷/۲؛ مقری، ۲۸۰/۱ـ۲۸۱؛ *الامامة*، ۷۵/۲). دربارهٔ حرکت جنگی طارق، پس از پیروزی بر ردریگ اختلاف است. مطابق برخی روایات طارق در محل نبرد ماند تا موسیٰ از تنگه گذشت و یا در قرطبه بود که به او رسید (ابن عذاری، همانجا)، اما بنا به روایات دیگر طارق حتیٰ پس از تصرف شهر مائده باز هم به سمت شمال غرب تا سرزمین جلیقیه (گالیسیا) و استرقه (آستوریاس) پیش رفت و بعد به طلیطله بازگشت و در آنجا نیروهای مأمور از استجه به مناطق دیگر به او پیوستند (ابن اثیر، ۵۶۴/۴؛ ابن قوطیه، ۳۵). بنابراین طارق تا کنار خلیج بسکونیه[9] در اقیانوس اطلس پیشروی کرد و در آنجا فرمان موسیٰ به او رسید که به طلیطله بازگردد و او چنین کرد. به این ترتیب، فتوح طارق از ورود به اندلس تا بازگشت به طلیطله یک سال تمام به درازا کشید (عنان، ۴۸/۱).

یک سال پس از آغاز فتوح طارق در اندلس، موسی بن نصیر در رمضان ۹۳/ژوئن ۷۱۲ با نیرویی گزیده به اندلس درآمد (ابن عذاری، ابن اثیر، همانجاها؛ مونس، فجر، ۹۰ـ۹۱). در بیان موجباتی که موسیٰ را به صدور فرمان توقف پیشروی به طارق دربارهٔ ورود به اندلس برانگیخت، سخنان گوناگونی گفته‌اند (*الامامة*، ۷۴/۲؛ ابن اثیر، ۵۶۵/۴؛ حُمیدی، ۵؛ ابن قوطیه، همانجا؛ ابن عذاری، ۱۸/۲ـ۱۹؛ مقری، ۲۶۹/۱، به نقل از ابن حیان؛ عنان، همانجا). برخی از محققان با آنکه حسادت موسیٰ نسبت به طارق را منتفی نمی‌دانند، اما از آنجا که طارق از سوی موسیٰ به اسپانیا هجوم برده، و او را از همهٔ کارهای خود آگاه می‌کرده است، علت اصلی ورود موسیٰ به آن سرزمین را ملاحظات نظامی ـ سیاسی می‌پندارند؛ چه، موسیٰ از گستردگی خطوط مواصلاتی نیروهای مسلمان در اعماق شبه جزیرهٔ اندلس و خطرهای ناشی از آن بیم داشت. خصوصاً که طارق از وسط اندلس پیش رفته بود، اما شهرها و مناطق چپ و راست این مسیر همگی تصرف و تأمین نشده بود (همو،

1. Algeciras 2. Guadalet 3. Sidonia 4. Ecija 5. Rejia 6. Jaen 7. Elvira 8. Murcia 9. Vizcaya

۴۹/۱؛ مونس، همان، ۸۴). اگر به پیشرویهای بعدی موسیٰ در ماورای پیرنه و در مناطق مرزی فرانکها توجه کنیم، شاید نتوانیم بپذیریم که انگیزهٔ موسیٰ از رفتن به اندلس، ترس او از خطرات احتمالی برای نیروهای مسلمان بوده باشد. به ویژه اگر ادعای منتسب به موسیٰ را بپذیریم که گویا می‌خواسته است از طریق فتح اروپا تا رم و قسطنطنیه و شام برود (مقری، ۲۷۷/۱؛ عنان، ۵۱/۱)، هدفی که با احتیاط و بیم از خطر سازگاری نمی‌توانست داشت. اما اینکه حرکت موسیٰ در اندلس برای تکمیل فتوح طارق و تأمین مناطق تصرف شده باشد، با انتخاب مسیر حرکت موسیٰ در شبه جزیره سازگاری دارد که راهی موازی با خط سیر طارق، اما از سمت غرب است.

موسیٰ نخست در جزیرة الخضراء فرود آمد و هجوم خود را از آنجا آغاز کرد و شهرهای استوار و بزرگ کهن چون قرمونه و اشبیلیه، و سپس مارده را پس از جنگی سخت در پایان رمضان ۹۴ گرفت. در این وقت مردم اشبیلیه بر مسلمانان شوریدند، ولی عبدالعزیز پسر موسیٰ آنان را سرکوب کرد و از آنجا به لبله[1] و باجه رفت و این دو شهر را گرفت و به اشبیلیه بازگشت. موسیٰ پس از تصرف مارده رهسپار طلیطله شد و طارق نیز بیامد و در البیره یا طلبیره[2] یکدیگر را ملاقات کردند و موسیٰ از توبیخ و تنبیه طارق فروگذار نکرد (ابن اثیر، همانجا؛ *اخبار مجموعة*، ۱۵-۱۸؛ مونس، همان، ۸۵) و به گفتهٔ برخی آهنگ کشتن او را داشت (عنان، ۴۹/۱-۵۰)، اما گویا با وساطت مُغیث رومی او را رها کرد (مونس، همان، ۸۵-۸۶).

پس از آشتی دو سردار، طارق همچنان فرمانده نیروی پیشرو شد و موسیٰ با نیروهایش در پشت سر او به سوی ثَغراعلیٰ (مرز اسپانیا با دولت فرانکها) جلو رفتند و سرقسطه و توابع آن را گشودند. این نیرو به هر جا قدم گذاشت، پیروز درآمد و کسی به مقابله برنخاست و همه طلب صلح کردند (ابن اثیر، ۵۶۶/۴-۵۶۷؛ مقری، ۲۷۳/۱، به نقل از ابن حیان). به گفتهٔ این مورخان، طارق و موسیٰ تا سرزمین فرنگان در درهٔ رُن[3] (رودَنه، رُدانه) پیش رفتند و دسته‌های طارق تا برشلونه (بارسلن) و اَربونه (ناربُن) و اَبنیون (آوینیون[4]) و قلعهٔ لوذون (لیون[5]) تاختند و از ساحلی که درآمده بودند، دور شدند. میان نیروهای شارل مارتل امیرِ فرنگان و نیروی مسلمانان در نزدیکی اربونه درگیری سختی روی داد و عملاً درهٔ رود رُن به صورت مرز مسلمانان و فرنگان درآمد (ابن اثیر، همانجا؛ مقری، ۲۷۳/۱-۲۷۴). ظاهراً همهٔ مناطق اسپانیای شمالی از سرزمین بَشکُنس (باسکها[6]) و جلیقیه (گالیسیا) به اطاعت مسلمانان درآمد و آنگاه نیروی فاتح به اطراف پیرنه روی آورد و پس از گشودن سرقسطه و برشلونه، از گذرگاه شرقی کوه به سمت شمال آن در درهٔ رُن پیش رفت. این پیشروی برای مسلمانان شگفت‌آور، و در عین حال بیم‌انگیز بود و از این‌رو به اعتراض برخاستند. نیز ولید خلیفهٔ اموی کس فرستاد و موسیٰ را دستور بازگشت داد (*الامامة*، ۷۸/۲-۸۱؛ ابن اثیر، ۵۶۶/۴). با اینهمه، موسیٰ نخواست روند پیشروی و پیروزی را قطع کند و همچنان رفت تا به صخرهٔ بَلای[7] در جلیقیه در کنار دریای سبز (اقیانوس اطلس) رسید. در اینجا فرستادهٔ خلیفه آمد و عنان مرکب موسیٰ را گرفت و او را از اندلس بیرون کرد. طارق هم از منطقهٔ مرزی فرنگها یا از استرقه باز آمد و به موسیٰ پیوست و همه راه بازگشت پیش گرفتند (همو، ۵۶۵/۴-۵۶۶؛ مونس، فجر، ۱۰۶).

با توجه به مساعد بودن موقعیت برای پیشروی مسلمانان در مناطق ماورای اندلس ــ به طوری که موسیٰ را به طمع رفتن به رم و قسطنطنیه و متصل کردن متصرفات اروپایی مسلمانان در شمال از مغرب به مشرق انداخته بود ــ دستور خلیفه دایر بربازگشت موسیٰ شگفت‌آور به نظر می‌رسد. برخی از محققان این تصمیم خلیفه را ناشی از دو دلی و تردید حاکم بر دستگاه خلافت می‌دانند که «حتیٰ می‌خواست از فتح اسپانیا نیز ممانعت کند» (عنان، ۵۱/۱-۵۲). این توجیه، با همهٔ قراین روایی که مؤید آن می‌تواند باشد، قانع کننده نیست. از خلیفهٔ دوم راشدی تا عمر بن عبدالعزیز، برخی از خلفا نسبت به موقعیت سپاه اسلام در مناطق جنگی اظهار نگرانی کرده‌اند و حتیٰ خلیفهٔ اخیر قصد داشت که مسلمانان را از اندلس بیرون بکشد (*اخبار مجموعة*، ۲۳؛ ابن قوطیه، ۳۸). اما برخی از خلفا وقتی فتوح را سودمند دیدند، آن را پذیرفتند و حتیٰ عبدالملک، موسیٰ بن نصیر را به ادامهٔ فتوحاتش در مغرب تشویق می‌کرد. در دورهٔ ولید هم که وی از سرنوشت و نتیجهٔ کار سپاهیانش در اندلس بی‌خبر نمانده، و مصیبتی هم هنوز بر ایشان وارد نشده بود، دل نگران سپاه اسلام نمی‌توانست باشد. پس تنها توجیه منطقی شاید آن باشد که خلیفه از قدرت یافتن بیش از حد سردارانش نگران بود و برخی گزارشها، چون گفته‌های مُغیث رومی برضد موسیٰ و شاید برضد طارق هم، این نگرانی را تشدید می‌کرد (نک‍: عنان، ۵۲/۱). رفتار خشن سلیمان جانشین ولید با موسیٰ نیز حکایت از وجود مایه‌های بیم در ذهن خلفا از سرداران متشخص داشت. به هر حال، والیگری اندلس با آنکه گاه مانند دورهٔ خلافت عمر بن عبدالعزیز از وابستگی به والی افریقیه جدا و مستقل شد (ابن قوطیه، همانجا؛ مقری، ۲۴۹/۱)، اما همچنان از طریق نمایندهٔ خلیفه در مغرب (افریقیه) به دستگاه خلافت مربوط می‌شد (*اخبار مجموعة*، ۲۲؛ نیز نک‍: حمیدی، ۹؛ عنان، ۸۲/۱). پس از سقوط خلافت امویان دمشق و آغاز خلافت عباسی، اندلس هرچه بیشتر از مرکز خلافت دور شد و آشفتگی بیشتر در کار ادارهٔ این سرزمین راه یافت تا در ۱۳۸ق/۷۵۶م عبدالرحمان بن معاویه، معروف به «داخل» امارت و خلافت امویان اندلس را بنیان نهاد (حمیدی، ۹-۱۰؛ بازورث، ۳۲-۳۳).

در دورهٔ والیان، آشوبهای مرکز خلافت در شرق و انعکاسهای آن در مغرب آثار خود را در اندلس نیز آشکار ساخت و به‌ویژه مسألهٔ عرب و بربر و تعصبهای قبیله‌ای، عربهای زمامدارِ اندلس را گرفتار چنان

1. Niebla 2. Talavera 3. Rhone 4. Avignon 5. Lyon 6. Basques 7. Playo

کینه‌ها و رفتارهای جاهلی نسبت به هم کرد که حتیٰ در حق دشمنان دینی هم قابل تصور نبود (مثلاً نک: ابن عذاری، ۴۵/۲؛ مونس، همان، ۲۱۳-۲۱۷).

به این ترتیب، از ورود طارق تا خروج او و موسیٰ از اندلس، یعنی در عرض ۳ سال تقریباً همهٔ اندلس به تصرف نیروهای مسلمان عرب و بربر درآمد و کار فتح اندلس پایان گرفت. این خود حادثه‌ای حیرت‌انگیز بود که تنها به مساعدت احوال و عوامل ممکن شد و آزادمنشی و رفتار دور از تعصب فاتحان مسلمان هم این تسلط را تسریع کرد، تا جایی که حتیٰ آن عده از مسیحیان اسپانیا که در حکومت مسلمانان آیین خود را حفظ کردند، به سبب توجه به زبان و فرهنگ عربی و اسلامی به «مُستَعرَب[1]» مشهور شدند و در کنار اعقاب (مُوَلّدین) بومیان مسلمان شده (مُسالِمه) زیستند و زبان عربی حتیٰ در کلیسا جای لاتین را گرفت (آرنولد، ۹۸-۱۰۴؛ مونس، همان، ۴۲۵). اما اندلس تنها سرزمین فتح شده به وسیلهٔ مسلمانان بود که حرکت مخالف در آنجا هیچ‌گاه کاملاً خاموش نشد، برعکس، از یک حالت مقاومت ابتدایی غیرقابل توجه تدریجاً به یک جریان تهاجمی معروف به حرکت «فتح دوباره[2]» تبدیل شد و سرانجام، ۸ قرن پس از آغاز فتح، حکومت اسلام از آخرین نقطهٔ جنوب آن هم قطعاً برانداخته شد. ابوعبدالله محمد یازدهم، آخرین امیر نصری در ۸۹۸ق/۱۴۹۳م این پایان را به رسمیت شناخت و اندلس را به سوی مغرب پشت سرگذاشت (عنان، ۲۶۲/۵). غفلت نخستین فاتحان مسلمان اندلس از استرقه و جلیقیه به علت کوچکی و ظاهر کم اهمیت آنها از عوامل مهم تکوین و رشد نهضت «فتح دوباره» به شمار آمده است؛ زیرا همان نقطه پناهگاه بقایای گُتها شد که از آنجا تحولات را زیرنظر گرفتند و به تدریج که خود نیرومندتر و مسلمانان به علتهای گوناگون داخلی ناتوان شدند، شهر به شهر و نقطه به نقطه مسلمانان را واپس راندند تا سرانجام، همهٔ شبه‌جزیره را پس گرفتند (مونس، فجر، ۳۰۸-۳۱۰).

اسلام در اروپا

جنوب فرانسه: به روایت مورخان اسلامی، موسی بن نصیر و طارق ابن زیاد چون به هم پیوستند، روی به سرزمین فرنگان (افرنجه) نهادند (نک: گسترش اسلام در اندلس در همین مقاله) و تا درهٔ رود رُن پیش رفتند (ابن اثیر، ۵۶۵/۴؛ مقری، ۲۷۳/۱)، یعنی از گذرگاههای رشته کوههای پیرنه (در منابع عربی: البرتات) عبور کردند و به مرزهای دولت فرنگان رسیدند (قس: مونس، همان، ۲۴۲).

قرار داشتن ایالت سپتیمانی[3] اسپانیا در آن سوی پیرنه و وجود ایالت آکیتن[4] (اقطانیه) در غرب و شمال غرب این ایالت اسپانیا در سرزمین گُل (در منابع عربی: غالیه ـ غالیا) که در دست دوکِ اود[5] بود، و قدرت فزایندهٔ فرانکهای کارُلنژی[6] استقلال آن را تهدید می‌کرد، همه عواملی بود که فاتحان اسپانیا را به پیشروی در آن سوی پیرنه برمی‌انگیخت. دولت مِرُونژی[7] (فرزندان کلویس[8]) که به علت مساعدت افکار عمومی و ملاحظه کاریهای حاجبان کارلنژی ــ که به نام شاهان بی‌کفایت مرونژی قدرت خود را افزایش می‌دادند ــ هنوز بر سر پا بود، رو به انحطاط داشت و آن حاجبان در آستانهٔ انتقال پادشاهی به خود، و در صدد سرکوب و منقاد ساختن طوایف ژرمن و دوکهای مستقل بودند. امیر مقتدر خاندان کارلنژی به‌هنگام فتح اسلامی اسپانیا پپن‌دوهرستال[9] نام داشت که در ۹۶ق/۷۱۵م در گذشت و پس از چند سال کشمکش خانوادگی، یکی از پسران او به نام شارل مارتل (در منابع عربی: قارله) از ۱۰۲ق/۷۲۰م با منصب کاخبانی (حاجب) بر همهٔ فرانکها امارت یافت (لئونار، 348, 343؛ عنان، ۷۸/۱-۸۰).

دوک اود که در کشمکشهای کارلنژیها گاه از طرف برخی از مدعیان به یاری خواسته می‌شد، به دست شارل مارتل منهزم شد و به صلح با او تن درداد (همانجا). در این هنگام سمح بن مالک خولانی از سوی عمر ابن عبدالعزیز والی اندلس شد و در ۱۰۰ق/۷۱۸م بدانجا رفت (ابن اثیر، ۵۵/۵؛ *اخبار مجموعة*، ۲۳). سمح پس از سامان دادن به امور اندلس، به ایالت سپتیمانی هجوم برد و بر مرکز آن دست یافت و تا طرسونه (تاراسکون) و طولوشه (تولوز) مرکز اقطانیه (آکیتن) پیش رفت. دوک اود که بازماندگان گت و مردم ناوار دور او را گرفته بودند و در اندیشهٔ مقابله با شارل مارتل بود، به مقابلهٔ مسلمانان آمد. در نبردی سخت، سمح کشته شد (روز عرفهٔ ۱۰۲ق/۱۰ ژوئن ۷۲۱م) و مسلمانان به سپتیمانی باز گشتند (عنان، ۸۱/۱؛ مونس، همان، ۲۴۵). مردم مناطق لانگدک[10] (اطراف تولوز) و پیرنه از این خبر دلگرم شدند و بر مسلمانان شوریدند. اما مسلمانان هنوز اربونه (ناربن) را در دست داشتند و از اندلس هم نیروی کمکی به آنان می‌رسید (شکیب ارسلان، ۷۲). بر اثر سامان یابی مجدد نیروهای مسلمان در سایهٔ کوششهای یکی از سران سپاه به نام عبدالرحمان بن عبدالله غافقی، سپاهیان وی او را به ولایت و فرماندهی خود برگزیدند، اما اندکی بعد عنبسة بن سحیم کلبی از سوی والی افریقیه فرماندهی و حکومت یافت (عنان، ۸۲/۱؛ مونس، *فجر*، ۲۴۵-۲۴۶).

عنبسه در صفر ۱۰۳/اوت ۷۲۱ به اندلس درآمد (عنان، همانجا) و در اواخر والیگری ۴ ساله‌اش (نک: عنان، همانجا: در اواخر ۱۰۵ق/ اوایل ۷۲۴م) به سرزمین فرنگ حمله برد و شهر قرقشونه (کارکاسن[11]) را پس از محاصره با شروطی به صلح گرفت (ابن اثیر، ۱۳۶/۵، ذیل حوادث ۱۰۷ق). پس از آن شهر نیم[12] را تسخیر کرد و پیشروی سریع خود را تا درهٔ رود رن بدون برخورد به مقاومتی ادامه داد و تا رود سائون[13] و شهر اُتن[14] در بورگنی[15] پیش رفت و آنجا را گرفته، به شهر سانس[16] (در ۳۰ کیلومتری جنوب پاریس) هجوم برد. در اینجا دوک

1. Mozarabs 2. Reconquista 3. Şeptimania 4. Aquitaine 5. Duc d'Eudes 6. Carolingiens
7. Mérovingiens 8. Clovis 9. Pépin de Herstal 10. Languedoc 11. Carcassonne 12. Nimes
13. Saon 14. Autun 15. Bourgogne 16. Sens

اود بیمناک از حملهٔ مسلمانان به قلمروش درخواست صلح کرد (عنان، ۸۳/۱؛ مونس، همان، ۲۴۷). عنبسه در بازگشت به جنوب در نبردی سخت با فرانکها مجروح شد و درگذشت (عنان، ابن اثیر، همانجاها؛ قس: مونس، همانجا). پس از او تا مدتی تهاجم جدیدی تدارک دیده نشد. در زمان ولایت هیثم بن عبید کلابی یا کنانی (۱۱۱-۱۱۲ق/ ۷۲۹-۷۳۰م) حرکتهای جنگی در ماورای سپتیمانی در درهٔ رن تا کرانهٔ سائون و در جنوب بورگنی از سرگرفته شد، اما به سبب اختلافات داخلی میان عربها و بربرها دوامی نیافت و حتیٰ شهرهای تصرف شده از دست رفت (عنان، ۸۳/۱-۸۴). درواقع نابسامانیها و مشکلات درونی دستگاه خلافت اموی و والیان آنها در ایالات دور در این دوران به گونه‌ای بود که دورهٔ فتوح بزرگ و پایدار دیگر سپری شده، و حرکتهای جنگی سردارانی مانند عنبسه و دیگران بیشتر صورت تاخت و تازهای نامنظم به خود گرفته بود؛ چنانکه هیچ کوششی برای ایجاد یک پایگاه مرکزی در سرزمین گل (جنوب فرانسه) که استمرار حضور نیروی اسلام را در منطقه تضمین و پشتیبانی کند، صورت نگرفت (مونس، همان، ۲۴۷-۲۴۸).

در اوایل سال ۱۱۳ق/۷۳۱م عبدالرحمان غافقی والی اندلس شد. انگیزه‌هایی چون انتقامجویی و مقابله با برخی تحرکات خیانتکارانه، او را در اوایل سال ۱۱۴ق به حرکت در سرزمینهای جنوب فرانسه واداشت. مسلمانان شهر آرل[1] را پس از نبردی سخت گرفتند و با عبور از رود گارن[2] نیروی اود را در هم شکستند و شهر بردو را تصرف کردند و سراسر آکیتن به دست مسلمانان افتاد. عبدالرحمان به جانب رن بازگشت. نیروهای او برلیون و بزانسون[3] هم غلبه یافتند و برخی گروهها تاسانس در نزدیکی پاریس پیش رفتند. به این ترتیب، عبدالرحمان در چند ماه نیمی از جنوب فرانسه را از مشرق تا مغرب گرفت (عنان، ۸۶/۱-۹۲؛ مونس، فجر، ۲۶۲-۲۶۵). نیروهای او سپس به سوی تور[4]، دومین شهر منطقه رفتند و آنجا را گرفته، کلیسای مشهور آن سن مارتن را ویران کردند (همان، ۲۶۶). در این وقت شارل مارتل که خود را در خطر می‌دید و هم آرزوی گسترش قلمرو خود را داشت، به تدارک نیروی بزرگی برای مقابله با مسلمانان برخاست و لشکری از تیره‌های گوناگون فرانکها، ژرمنها و طوایف وحشی شمالی فراهم آورده، رهسپار جنوب شد. نقطهٔ تلاقی شارل با مسلمانان دقیقاً شناخته نیست، اما می‌دانیم که از اواخر شعبان ۱۱۴/ اکتبر ۷۳۲ در دشت میان دو شهر پواتیه[5] و تور جنگ درگرفت (شکیب ارسلان، ۹۰-۹۱). مورخان مسلمان آگاهی چندانی از چند و چون این حادثهٔ بزرگ ندارند. با همهٔ شوردینی، در اردوی مسلمانان عوامل نامساعد چندی وجود داشت که نتیجهٔ برخورد را به ضرر آنان رقم می‌زد. پس از چند روز پیکارهای نامنظم، نبرد اصلی شروع شد و روز دوم رخنه در صفوف مسلمانان افتاد و آنان شبانگاه به‌سوی سپتیمانی عقب نشستند (اوایل رمضان ۱۱۴). مورخان مسلمان به علت کثرت کشتگان، این نقطه را «بَلاط الشهداء» نامیدند و نویسندگان اروپایی آن را نبرد پواتیه خوانده‌اند (همو، ۸۴؛ عنان، ۱۰۰/۱-۱۰۴؛ مونس، همان، ۲۶۷-۲۷۵). این نبرد آخرین حد پیشروی سپاهیان اسلام را در مغرب زمین مشخص کرد (حتی، ۲۷۷/۱). مورخان اروپایی برای این جنگ اهمیت بسیار قائل شده، و تقریباً همگی شکست مسلمانان را در آن موجب رهایی اروپا و مسیحیت از سلطهٔ اسلام و عرب دانسته‌اند (نک: عنان، ۱۱۳/۱-۱۱۴).

با انتشار خبر این شکست مردم جنوب گُل و شمال اسپانیا بر مسلمانان شوریدند. والی افریقیه به شتاب عبدالملک بن قَطَن فهری را ولایت اندلس داد. عبدالملک نیز بی‌درنگ برای تثبیت موقعیت مسلمانان به کار پرداخت. او با حمله به مناطق ناوار و آراگون در جنوب پیرنه و عبور از گذرگاه کوه به لانگدک درآمد و استحکامات مسلمانان را سامان داد. سران محلی منطقهٔ سپتیمانی هم که از استیلای دوک اود و شارل مارتل هر دو بیم داشتند، از مسلمانان یاری جستند، اما عبدالملک چون سپاه کافی نداشت، در سرزمین فرنگان داخل نشد و به جنوب بازگشت و به هنگام گذر از پیرنه دسته‌های جنگجویان محلی به او حمله کردند و زیان فراوان رساندند و او به قرطبه بازگشت. حکمرانی او چندان به درازا نکشید و در رمضان ۱۱۶/اکتبر ۷۳۴ معزول، و عقبة بن حجاج سلولی در شوال همان سال والی اندلس شد. عقبه به عنوان سرداری سلحشور و با عزم و هیبت بار دیگر سلطهٔ اسلام را در ایالات شمالی و در سرزمین گل مستقر کرد، استحکامات مسلمانان را در کرانهٔ رن استوارتر گردانید و ثغر اربونه را پایگاه جهاد ساخت (همو، ۱۱۷/۱-۱۱۸). در این مدت شارل مارتل به مقابله در برابر مسلمانان برنخاست، اما وقتی در ۱۱۷ق دوک اود درگذشت، به شتاب به آکیتن آمد و پسر اود را به جای پدر نشاند و او را وادار به تبعیت از خود کرد (همو، ۱۱۹/۱؛ مونس، همان، ۲۷۹).

ظاهراً سختی جنگ پواتیه، شارل را از اندیشهٔ درگیری مجدد با مسلمانان دور می‌داشت (همانجا). چون عقبه به شمال پیرنه آمد، مسلمانانی که در منطقهٔ پرووانس شهرهایی را گرفته، و به پایگاهی تبدیل کرده بودند، با او رهسپار ناحیهٔ دفینه[6] شدند و پس از تصرف و تخریب سن پل تروا شاتو[7] و دنـزر[8] به سمت شمال رفتند و به انتقام بلاط الشهداء، در والانس همهٔ کلیساهای اطراف وین[9] را ویران کردند (همان، ۲۸۰-۲۸۱). در این حرکتها والی اربونه عبدالرحمان بن علقمهٔ لخمی، معروف به «شهسوار اندلس» سرکردگی داشت و موورونت، دوک مارسی، امیرپرووانس، حکمران سرزمینهای میان رن و آلپ و نیرومندترین سردار منطقه با نیروی خود مسلمانان را همراهی می‌کرد. مسلمانان در آغاز لیون و پس از آن بورگنی را درنوردیدند و تقریباً همهٔ مراکز پیشین خود را در جنوب فرانسه، از مرزهای شمال ایتالیا (پیمون[10]) تا اقیانوس به دست آوردند (همانجاها). در اینجا شارل

1. Arles 2. Garonne 3. Besançon 4. Tours 5. Poitiers 6. Dauphiné 7. Saint - Paul- Trois - Chateaux 8. Donzaire 9. Vienne 10. Piedmont

مارتل به مقابله برخاست: برادرش شیلد- بران[1] را با نیرویی گران به آوینیون فرستاد و از لویتبران[2] پادشاه لمباردی (در شمال ایتالیا) خواست که به جناح شرقی مسلمانان در کوه پیمون حمله برد. شیلد- بران در حمله به آوینیون که مسلمانان آن را بسیار استوار کرده بودند، توفیق نیافت. شارل مارتل خود با نیروی تازه‌نفسی آمد و لویتبران هم از پیمون دست به حمله زد. مسلمانان محصور در آوینیون با دلیری دفاع کردند، اما فرنگان سرانجام پیروز شدند و مسلمانان را کشتار کردند (مونس، فجر، ۲۸۱-۲۸۲). نیروی فرانکها به سوی اربونه هجوم آورد و مردم مناطق پیرنه هم راههای ارتباطی مسلمانان را با اندلس بستند. نیروی مسلمانان در گل تنها از راه دریا می‌توانست با اندلس ارتباط یابد و نیرویی که عقبه از دریا به اربونه فرستاد، به دست شارل مارتل غافلگیر شد (۱۱۹ق/ بهار ۷۳۷م)، اما او از محاصرهٔ اربونه سودی نبرد. مردم جنوب گل نیز از شارل حمایت نکردند و او را به چشم دشمن نگریستند و او نیز پس از ویران کردن چند شهر با اسیران بسیاری از مسلمانان و گروگانهایی از بزرگان گل به شمال بازگشت (همان، ۲۸۲-۲۸۴؛ عنان، ۱۱۹/۱-۱۲۰).

عقبه در ۱۲۰ق/ بهار ۷۳۸م به سپتیمانی بازآمد و بار دیگر بر شهر آرل و آوینیون و چند جای دیگر در پروونس مستولی شد. اما نیروی ائتلافی شارل مارتل و دیگر امرای فرانک عقبه را وادار به عقب نشینی کردند و او به زحمت توانست بقیهٔ نیروهای خود را از پیرنه عبور داده، به قرطبه برساند. بدین ترتیب، از سپتیمانی جز اربونه و باریکه‌ای میان اربونه و پیرنه در دست مسلمانان بازنماند (همو، ۱۲۰/۱-۱۲۱؛ مونس، همان، ۲۸۶-۲۸۷). در این میان، عقبه درگذشت و جانشین او عبدالملک ابن قطن گرفتار شورش بربرها و مخالفت گروههای عرب دیگر شد و به قتل رسید و کین خواهان او با قسمت بزرگی از نیروی مستقر در اربونه برای انتقامجویی به قرطبه آمدند (*اخبار مجموعة*، ۳۷-۴۳) و این موجب شد که جنوب فرانسه از بهترین مدافعان مسلمان خالی شود و به شکست نهایی مسلمانان در آنجا بینجامد. با تثبیت قدرت پپن دوم، جانشین شارل مارتل، و توجه او به جنوب، شهرهای بزرگ سپتیمانی مانند بزیه، نیم و مگلون[3] از دست مسلمانان بیرون رفت و در امیرنشینهای پیرنه، مانند کنتبریه[4]، و نبره (ناوار) نیز کار به دست مردم محلی افتاد و عبدالرحمان‌بن‌علقمه با موقعیت ضعیفی به اربونه بازگشت (مونس، همان، ۲۸۸).

پس از چند سال در ۱۳۳ق/۷۵۱م که پپن دوم تاج و تخت مرونژیها را به دودمان خود (کارلنژیها) منتقل کرد، با نیروی بزرگی به سوی اربونه رفت و به یاری یکی از امرای گت در جنوب گل، به نام آنسموندوس که قلمرو خود را تسلیم پپن کرد، اربونه را در محاصره گرفت، اما کاری از پیش نبرد و عقب ننشست. تا ۷ سال پس از آن به سبب انقراض امویان و ورود عبدالرحمان داخل به اندلس، نیرویی به جنوب فرانسه گسیل نشد و اربونه تنها و به پشتیبانی پادگان خود و نیز به سبب گرفتاریهای داخلی پپن، در دست مسلمانان ماند. عبدالرحمان داخل با تثبیت قدرت خود در اندلس، در ۱۴۰ق/۷۵۷م یکی از سردارانش را به اربونه فرستاد. این نیرو گرفتار هجوم قبایل منطقهٔ پیرنه شد و در هم شکست. از آن پس اربونه به حال خود رها شد و مسیحیان آنجا به همدستی یکدیگر در ۱۴۱ق به کشتار مسلمانان پرداختند و دروازه‌های شهر را به روی نیروهای فرنگ باز کردند. پپن به شتاب نیرویی به کمک شورشیان فرستاد که سرانجام، پس از نزدیک به ۳۰ سال این پایگاه اسلامی منطقهٔ سپتیمانی و جنوب گل را از مسلمانان پس گرفتند (مونس، فجر، ۲۸۹-۲۹۱). با آنکه گروههای مسلمان در برخی از مناطق دوک نشین دفینه و کنت نشین نیس و در دره‌های باختری آلپ در زمان حکمرانی شارلمانی (۱۵۱-۱۹۸ق/۷۶۸-۸۱۴م) باقی ماندند و گاهی حرکتهایی تا نواحی گرنوبل هم انجام دادند، اما استیلای مسلمانان در جنوب فرانسه با سقوط اربونه پایان یافته بود (همان، ۲۹۱-۲۹۲). پناهندگی و تمسک برخی از امرای مسلمان شمال اندلس به سلاطین فرنگ برای کسب حمایت آنان در برابر امویان اندلس و روابط دوستانهٔ عباسیان با دولت فرانسه در عین خصومت فرنگان با مسلمانان جنوب فرانسه و دولت اموی قرطبه (شکیب ارسلان، ۱۱۷-۱۱۹) تکرار داستان تاریخی شکست وحدت عقیده در برابر اختلاف منافع اقتصادی و سیاسی است.

منطقهٔ آلپ (سویس و ایتالیای شمالی): نخستین بار در ۲۷۸ق/۸۹۱م از نفوذ مسلمانان به خلیج سن تروپه در جنوب غربی نیس و موناکو یاد شده است که سپس توسعهٔ بیشتری یافت و اختلافات داخلی میان مردم این نواحی و توسل به مسلمانان برای مقابله با یکدیگر، کار مهاجمان را آسان‌تر کرد. این نفوذ و توسعه ظاهراً هدف دینی و سیاسی نداشت و صرفاً برای ماجراجویی و دست یافتن به ثروت بود. با اینهمه، مسلم است که از این تاریخ مسلمانان در منطقه حضور داشتند و به دست اندازی و حمله از ساووا تا ایتالیا و سویس و مناطق واقع در میان رودهای پو و رُن، مانند پیمون، پروونس، دفینه، مونفرا[5] و تارانتز[6] پرداختند. مورخان اروپایی همچنین از حضور مسلمانان در اطراف دریاچهٔ ژنو و منطقهٔ وُ(وات[7]) در آلپ شرقی و در شرق سویس (سویس آلمانی) خبر داده‌اند که باید مربوط به پیش از ۳۲۸ق/۹۴۰م باشد. گمان می‌رود که این مسلمانان از ناحیهٔ رود رُن به سوی مشرق تا درهٔ رود راین و سپس تا منطقهٔ ژورا آمده باشند. اقامت اینان در شرق سویس تا اوایل نیمهٔ دوم قرن ۱۰م به درازا کشید، تا در ۳۴۳ق/۹۵۴م کنراد پادشاه بورگنی بسیاری از آنان را به زور و خدعه از منطقه بیرون کرد؛ اما گذرگاههای آلپ غربی همچنان در دست مسلمانان باقی ماند که در آنجا با مردم بومی در آمیختند و صاحب کشت و کار شدند و حتی استیلایشان بر گذرگاههای اصلی هم مبنی بر عهد و شرطی با امرای محلی مانند

1. Childebrand 2. Luitbrand 3. Maguelonne 4. Cantabria 5. Montferrat 6. Tarentaise
7. Vaud (Waadt)

هوگو، کنت پرووانس بود؛ گرچه در ۳۶۴ق/۹۷۵م گروهی از آنجا اخراج شدند و گروهی تغییر دین دادند. در دیگر مناطق سویس و ایتالیا نیز مسلمانان با همین سرنوشت رو به رو شدند (شکیب ارسلان، ۱۶۰-۱۹۲، ۲۴۴-۲۶۱؛ عنان، ۴۶۰/۱-۴۶۸).

جزایر مدیترانه: پس از سیطرهٔ مسلمانان بر مصر و شام، میل به گسترش عقیده و نیز معارضهٔ سیاسی آنان با امپراتوری روم شرقی ضرورت توجه به نیروی دریایی را پیش آورد و اولین ناوگان مسلمانان نیز توسط معاویة بن ابی سفیان در شام، و عبدالله بن سعد بن ابی سرح در مصر تشکیل شد و در آیندهٔ دولت اسلامی نقشی بسزا یافت (احمد، ۲؛ حتی، ۲۱۴/۱-۲۱۵؛ فیصل، ۹۷). معاویه در ۲۸ یا ۲۹ق/۶۴۹ یا ۶۵۰م با ناوگان خود روی به قبرس آورد و آنجا را به صلح گشود (بلاذری، ۱۵۸). این نخستین پیروزی دریایی مسلمانان و نخستین استیلای آنان بر یک جزیره بود (حتی، ۲۱۴/۱). اما چند سال بعد مردم قبرس، رومیان را در جنگ با مسلمانان یاری دادند و معاویه در ۳۳ یا ۳۵ق/۶۵۳ یا ۶۵۵م با نیروی دریایی بزرگی به قبرس حمله کرد و آنجا را به جنگ گرفت و مسلمانان را در آنجا اسکان داد (بلاذری، همانجا).

از سوی دیگر در ۳۰ یا ۳۵ق/۶۵۱ یا ۶۵۵م هم پس از فتح افریقیه، قسطنطین امپراتور روم با نیروی دریایی بزرگی بر مسلمانان حمله آورد، اما از نیروی دریایی مسلمانان به فرماندهی عبدالله بن ابی سرح در پیکار معروف به غزوهٔ «ذات الصواری» به سختی شکست خورد (طبری، ۲۹۰/۴؛ حتی، ۲۱۴/۱، ۲۶۰). حملات دریایی مسلمانان در زمان معاویه تا سیسیل کشیده شد (ابن عذاری، ۱۰/۱). هم در آن زمان، نیروی دریـایی مسلمانان تا مقـابل قسطنطنیه نیز رفت (ابن اثیر، ۹۵/۳-۹۶). با گسترش نفوذ و درگیری مسلمانان در سواحل مغرب و اندلس اهمیت نیروی دریایی و جزایر مدیترانه بیش از پیش برای آنان آشکار شد. حسان پایگاه کشتی سازی و نیروی دریایی تونس را در نزدیکی قرطاجنه برای رویارویی با حمله‌های احتمالی رومیان ساخت (مونس، فجر، ۴۵). موسی بن نصیر با احداث مجرای آبی به طول ۱۲ میل از دریا به داخل خشکی در بندر تونس کارگاه کشتی‌سازی و لنگرگاه امن و زمستانی برای کشتیها ایجاد کرد (*الامامة*، ۵۷/۲). در دورهٔ حکومت امویان در اندلس نیز در بنادر آنجا مانند طرکونه، طرطوشه، قرطاجنه، اشبیلیه و المریه کار کشتی سازی رونق گرفت (شکیب ارسلان، ۱۳۹).

در پیشروی مسلمانان به سمت مغرب و اندلس جزیره‌هایی نیز به دست آنان افتاد، از جمله بالئار (در منابع عربی: بلیار) در غرب مدیترانه و نزدیک کرانهٔ اندلس و مرکب از ۳ جزیره میورقه، مینورقه و یابسه[1] که در دوران موسی بن نصیر به تصرف مسلمانان درآمد (ابن قوطیه، ۱۵۶؛ ابن عذاری، ۴۰/۱؛ عنان، ۳۱/۱، حاشیهٔ ۱۵)؛ جزیرهٔ سردانیه (ساردنی) نیز از سدهٔ ۱ق تا سالها میان مسلمانان و اروپاییان دست به دست می‌گشت (ابن اثیر، ۵۶۷/۴-۵۶۸).

از اواخر قرن ۲ ق/اوایل قرن ۹م مهاجمان دریایی مسلمان به جزیرهٔ کُرس هجوم بردند. اینان با پناهگاه ساختن بندرهای تونس و سوسه در افریقیه به جزیره‌های نزدیک سواحل اروپایی حمله می‌کردند. تدریجاً دریازنان نرماندی نیز به مسلمانان پیوستند و شارلمانی برای مقابله با این دست اندازیها به ساختن برجها و استحکامات در سواحل دریا و در مصب رودخانه‌ها پرداخت و ناوگانی برای راندن آنان تدارک دید. آخرین حملهٔ مسلمانان به کرس در زمان مجاهد عامری در ۴۰۶ق/۱۰۱۵م بود (شکیب ارسلان، ۱۴۰-۱۴۲؛ عنان، ۲۸۵/۱، ۴۵۹، ۴۶۹).

سیسیل (صقلیه): سیسیل بزرگ‌ترین جزیرهٔ مدیترانه است که به سبب موقعیت ممتازش توجه مسلمانان را به خود جلب کرد و به تصرف آنان درآمد و در دورهٔ استقرار ایشان آثار اسلامی نسبتاً پایداری در آنجا ساخته شد. نزدیک‌ترین نقطهٔ سیسیل به افریقیه با باد مساعد دو روز یا کمتر راه بود. رأس این جزیرهٔ ۳ پهلو در شمال به وسیلهٔ تنگه‌ای در مقابل شهر مسینی یا مسینه[2] به شبه جزیرهٔ ایتالیا می‌پیوست (نک: ابن حوقل، ۱۱۳-۱۲۵؛ یاقوت، ۴۱۶/۳-۴۱۷؛ ابوالفدا، ۲۳۶-۲۳۷). سیسیل از پایگاههای روم در جنگ با مسلمانان در مصر و افریقیه بود. برخی از فراریان که از برابر عمرو عاص می‌گریختند، به سیسیل پناهنده شدند (یاقوت، همانجا؛ احمد، ۲). در ۳۶ق ابن حدیج از سوی معاویه با ناوگانی بزرگ به سیسیل حمله کرد. او به عنوان اولین سردار مسلمان که در این سرزمین جنگید، با غنایم بسیار بازگشت (بلاذری، ۲۳۷؛ ابن عذاری، ۱۰/۱، ۱۲). همچنین ۱۰ سال بعد، ابن حدیج ناوگانی به فرماندهی عبدالله بن قیس به سیسیل فرستاد و این بار نیز مسلمانان غنایم هنگفتی به دست آوردند (همانجا؛ احمد، ۲-۳). با فرمانروایی موسی بن نصیر در شمال افریقا، مسلمانان بیش از پیش به سیسیل حمله بردند (*الامامة*، ۵۷/۲؛ ابن عذاری، ۳۶/۱، ۴۷). در ۱۲۲ق/۷۴۰م نیرویی به فرماندهی حبیب بن ابی عبیده بر بخشی از سیسیل دست یافت و سرقوسه[3] را خراجگزار کرد و به نواحی درونی جزیره هم هجوم برد، اما شورش بربرها در طنجه او را به بازگشت واداشت. چند سال بعد در ۱۳۵ق این حمله تجدید شد (احمد، ۵). اما مشکلات داخلی در شمال افریقا و اقدامات دفاعی بیزانسیها در سیسیل و جنوب ایتالیا موجب شد تا نزدیک به نیم قرن بعد نه تنها سیسیل از حملات مسلمانان در امان بماند، بلکه به پایگاهی برای عملیات بیزانسیها بر ضد مسلمانان در مدیترانه تبدیل شود.

در منابع اسلامی، فتح واقعی سیسیل به سلسلهٔ اغلبیان (۱۸۴-۲۹۶ق/۸۰۰-۹۰۹م) نسبت داده شده است (بلاذری، همانجا؛ یاقوت، ۴۱۷/۳). تقویت نیروی دریایی بیزانس در سیسیل و توجه نخستین امرای اغلبی به ایجاد بحریه‌ای نیرومند در افریقیه از یک طرف و روابط نسبتاً خوب دربارهای شارلمانی و بغداد و قیروان به ویژه پیمان اغلبیان و بیزانسیها در ۱۹۷ق/۸۱۳م موجب نوعی حالت تعادل و روابط مسالمت آمیز میان سیسیل و افریقیه شد. اما این پیمان چند سال بعد با

1. Ibiza 2. Messina 3. Syracusa

لشکرکشی اغلبیان به سیسیل در ۲۰۴ق/۸۱۹م پایان گرفت و مسلمانان با گرفتن اسیرانی بسیار از سپاه دشمن بازگشتند (احمد، ۷). در ۲۱۱ق/۸۲۶م اختلاف قسطنطین، بطریق و فرمانداری نظامی سیسیل با ائوفمیوس[1] (در منابع عربی: فیمی)، فرمانده نیروی دریایی بیزانس موجب شد که فیمی بر ضد امپراتور میخائیل دوم شورش کند و سرانجام به امیر اغلبی افریقیه پناهنده گردد. او زیادة الله اغلبی را به حمله به سیسیل به کمک خود او ترغیب کرد، مشروط به آنکه خود وی با عنوان امپراتور در جزیره بماند و خراجگزار امیر اغلبی باشد. قاضی اسد بن فرات موافق این طرح بود و بنابر این زیادة الله نیز او را که ۷۰ سال داشت به رغم فقدان تجربهٔ نظامی به فرماندهی لشکر مسلمانان، مرکب از اقوام مختلف از جمله ایرانیها منصوب کرد و بدانجا فرستاد (ابن اثیر، ۶/۳۳۳-۳۳۴؛ مونس، *معالم...*، ۸۸؛ احمد، ۱۱-۱۳؛ عباس، ۳۲-۳۳).

اسد بن فرات پس از جنگی سخت در بندر مازر[2] بر مخالفان فیمی پیروز شد و آنجا را گرفت و روی به سرقوسه نهاد. محاصرهٔ سرقوسه به درازا کشید و بیماری در اردوی مسلمانان افتاد و قاضی اسد را هم از پا درآورد. جانشین او محمد بن ابی الجواری کشتیهای خود را سوزاند تا راه بازگشت نماند. سپس شهر میناو (مینئو[3]) در شمال غربی سرقوسه، و نیز قلعهٔ جرجنت[4] در میانهٔ ساحل جنوبی جزیره را گرفتند و نیروی کمکی قسطنطنیه را نیز در هم شکستند، اما کارشان به سستی کشید تا اینکه در ۲۱۴ق که ناوگانی به یاری مسلمانان رسید؛ رومیان شکست خوردند و مسلمانان در ۲۱۶ق شهر بلرم (پالرمو) در شمال غربی جزیره را گرفتند (ابن اثیر، ۶/۳۳۴-۳۳۶).

در سالهای بعد، مسلمانان از پایگاه پالرمو چندین بار به قصریانه و سرقوسه و همچنین از افریقیه به جزیرهٔ قوصره و در سیسیل تا حدود جبل النار (اِتنا) حمله کردند (همو، ۶/۳۳۶-۳۳۹). ابوعقال برادر زیادةالله اغلبی هم در مدت حکومت ۳ سالهٔ خود توانست شهرهای دیگری چون آبلاطنو[5]، حصن بلوط، قرلون[6] و احتمالاً مرو[7] و جراجه[8] را وادار به تسلیم کند (احمد، ۱۹).

در سال ۲۲۸ق/۸۴۳م، مسلمانان متوجه شرق جزیره شدند و در سایهٔ اتحادی که با ناپل برقرار کرده بودند، توانستند بندر مسینه را تصرف کرده، ناوگان بیزانس را از مدیترانهٔ غربی دور کنند (همانجا). ابواغلب ابراهیم بن محمد اغلبی امیر سیسیل ۱۶ سال در آنجا با قدرت و کفایت فرمان راند. او پالرمو را مرکز سیسیل گردانید و فرماندهان سپاه را به پیشروی در سراسر جزیره فرستاد (ابن اثیر، ۶/۳۳۹-۳۴۰؛ احمد، ۲۰).

چون عباس بن فضل والی سیسیل شد، دوباره به شهرهای قطانیه[9]، سرقوسه، نوطس[10] و طبرمین[11] هجوم برد. در ۲۴۳ق/۸۵۸م قلعهٔ جفلوذی و سال بعد قلعهٔ قصریانه (مرکز بیزانس در سیسیل) هم به تصرف درآمد (ابن اثیر، همانجا؛ احمد، ۲۰-۲۱). عباس بن فضل در مناطق جنوب ایتالیا نیز جنگیده، مسلمانان را در آنجا مستقر کرده بود (همو، ۲۰). در دورهٔ امارت خفاجة بن سفیان (از ۲۴۸ق/۸۶۲م به بعد) شهرهای مهمی مانند نوطس و شکله[12] نیز به تصرف مسلمانان درآمد و شورشهای برخی مناطق متصرفی سابق مانند رغوس[13] سرکوب شد و سپاهیان مسلمان در سراسر جزیره فعال شدند (ابن اثیر، ۷/۱۰۶-۱۰۷؛ احمد، ۲۲). سرقوسه سرانجام پس از محاصره‌ای سخت در ۲۶۴ق به تصرف مسلمانان درآمد (ابن اثیر، ۷/۱۰۸؛ احمد، ۲۳-۲۴).

تا نزدیک به ربع قرن بعد، از حملات مسلمانان به شهرهای بیزانسی سیسیل نتیجهٔ چندانی عاید نشد. جنگ داخلی با بربرها در جزیره و سرپیچی مسلمانان آنجا از گماشتگان امیر اغلبی از وقایع برجستهٔ این دوره است. امیر اغلبی، ابراهیم دوم، سرانجام پسر خود عبدالله را با سپاه نیرومندی برای برقراری نظم به سیسیل فرستاد (۲۸۷ق/۸۹۹م). عبدالله پس از استقرار آرامش، در امتداد تنگهٔ مسینی به شهر ریو[14] تاخت و باروی آن را ویران ساخت و آنجا را به زور تصرف کرد. در ۲۸۹ق ابراهیم اغلبی خود پیش از سفر حج، برای جهاد رهسپار سیسیل شد (ابن اثیر، ۷/۵۰۷؛ احمد، ۲۴-۲۵).

از رویدادهای مهم این دوره جنگ سخت ابراهیم با رومیها در طبرمین، و پیروزی او در ماه شعبان ۲۸۹ بود. این حادثه چنان بر امپراتور روم سخت افتاد که خود با لشکری سنگین عازم جزیره شد. ابراهیم نیز دسته‌هایی به مناطق رومی‌نشین مانند میقش[15] و دمنش[16]، رمطه و باج فرستاد و همه را وادار به تسلیم، و قلعه‌هایشان را ویران کرد و عازم کسنته[17] شد و آنجا را در محاصره داشت که بیمار شد و در ۱۹ ذیقعدهٔ ۲۸۹ق/۲۵ اکتبر ۹۰۲م درگذشت (ابن اثیر، ۷/۲۸۵-۲۸۶، ۵۲۰؛ احمد، ۲۵-۲۶). به این ترتیب، به هنگام مرگ ابراهیم دوم سراسر جزیره عملاً در تصرف مسلمانان بود.

فتح سیسیل از حملهٔ اسد تا زمان ابراهیم دوم تقریباً ۸۰ سال طول کشید (همانجا). با اینهمه، قسمت شرقی جزیره کاملاً به انقیاد مسلمانان درنیامد. در زمان استیلای عبیدیان و کلبیان لشکرکشی مجدد به دمنش و طبرمین ضروری شد و حکمرانان مسلمان سیسیل به دریافت جزیه از مردم این مناطق اکتفا کردند و بیشتر کوشش خود را متوجه ایتالیا و جلوگیری از استیلای رومیان بر جزیره ساختند (عباس، ۳۹). حکمرانی مسلمانان در سیسیل تا نیمهٔ دوم قرن ۵ق/۱۱م طول کشید و به دست نرمانها منقرض شد (نک: احمد، ۸۱-۱۰۰).

ایتالیا: حضور مسلمانان در ایتالیا و حملهٔ آنان به برخی نقاط آنجا، هم از راه خشکی، از طریق جنوب فرانسه و حدود آلپ و نیز از راه دریا و سیسیل صورت گرفت. نزدیکی طبیعی سیسیل و ایتالیا و مسائل سیاسی و مذهبی، این دو سمت تنگهٔ مسینی را به هم پیوند می‌داد. از نخستین

---

1. Euphemius 2. Mazara 3. Mineo 4. Girgenti 5. Palatni 6. Corleone 7. Marineo 8. Geraci 9. Catania 10. Noto 11. Taormina 12. Scicli 13. Ragusa 14. Reggio 15. Mico 16. Demone 17. Cosenza

دهۀ استقرار مسلمانان در بخشی از جزیرۀ سیسیل، اختلاف میان حاکمان قسمتهای مختلف شبه جزیرۀ ایتالیا موجب اتحاد برخی از آنان با مسلمانها بر ضد رقیبان مسیحی خود شد. جمهوری ناپل بر ضد همسایۀ لمباردیایی (در منابع عربی: انکبرده) خود بنونتو[1]، با مسلمانان هم پیمان شد و مسلمانان در ۲۲۳ق/۸۳۸م با در هم شکستن ونیزیها بندر بریندیزی[2] را در دریای آدریاتیک موقتاً به تصرف درآوردند و در طول کرانه‌های شبه‌جزیره از آدریاتیک و تیرنه پیش رفتند و تا دهانۀ رود پو رسیدند. امیر بنونتو از مسلمانان بر ضد فرمانروای باره (باری[3]) کمک خواست و اینان نیز باری را تصرف کردند (۲۲۶ق/۸۴۱م) و چند سال پس از آن با حضور در دهانۀ رود تیبر به شهر رم نزدیک شدند. با آنکه پاپ خطر را احساس کرده، و دژ استواری در استیا[4] ساخته بود، مسلمانان در ۲۳۱ق/۸۴۶م از آنجا عبور کردند. در این حمله کلیسای قدیس پترس (سان پیترو) به غارت رفت و زیانهای فراوان دید. دفاع مردم رم یا عدم آمادگی مسلمانان، موجب کوتاهی اقامت اینان در آن شهر شد. از آنجا به چند شهر دیگر در جنوب تاختند و در راه بازگشت، ناوگانشان بر اثر توفان سختی پراکنده و نابود شد و عدۀ بسیاری به اسارت مسیحیان درآمدند. تا دهۀ چهارم قرن ۳ق/نیمۀ قرن ۹م دسته‌های نظامی مسلمانان از نقاط گوناگون مدیترانه به هم پیوستند و به همۀ سواحل ایتالیا از شرق تا دهانۀ تیبر در غرب هجوم بردند. آپولیا، منطقۀ میان کالابریا (قلوریه، قلفریه) در جنوب، و لمباردیا در شمال، نزدیک به ۱۸ سال در تصرف مسلمانان باقی ماند و از آنجا مناطق ایتالیا را غارت کردند. سرانجام، در ۲۵۷ق/۸۷۱م از باری و در حدود ۲۷۰ق/ ۸۸۴م از شبه‌جزیرۀ ایتالیا رانده شدند. با اینهمه، مسلمانان حملات خود را در مسیرهای گوناگون دنبال کردند و دو خلیج تارانتو در مشرق، و سالرنو در مغرب پایگاه مهم دریایی مسلمانان بود. بر عکس آنچه در سیسیل اتفاق افتاد، مسلمانان طرح فتح و استقرار دائمی در ایتالیا را نداشتند و این حرکتها بیشتر جنبۀ ماجراجویی یا دفاع نظامی و غارت و کسب غنیمت داشت (احمد، ۲۷-۳۲؛ نیز نک: شکیب ارسلان، ۱۵۱- ۱۵۵؛ دورانت، X/489-490).

کرت[5] (اقریطش)، جزیره‌ای طولانی در جنوب مجمع الجزایر اژه و یونان، در میان سیسیل و قبرس و مقابل اسکندریه، با موقعیت جغرافیایی بسیار مهم که ۳ قارۀ دنیای قدیم را به هم متصل می‌کرد. این جزیره ظاهراً از روزهای نخست قدرت یابی مسلمانان در دریا نظرشان را جلب کرده بود. به گفتۀ بلاذری (ص ۲۳۷- ۲۳۸)، مسلمانان پس از تصرف جزیره‌های رودس و ارواد در ۵۴ق/۶۷۴م به فرماندهی جنادة بن ابی امیه به کرت حمله بردند و یک بار دیگر در زمان ولید بخشی از آن را گشودند. فتوح مسلمانان در آنجا متوقف شد، تا آنکه در زمان هارون‌الرشید و مأمون بخشهای دیگری از آن را فتح کردند و تدریجاً همۀ جزیره به‌دست مسلمانان‌افتاد. روایت دیگر (یاقوت، ۲۳۶/۱) حاکی است که کرت به دست ابوحفص عمر بلوطی (د ح ۲۴۱ق/۸۵۵م)، معروف به‌غلیظ از ولایت حفص البلوط اندلس گشوده شد و فرزندان او سالها در آنجا حکم راندند. در واقع، فتح عمدۀ کرت به دست مسلمانان و تأسیس حکمرانی آنان در این جزیره مربوط به یک حادثۀ خونین در اندلس و به صورتی ناخواسته و پیش‌بینی نشده در ۱۹۸ یا ۲۰۲ق/۸۱۴ یا ۸۱۷م، اتفاق افتاد و در طی آن ابوحفص بلوطی به ریاست گروهی از مسلمانان بدانجا رفت و فرزندانش پس از او این ریاست را ادامه دادند تا امپراتور قسطنطنیه در ۱۵ محرم ۳۵۰ق/۶ مارس ۹۶۱م به حکمرانی مسلمانان بر جزیره خاتمه داد (همانجا؛ ابن خلدون، ۲۱۱/۴؛ زامباور، 70). مسلمانان شهرقندی یا قاندیا[6] را به عنوان مرکز خود در کرت ساختند و این نام سپس بر همۀ جزیره اطلاق شد (شکیب ارسلان، ۱۴۲-۱۴۵).

مالت (مالطه) جزیرۀ کوچک ناآباد، اما مشهور آن زمان که میان سیسیل، کرت و افریقیه واقع بود (ابن حوقل، ۱۸۵)، به سبب قرار داشتن بر سر راه سیسیل، از زمانی که اغلبیان به سیسیل حمله کردند، توجه مسلمانان را جلب کرد. نخستین حملۀ مسلمانان به مالت شاید در زمان زیادة الله اغلبی در ۲۲۱ق/۸۳۶م اتفاق افتاد (IA, VII/260، به تفسیر نقلی نادرست از ابن اثیر؛ مونس، *معالم*، ۸۷). در زمان برادر و جانشین این امیر اغلبی، به نام ابوعقال اغلب بن ابراهیم نیز که در سالهای ۲۲۴ و ۲۲۶ق/۸۳۹ و ۸۴۱م دوبار از افریقیه به سیسیل نیرو فرستاد، به جزیرۀ مالت هم توجه شد (IA، همانجا). خبر قطعی تصرف مالت به دست مسلمانان مربوط به ۲۵۵ق/۸۶۹م در زمان حکمرانی ابوالغرانیق محمد (دوم) بن احمد بن محمد بن اغلب (ابن خلدون، ۲۰۱/۴) به دست احمدبن‌عمربن‌عبیدالله‌بن‌اغلب است (IA,VII/261). از آن زمان، مالت تدریجاً به صورت جزیره‌ای اسلامی درآمد (مونس، همان، ۹۱)، با اینهمه، تصرف آن را به زمان حکمرانی ابوالعباس محمد ابن ابی عقال (محمد اول، حک: ۲۲۶-۲۴۲ق/۸۴۱ - ۸۵۶م) نسبت داده‌اند (نک: بازورث، ۵۱ -۵۲). رُتی با استدلال به اینکه توجه مسلمانان به سیسیل، بدون تسلط بر مالت معقول نمی‌بود، بر آن است که تاریخ فتح مالت به دست مسلمانان باید پیش از ۲۲۶ق/۸۴۱م باشد (نک: شکیب ارسلان، ۳۰۳). حاکمیت مسلمانان در این جزیره (در شهر ملیطه[7] و با تغییر نام آن به مدینه) بیش از دو قرن طول کشید و به وسیلۀ نرمانها زوال یافت (IA، همانجا). نوشته‌های مسلمانان بر روی سنگهای گور از نیمۀ دوم سدۀ ۶ق/۱۲م در مالت به دست آمده است (نک: شکیب ارسلان، ۳۰۳-۳۰۴).

مآخذ: آرنولد، توماس، *تاریخ گسترش اسلام*، ترجمۀ ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، مکتبة الحیاة؛ ابن خلدون، *العبر*، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب فی اخبار المغرب*، بیروت، ۱۹۵۰م؛ ابن قوطیه، محمد، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابوعبید بکری، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا،

1.Benvento 2.Brindisi 3.Bari 4.Ostia 5.Crete 6.Candia 7.Melita

بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ احمد، عزیز، *تاریخ سیسیل در دورهٔ اسلامی*، ترجمهٔ نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *اخبار مجموعة*، به کوشش امیلیو لافوئنته ای آلکانتارا، مادرید، ۱۸۶۷م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ *الامامة و السیاسة*، منسوب به ابن قتیبه، بیروت، ۱۳۷۸ق؛ بازورث، کلیفورد ادموند، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد، قاهره، ۱۹۵۹م؛ حتی، فیلیپ خلیل، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تبریز، ۱۳۴۴ش؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، قاهره، ۱۳۷۲ق؛ شکیب ارسلان، *تاریخ غزوات العرب*، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ طبری، *تاریخ*؛ عباس، احسان، *العرب فی صقلیة*، بیروت، ۱۹۷۵م؛ عنان، محمد عبدالله، *تاریخ دولت اسلامی در اندلس*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۶-۱۳۷۱ش؛ فیصل، شکری، *حرکة الفتح الاسلامی فی القرن الاول*، قاهره، ۱۳۷۱ق؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ مونس، حسین، *فجرالاندلس*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، *معالم تاریخ المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۹۸۰م؛ یاقوت، *بلدان*، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ نیز:

Durant, W., *Histoire de la civilisation*, tr. F. Vaudou, Lausanne, 1963; IA; Léonard, É. G., *Histoire universelle*, Paris, 1957; Marçais, G., *La Berbérie musulmane et l'orient au moyen âge*, Paris, 1946; Zambaur, E., *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Leipzig, 1927.

یوسف رحیم‌لو

اسلام در شرق افریقا و افریقای مرکزی: قارهٔ افریقا، قاره‌ای بزرگ با حوزه‌های فرهنگی و مدنی بسیار متنوع است که بخشهایی از آن تا سده‌های اخیر نیز بر ساکنان آسیا و اروپا ناشناخته بوده، و قسمت قابل ملاحظه‌ای از بخشهای شناختهٔ آن نیز همواره در هاله‌ای از تاریکی و ابهام احاطه شده بوده است. آثار تاریخی نوشته شده توسط بومیان، در فرا سوی صحرا و بخش عمده‌ای از شرق افریقا، عموماً به روزگاران نزدیک بازمی‌گردند و اصولاً در پیش روی هر پژوهشگری در بارهٔ تاریخ درون قاره، نخستین مشکلی که روی می‌نماید، نبودِ منابع کهنِ محلی است. از این رو، کمبود دانسته‌ها در بارهٔ چگونگی و میزان گسترش اسلام در درون قاره در سده‌های دورتر، الزاماً به معنی محدود بودن این گسترش نمی‌تواند بود.

اسلام در نیل علیا و شاخ افریقا: مهاجرت جماعتی از مسلمانان در اوایل دعوت رسول اکرم (ص) از مکه به حبشه، نخستین گام نفوذ اسلام به افریقا باید تلقی گردد، به ویژه با استقبال گرم نجاشی، پادشاه حبشه که منابع تاریخی اسلامی، شاید به اغراق، از مسلمان شدن او نیز سخن گفته‌اند (نک: طبری، وقایع سال ۶ق). پس از وفات رسول اکرم (ص)، با وجود نزدیکی حبشه به بلاد اسلامی، تمایلی از سوی خلفا نسبت به فتح آن دیار دیده نمی‌شد، در حالی که پادشاهی مسیحی حبشه، به هر دلیل با دست زدن به تحرکاتی نظامی در نوار ساحلی حجاز، خلفا را ناچار می‌ساخت تا در حد پاسخ گویی از راه دریا به سواحل حبشه لشکری محدود فرستند (مثلاً نک: ابن اثیر، ۵۶۹/۲؛ نیز صبی، 135).

دربارهٔ منطقهٔ نیل علیا باید گفت که به دنبال فتح مصر در ۲۰ق، عمرو عاص فرمانده لشکر مصر، بخشی از سپاه خود را به جنوب فرستاد تا پادشاهیِ مسیحیِ نوبه را براندازد و آن سرزمین را به متصرفات خود ملحق سازد، اما این حرکت با مقاومت سخت نوبیان مواجه شد و دسته‌های گسیل شده بی‌نتیجه به مصر بازگشتند (نک: بلاذری، ۲۳۸؛ ابن‌اثیر، ۵۶۷/۲). به روزگار خلیفهٔ سوم، در ۳۱ق از سوی عبدالله بن سعد بن‌ابی‌سرح والی مصر تحرک نظامی دیگری در مرزهای نوبه نافرجام ماند و به دنبال آن، پیمان صلحی پایدار با پادشاهی نوبه منعقد گشت (نک: ابن‌عبدالحکم، ۱۸۸-۱۸۹؛ بلاذری، ۲۳۸-۲۳۹؛ یاقوت، ذیل دمقله). این پیمان که در طول سده‌های متمادی پای‌برجا و محترم بود (نک: همانجا؛ نیز مسعودی، ۴۴۱/۱)، زمینه‌ای مساعد پدید آورد تا مسلمانان به موازات گسترش دادن نفوذ اقتصادی ـ تجاری خود در منطقه، در طی روزگاری دراز و به گونه‌ای صلح‌آمیز، زمینهٔ گسترش دیانت اسلام را در منطقهٔ نیل علیا فراهم سازند. حکایتهایی پراکنده، چون جریان مهاجرت ابوالزواید محمد بن عبدالله بن حسن مکفوف، از سادات حسنی و احتمالاً زیدی مذهب، در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق به بلاد نوبه و استقرار خاندانش در آن دیار (نک: ابن عنبه، ۱۸۳؛ نیز بدوی، ۱۱۶)، در واقع نشانه‌های نفوذ تدریجی فرهنگ اسلامی به منطقه می‌توانند بود.

سرزمین بجه، در حد فاصل نیل و دریای سرخ در منطقه‌ای وسیع از نیل علیا، شاید در نگاه نخستین، می‌توانست زمینه‌ای دیگر برای فتوح اسلامی در فراسوی مصر باشد، اما در منابع تاریخی بدون اشاره‌ای روشن به درگیریهای رخداده در این ناحیه، از انعقاد صلحی میان مسلمانان با پادشاهی بجه، در همان اوان صلح با نوبه سخن به میان آمده است (ابن عبدالحکم، ۱۸۹؛ نیز ابن‌اثیر، ۷۷/۷). چنین می‌نماید که حوزهٔ نفوذ خلافت، هرگز به درون سرزمین بجه، کشیده نشده، و لشکرکشی محمد بن عبدالله قمی با دستور متوکل عباسی به پایتخت بجه در ۲۴۱ق، تنها به قصد مهار حملات غارتگران بجه به مصر علیا و حفظ امنیت مسلمانان در مهاجرنشینهای معادن طلای بجه صورت گرفته، و هدف آن نه براندازی پادشاهی بجه، بلکه دستیابی به صلحی پایدار با آن بوده است (نک: بلاذری، ۲۳۹-۲۴۰؛ ابن‌اثیر، ۷/ ۷۷- ۷۹؛ نیز برای درگیریهای دیگر، نک: شقیر، ۶۲/۲-۶۶).

در دههٔ ۸۰ق تلاش نظامی دیگری در جهت گسترش قلمرو اسلام در شرق افریقا، دیده می‌شود: هنگامی که عبدالملک خلیفهٔ اموی فرصت را برای جریان جدیدی از فتوح، مساعد یافت، همزمان با پیشرویها در قلمرو بیزانس، در افریقا نیز سواحل حبشه هدف فتوح وی قرار گرفت و در ۸۴ق، جزایر دهلک، و بخشی از نوار ساحلی در ناحیهٔ مصوّع ــ در جنوب سرزمین بجه ــ به تصرف درآمد (نک: صبی، همانجا؛ نیز یاقوت، ذیل دهلک).

دربارهٔ نفوذ اسلام به سواحل جنوبی سومالی و بنای شهر مگادیشو، روایات سخن از آن دارند که تاجران مسلمان در عصر عبدالملک بن مروان (حک ۶۵-۸۶ق) به این سرزمین راه یافتند و مسلمانان مهاجر، اعم از بازرگانان و مخالفان فراری در سده‌های بعد شهر مگادیشو (مقدشو) را بنیاد نهادند. بر پایهٔ منابع روایی، نخست طایفه‌ای از

قحطانیان بر این منطقه سیادت داشته‌اند (چرولی، 15-14؛ کوک، ۴۹۱، ۴۹۹؛ آرنولد، ۲۴۹-۲۵۰).

استیلای خلافت بر منطقهٔ ساحلی مصوع، نقطهٔ آغازی برای نفوذ اقتصادی روزافزون مسلمانان در نواحی داخلی شاخ افریقا بود که به ویژه معادن طلای آن، توجه بازرگانان را به خود جلب کرده، و مهاجرنشینهایی مسلمان را با حاکمیت خودگردان در آن منطقه پدید آورده بود. در نواحی بخش جنوبی پادشاهی بجه، مهاجران مسلمان در اطراف معادن طلای هجر و دیگر معادن ساکن شده بودند که عالمانی نیز در میان آنان حضور داشته‌اند (نک: مسعودی، ۱/۴۳۸؛ صبحی، 95 به بعد). این اوضاع، با جایگاه اقتصادی مسلمانان در نوبه قابل مقایسه است که در این دوره، بخش مهمی از کشاورزی و تجارت را در این سرزمین در اختیار داشته‌اند (مسعودی، ۱/ ۴۴۳، ۴۴۷). پیداست که این رابطه‌ای یکسویه نبوده، و به عنوان نمونه، از اوایل سدهٔ ۴ق، اسنادی سنگ‌نوشته بر جای است که از مهاجرت برخی از نوبیان اسلام آورده به مصر علیا و گاه سفلیٰ حکایت دارد (مثلاً نک: «گزارش...[1]»، III/121, 126, 191).

از نظر بافت دینی، نه تنها در حبشه، بلکه در نواحی نوبه و بجه، در طول سده‌های ۲-۴ق کماکان مسیحیت و تا حدی ادیان جان‌گرا[2] از اکثریت برخوردار بود (نک: یعقوبی، ۳۳۵-۳۳۷ ؛ ابن‌فقیه، ۷۴)، اما گسترش نفوذ اقتصادی و فرهنگی مسلمانان روندی تدریجی در اسلامی شدن منطقه ایجاد کرده بود، به طوری که شمار مسلمانان از یک سو با امواج مهاجرت از شمال و شرق، و از سوی دیگر با اسلام آوردن روزافزون بومیان غیر مسلمان، روی به فزونی نهاده بود.

در سدهٔ ۶ق، در بخش شرقی ارتفاعات حبشه، شاهزاده نشین مسلمان شوآ به صورت رقیب سلطنت مسیحی در حال انحطاط که هنوز بخش غربی را در اختیار داشت، درآمد (نک: مک ایودی، ۷۸). در حدود سال ۵۳۰ق، در جزایر دهلک یک سلطان نشین مستقل مسلمان تأسیس شد (نک: کوک، ۴۶۱) که در کتیبه‌های به دست آمده از این جزایر، به عنوان «مرزدار بلاد اسلام» شناخته می‌شده است (نک: «گزارش»، IX/113, 184). باز در همین سده، بندر مهم زیلع چهره‌ای اسلامی به خود گرفته (نک: ابوحامد، ۴۴)، و در سدهٔ ۷ق به عنوان بخشی از دارالاسلام شناخته می‌شده است (نک: یاقوت، ذیل زیلع).

در سدهٔ ۶ق، در میان قبایل سومالی، شمار مسلمانان با غیر مسلمانان برابری داشت (نک: مک ایودی، همانجا). در سدهٔ بعد، مهاجرنشین مسلمان مگادیشو، به صورت دولتشهر اداره می‌شد که زمام امور آن به دست «متقدمان» بود (نک: یاقوت، ذیل مقدشو؛ نیز ابن بطوطه، ۲۵۴-۲۵۷؛ کوک، ۴۹۱؛ نیز برای چند کتیبهٔ تاریخی، نک: چرولی، 9-2). گفتنی است که در سده‌های ۶ و ۷ق، چندین سلطان نشین دیگر مسلمان در شاخ افریقا پدید آمده بود (کوک، ۴۶۲)؛ چنانکه پولو در نیمهٔ دوم سدهٔ ۷ق، در سخن از ۶ پادشاه خرد در حبشه، ۳ تن از آنان را مسلمان و ۳ تن دیگر و نیز شاه بزرگ را مسیحی گفته، و اشاره کرده است که قلمرو سلاطین مسلمان تا منطقهٔ عدن کشیده شده است (نک: «سفرنامه...[3]»، 399-398). مقریزی (د ۸۴۵ق)، کتاب *الالمام باخبار من بارض الحبشة من ملوک الاسلام* خود را در بارهٔ همین سلسله‌ها نگاشته است (نک: حاجی خلیفه، ۱/۱۵۸).

گسترش دامنهٔ اسلام‌گرایی و مقابلهٔ پادشاهی مسیحی حبشه با این جریان در سدهٔ ۸ ق، موجب پدیدار شدن رشته‌ای از جنگهای جهادی ضد مسیحی در منطقه شد که اوج آن در دو دههٔ پایانی سدهٔ ۸ و نیمهٔ نخست سدهٔ ۹ق بود (نک: کوک، ۴۶۳). این موج جهادی در سدهٔ ۱۰ق وارد مرحله‌ای جدید شد و بخشهایی از حبشه را به دار الاسلام افزود (عرب فقیه، ۶ به بعد؛ نیز کوک، ۴۶۴ به بعد). شاخص این رشته از جنگهای جهادی، فتح شهر هَرَر بود که به زودی به عنوان تختگاه سلطان‌نشینی مسلمان و مستقل، و یکی از مهم‌ترین پایگاههای تبلیغ اسلام در شاخ افریقا درآمد و «مدینة الاولیاء» لقب گرفت (نک: واگنر، 269 به بعد؛ برای سلاطین این سلسله، نک: بساسه، 245 به‌بعد؛ برای برخی سکه‌ها، نک: «فهرست...[4]»، X/54 ، V/118). یحییٰ نصرالله در کتاب تاریخی ـ داستانی *فتح مدینة هرر*[5]، و نیز شهاب الدین احمد عرب فقیه در *تحفة الزمان* (نک: مآخذ)، این جریان جهادی را با بیانی حماسی و با دیدگاهی کاملاً مذهبی بازگو کرده‌اند (نیز نک: کنتی روسینی، 182-172).

در بازگشت به سخن از سرزمین نوبه باید یادآور شد که پادشاهی مسیحی دنقله که در طی قرون متمادی، نفوذ آن به نفع اسلام کاهش یافته بود، از درون روی به اضمحلال نهاده بود. وجود کتیبه‌هایی اسلامی در تختگاه نوبه (دنقله)، از اوایل سدهٔ ۷ق (مثلاً نک: «گزارش»، X/ 167) نشانی از نفوذ اسلام در درون قلمرو نوبیان است و حملهٔ ممالیک مصر به دنقله در ۶۷۵ق، اگرچه منجر به براندازی این پادشاهی نشد، اما زمینه‌ای را برای انحطاط این دولت فراهم آورد (نک: شقیر، ۲/ ۵۲-۵۳؛ نیز مک ایودی، ۸۲).

در ۷۱۵ق، بر تخت پادشاهی پیشین دنقله، سلطانی مسلمان از سوی ممالیک مصر منصوب شد، اما این اعمال نفوذ خارجی حاصلی پایدار نداشت و چند سالی بعد، اعراب جهینه که از مدتها پیش‌تر در منطقه بومی شده بودند، قدرت را در دنقله به دست گرفتند و بر منطقهٔ نیلی نوبیه و بخشهایی داخلی‌تر در مراتع دارفور و کردفان استیلا یافتند (نک: همو، ۸۴).

جریان اسلام‌گرایی در سودان شرقی، از سدهٔ ۹ق، شدتی افزون گرفت و با پیشروی تدریجی و دراز مدت، این منطقه را به دارالاسلام ملحق گردانید، حرکتی که به قطع، نقش مبلغان صوفیه از طریقه‌های گوناگون را در آن نباید نادیده گرفت (نک: فضلی، ۵ به بعد؛ نیز بکر، 153 به‌بعد؛ کوک، ۴۲۱ به‌بعد).

1. *Répertoire...* 2. animism 3. *The Travels...* 4. *Catalogue...* 5. Wagner, E., *Legende und Geschichte der «Fath madinat Harar», von Yahya Nasrallah*, Wiesbaden, 1978.

اسلام در سواحل شرقی افریقا: در سخن از نفوذ اسلام به سواحل شرقی افریقا، نخست باید از مهاجرنشینهایی مسلمان در سواحل کنیا، تانزانیا و موزامبیک کنونی، به ویژه در دو بندر کهنِ کلوه و سفاله، و نیز در جزیرهٔ زنگبار یاد کرد که ساکنان آن مردمانی از کشورهای عربی و ایران بوده‌اند. مهاجرانی که در میان آنان ممکن بود پیروان مذاهب مختلف اسلامی از شیعه، اباضیه و البته مذاهب اهل سنت یافت شود. دربارهٔ جریانِ نخستینِ ورود اسلام به منطقه، روایات گوناگونی در منابع نقل شده است. بر پایهٔ یک تاریخ عربیِ محلی که پرتغالیها در ۱۵۰۵م بر آن دست یافتند، نخستین گروه مسلمان که در محل کلوه سکنیٰ گزیدند، پیروان شخصی از سادات علوی به نام زید بودند و از همین رو به «آمودزیخ» (امت زید) شهرت یافتند (نک: آرنولد، ۲۴۹). روایتی دیگر از گریختن یک امیرزادهٔ فارسی، به نام علی پسر سلطان حسن شیرازی، در پی مخالفت با حکومت مرکزی به بلاد زنج سخن به میان آورده، و تأسیس شهر کلوه را بدو نسبت داده است (همو، ۲۵۰).

همچنین باید به مهاجرت فرزندان جلندیٰ، امام اباضی عمان اشاره کرد که پس از شکست از فاتحان عباسی در ۱۳۴ق، راه بلاد زنج را در پیش گرفتند (نک: بدوی، ۱۱۵) و سرانجام می‌توان به افسانه‌ای در بارهٔ مسلمان شدن پادشاه زنگیان در اسارت و مسلمان کردن مردمش پس از رهایی و برآمدن مجدد بر تخت اشاره کرد که در اوایل سدهٔ ۴ق بر سر زبانها بوده است (نک: رامهرمزی، ۴۲-۴۶). محققان در تاریخ شرق افریقا، جریان اسلامی شدن سواحل این منطقه را حاصل جریانی طولانی از سدهٔ ۱ تا ۴ق دانسته‌اند (نک: ایلاریونف، 91-82). یادکردها از حیات سیاسی مسلمانان در این سرزمینها، در آثار متقدم اسلامی اگرچه بسیار محدود است، اما نایاب نیست. به عنوان نمونه، مسعودی جزیره‌ای از دیار زنج به نام قنبلو را نام برده است که سلاطین آن، نسل اندر نسل مسلمان بوده‌اند (۴۳۷/۱).

در سدهٔ ۷ق، ابن بطوطه گزارشهایی مهم از اوضاع مسلمانان در شرق افریقا به دست داده، و در اخبار خود از اقتدار سلطان مسلمانِ کلوه، ابوالمظفر حسن، یادآور شده که وی غزوات بسیاری را بر ضد نامسلمانان زنگی ترتیب داده بوده است (ص ۲۵۸ به بعد؛ نیز نک: «سفرنامه»، 391 به‌بعد). سده‌های ۷و۸ق، اوج‌تجارت‌مهاجرنشینهای اسلامی در شرق افریقا بود و به دنبال توسعهٔ نفوذ آنان، بر پایهٔ برخی منابع در حدود سال ۷۵۰ق، گروهی از مهاجران مسلمان به جزایر کومور راه یافتند (نک: مک ایودی، ۸۶؛ قس: کوک، ۶۲۱). ورن در مقاله‌ای به بررسی نحوهٔ ورود اسلام به جزایر کومور، بر اساس روایات شفاهی پرداخته است[1].

اسلام در افریقای غربی و مرکزی: در طول سده‌های ۲-۴ق، بازرگانان مسلمان ــ بیشتر مالکی و اباضی مذهب ــ که صحرا را درنوردیده، با نواحی سودان غربی و مرکزی، چون غانه، مالی، سنغای و کانم رابطهٔ تجاری مستحکمی را برقرار کردند. نخستین مبلغان اسلام در نواحی داخلی غرب افریقا بوده‌اند (نک: لویتسکی، 27-1؛ کوک، ۱۳۷). برخی از این بازرگانان چون علی بن یخلف، عالم اباضی، مبلغانی توانا بودند که توانستند برخی از پادشاهان مالی و سنغای را به دین اسلام درآورند و زمینهٔ مساعدی را برای گسترش دعوت اسلامی فراهم سازند (نک: درجینی، ۵۱۷/۲-۵۱۸؛ شماخی، ۱۱۵/۲؛ نیز آرنولد، ۲۳۲). شهر تادمکه در کوهستان آدرار، یکی از کهن‌ترین مراکز اسلامی در ماوراء صحرا بود که در سدهٔ ۳ق، ابویزید نکاری از رجال مشهور اباضیه، در آنجا تولد یافته بود (ابن‌حماد، ۱۸؛ نیز ابن خلدون، ۸۴/۴).

در سدهٔ ۵ق، فرقهٔ اسلامی مرابطون که در ابتدا از یک رباط مخفی، احتمالاً در یکی از جزایر تدرا در اطراف سواحل موریتانی هدایت می‌شد، در اوایل سال ۴۴۲ق، بیشتر قبایل بربرِ صنهاجه را هوادار خود ساخته بود. این قدرت جدید به زودی دامنهٔ قلمرو خود را با تصرف سجلماسه در ۴۴۶ق/۱۰۵۴م و اودغست در ۴۴۷ق/۱۰۵۵م به سمت جنوب گسترش داد. مرابطون با زنگیان تکرور در سنگال میانه که یک نسل پیش‌تر به اسلام گرویده بودند (نک: ابوعبید، ۱۷۲)، متحد گشتند و چندگاهی (۴۴۸-۴۷۵ق) بخش وسیعی از قلمرو غنا و سنغای را به تصرف درآوردند (نک: کوک، ۱۶۵؛ مک ایودی، ۷۳، ۷۶؛ آرنولد، همانجا؛ برای حوزهٔ نفوذ اسلام در این دوره، نک: ابوعبید، ۱۷۲-۱۸۳).

در سدهٔ ۶ق، در سودان مرکزی پادشاهان سیفاوی کانم به اسلام گرویدند، ولی اسلام آنان دربی دعوتی بود که از مصر بدانجا راه یافته بود (مک‌ایودی، ۷۸؛ آرنولد، ۲۳۴). در نیجریهٔ علیا نیز، کانبورو پادشاه سرزمین جنی در اواخر سدهٔ ۶ق مسلمان شد و سکنهٔ شهر هم در این باره از وی پیروی کردند (همو، ۲۳۲). بر پایهٔ آنچه تلویحاً از رسالهٔ شاذان بن جبرئیل در تعیین قبله برمی‌آید، در سدهٔ ۶ق از سرزمین زغاوه در غربِ نوبه تا تکرور در سنگال، اسلام رواجی نسبی داشته است (نک: شاذان، ۸۰؛ نیز برای چند کتیبهٔ اسلامی از افریقای مرکزی در این سده، نک: «گزارش»، VIII/83-84, IX/234-235).

در سدهٔ ۷ق، با تشکیل دو دولت اسلامی مالینکه در مالی و مندینگو در غنا، بر نفوذ اسلام در منطقه افزوده شد (نک: آددیران، 73-63؛ مک ایودی، ۸۱؛ آرنولد، ۲۳۳) و در سدهٔ بعد، در سودان غربی، تمام نوار ساحلی از سنگال تا دریاچهٔ چاد، بخشی از دارالاسلام بود (نک: ابن‌بطوطه، ۶۸۰ به بعد؛ نیز مک ایودی، ۸۶). در دوره‌های بعد، از گسترش اسلام در برنو (پایان قرن۸ق)، در سرزمین قبایل هوسه (قرن ۹ق) و دارفور (اوایل سدهٔ ۱۱ق) خبر داریم (بدوی، ۱۳۹-۱۴۰؛ آرنولد، ۲۳۴-۲۳۶) و پس از قرن ۱۰ق، اسلام جای پایی در دیگر سلطنت‌نشینهای واقع میان کردفان و دریاچهٔ چاد باز نمود (همانجا).

با آنکه در آغاز سدهٔ ۱۱ق، سلطان‌نشین مسلمان تمبوکتو در قلب مالی از سوی حکمرانان مراکش به شدت تضعیف می‌شد (مثلاً نک:

1. Verin, P., «L'introduction de l'Islam aux Comores selon les traditions orales», *Paideuma*, 1982, XXVIII/193-199.

محبی، ۱/ ۱۷۰)، اما دو جریان مهاجرت بدویان مسلمان، نخستین مهاجرت فولانیها از سودان غربی به سوی نواحی جنوب دریاچهٔ چاد، و دیگری مهاجرت اعراب شوآ از قلمرو فونج در نیل علیا به سمت غرب تا جنوب دریاچهٔ چاد (نک: مک ایودی، ۱۱۳-۱۱۴)، مانع از آن بود که به رغم عدم ثبات سیاسی در سودان غربی، اوضاع به ضرر گسترش اسلام دگرگون شود. در سده‌های ۱۲ و ۱۳ق، جریان دراز مدت جهاد فولانی، به گسترش نفوذ سیاسی اسلام در سودان غربی و مرکزی، و تأسیس حکومتهایی اسلامی در ۳ منطقهٔ فوته‌تورو، فوته‌جالون و خاسو در سنگال منتهی شد (نک: همو، ۱۳۰).

مآخذ: آرنولد، توماس، *تاریخ گسترش اسلام*، ترجمهٔ ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن‌بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م؛ ابن‌حماد، محمد، *اخبار ملوک بنی‌عبید و سیرتهم*، الجزایر، ۱۳۴۶ق؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن‌عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، به کوشش توری، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ابن عنبه، احمد، *عمدة الطالب*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن‌فقیه همدانی، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابوحامد غرناطی، محمد، *تحفة الالباب* (نک: ما، فران)؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب*، به کوشش دوسلان، الجزیره، ۱۸۵۷م؛ بدوی، عبده، *مع حرکة الاسلام فی افریقیة*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح‌البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ درجینی، احمد، *طبقات المشائخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلای، قسنطینه، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ رامهرمزی، بزرگ، *عجائب الهند*، به کوشش محمد سعید طریحی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ شاذان بن جبرئیل قمی، «ازاحة العلة فی معرفة القبلة»، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م، ج ۸۱؛ شقیر، نعوم بک، *تاریخ السودان*، قاهره، ۱۹۰۳م؛ شماخی، احمد، *السیر*، به‌کوشش احمد بن سعود ریابی، مسقط ، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ عرب فقیه، احمد، *تحفة الزمان (فتوح الحبشة)*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قاهره، ۱۹۷۴م؛ فضلی، محمد ضیف الله، *الطبقات فی خصوص الاولیاء و الصالحین و العلماء و الشعراء فی السودان*، بیروت، المکتبة الثقافیه؛ کوک، ژوزف م.، *مسلمانان افریقا*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ محبی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مک ایودی، کالین، *اطلس تاریخی افریقا*، ترجمهٔ فریدون فاطمی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ نیز:

Adediran, B., «Islam and State-Formation in West-Africa: the Experience of Mali c. 1200- 1450», *Islamic Culture*, 1984, vol. LVIII; Basset, R., «Chronologie des rois de Harar (1637- 1887)», JA, 1914; Becker, C.H., «Zur Geschichte des östlichen Sūdān», *Der Islam*, 1910, vol. I; *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, by. S. Lane Poole, ed. R. Stuart Poole, London, 1880; Cerulli, E., «Iscrizioni e documenti arabi per la storia della Somalia», RSO, 1926-1928, vol. XI; Conti Rossini, C., «Postille al Futūḥ al-Ḥabašah», *Le Muséon*, 1946, vol. LIX; Ferrand, G., «Le Tuhfat al-Albab», JA, 1925, vol. CCVII; Illarionov, N.S., «Islamizatsiya Vostochnoi Afriki v VII-X vv. i etno-kul'turnaya istoriya suakhili», *Narody Azii i Afriki*, 1982, vol. IV; Lewicki, T., «Quelques extraits inédits relatifs aux voyages des commerçants et des missionnaires ibādites nord- africains au pays du Soudan occidental et central au moyen âge», *Folia Orientalia*, 1960-1961, vol. II; *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, ed. E. Combe et al., Cairo, 1943- 1944; Sabby, O.S., *The History of Eritrea*, Beirut, 1974; *The Travels of Marco Polo*, ed. W. Marsden, re-edited by Th. Wright, London/New York, 1946; Wagner, E., «Eine Liste der Heiligen von Harar», ZDMG, 1973, vol. CXXIII.

احمد پاکتچی

اسلام در آسیای صغیر و شبه جزیرهٔ بالکان:

در آسیای صغیر: بزرگ‌ترین ایالت قلمرو امپراتوری روم شرقی در مجاورت سرزمینهای اسلامی را باید در چهارچوب تاریخ این سرزمین بعد از اسلام و همچنین روابط مسلمانان با دولت بیزانس بررسی کرد. ظهور اسلام در سدهٔ ۷م در عربستان واقع در جنوب شرقی قلمرو بیزانس و توسعه و تبدیل آن به یک قدرت سیاسی ـ مذهبی، تأثیر عمیقی در امپراتوری روم شرقی بر جای نهاد. برخوردهای سیاسی ـ نظامی اعراب مسلمان و بیزانس مسیحی مقدمات نفوذ تدریجی و پایدار اسلام در قلمرو روم به ویژه آسیای صغیر را فراهم آورد و این روند با فراز و فرودهایی تا نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ق/۱۵م که به سقوط دولت بیزانس و حاکمیت کامل مسلمانان بر آسیای صغیر انجامید، ادامه یافت.

اینکه دین اسلام نخستین بار در چه تاریخی وارد آسیای صغیر شد، به طور دقیق معلوم نیست، اما یورشهای پراکندهٔ اعراب مسلمان بر این ناحیه بدون آنکه آثار مذهبی ـ سیاسی از خود بر جای بگذارد، از همان نخستین سدهٔ هجری آغاز شد (بابینگر، 127).

با پایان یافتن جنگهای ردّه در ۱۲ق/۶۳۳م، ۳ گروه نظامی به فرماندهی عمرو بن عاص، یزید بن ابی‌سفیان و شرحبیل بن حسنه، از جانب ابوبکر به شام ــ از مهم‌ترین ایالات روم ــ فرستاده شدند (طبری، ۳/۳۹۴). فرمانروای فلسطین، سرجیوس، در وادی عربه شکست خورد (حتی، ۱۸۹) و پس از آن، جنگ یرموک در ۱۵ق سرنوشت شام را تعیین کرد و آن ولایت به دست مسلمانان افتاد (برای تفصیل، نک: طبری، ۳/۳۹۴ به بعد؛ یعقوبی، ۲/۲۳-۲۴؛ بلاذری، ۱۴۰-۱۴۳) و ازآن‌پس‌درحمله‌به‌قلمرو بیزانس، ارمنستان و گرجستان و به ویژه آسیای صغیر پایگاه مهم مسلمانان به شمار می‌رفت (حتی، ۱۹۷-۱۹۸).

اعراب مسلمان به قصد نفوذ در قلمرو دولت بیزانس، دریای مدیترانه و نقاط مهم آن را هدف قرار دادند، چنانکه معاویه در حمله به قبرس در ۲۷ یا ۲۸ق می‌خواست آن را به پایگاهی برای دست‌یابی به مرکز امپراتوری روم شرقی، یعنی قسطنطنیه تبدیل کند (یعقوبی، ۲/۵۸؛ بلاذری، ۱۵۷ به بعد؛ وچاوالیری، 79). در ۳۲ق/۶۵۳م عثمان لشکری به فرماندهی معاویه به روم فرستاد و وی با پیشروی در خاک بیزانس به تنگهٔ قسطنطنیه رسید (یعقوبی، ۲/۶۲-۶۳؛ طبری، ۴/۳۰۴)، و چون خود به خلافت رسید، برای مقابله با آن دولت به ایجاد نیروی دریایی پرداخت (حتی، ۲۵۱). او گرچه در آغاز با کنستانتین پادشاه روم صلح کرد و قرار شد مبلغی به عنوان باج بپردازد، اما پس از تثبیت موقعیت خود، از پرداخت آن خودداری کرد و به عملیات نظامی برضد روم شرقی به ویژه در آسیای صغیر دست زد (همو، ۲۵۸).

به نوشتهٔ یعقوبی، مسلمانان از ۴۱ تا ۵۹ق/۶۶۱-۶۷۹م در فصول مختلف‌سال بارها برضد شهرهای‌روم‌شرقی‌واردجنگ شدند (۲/۱۷۵-۱۷۶). درزمان‌معاویه‌دوحملهٔ‌بزرگ‌به‌قصد تصرف قسطنطنیه صورت گرفت. نخستین لشکرکشی را در ۴۹ق/۶۶۹م (قس: همو، ۲/۱۷۶) یزیدبن‌معاویه‌فرماندهی‌می‌کردکه‌زمستان‌را در کالسدون واقع در ساحل آسیایی قسطنطنیه گذرانده بود. گویند سپاه یزید اولین کسانی از مسلمانان بودند که پایتخت روم را دیدند (طبری، ۵/۲۳۲؛ حتی، ۲۶۱).

در این لشکرکشی چند تن از صحابه مانند ابن عباس، ابن عمر، ابن زبیر و ابوایوب انصاری نیز شرکت داشتند (طبری، همانجا). ابوایوب در همین جنگ درگذشت و در پای باروهای شهر به خاک سپرده شد (نک: ه د، استانبول). همچنین جزیرهٔ رودس نیز در زمان معاویه در ۵۳ق/۶۷۳م گشوده شد و مسلمانان در آنجا به زراعت پرداختند (طبری، ۲۸۸/۵؛ وچاوالیری، همانجا).

از ۵۴ تا ۶۰ق/۶۷۴-۶۸۰م چندین بار جنگهای تابستانی و زمستانی در آسیای صغیر رخ داد (طبری، ۲۹۳/۵-۳۲۱). در آغاز، جزیرهٔ ارواد (کوزیکوس[1]) نزدیک قسطنطنیه (همو، ۲۹۳/۵) را گشودند و آنجا را به پایگاهی برای حمله و محاصرهٔ قسطنطنیه تبدیل کردند. در همین محاصره، رومیان با استفاده از «آتش یونانی»، مانع تصرف این شهر توسط مسلمانان شدند (حتی، ۲۶۲-۲۶۳). پس از معاویه، اگرچه ناوگان عرب، بُسفر و دریای اژه را رها ساختند، اما حملات پی در پی تابستانی (صائفه)، ادامه داشت (همو، ۲۶۳). بزرگ‌ترین و مهم‌ترین حملات در ۹۷ق/۷۱۶م روی داد که سلیمان بن عبدالملک برادر خود مسلمة بن عبدالملک را به جنگ رومیان و تسخیر قسطنطنیه فرستاد (یعقوبی، ۲۵۸/۲). مسلمه با سپاهی بزرگ و صدها کشتی (مقدسی، ۴، ۹۲۶، ۵؛ وچاوالیری، 94) این شهر را به محاصره درآورد. این محاصره ۳۰ ماه طول کشید (مقدسی، ۹۲۷). مسلمانان در اطراف شهر به زراعت پرداختند و از «کِشت خویش بخوردند» (طبری، ۵۳۰/۶؛ یعقوبی، همانجا) و مسلمه در آن حدود مسجدی ساخت (حتی، ۲۶۵). پیمان شکنی الیون مرعشی که راهنمای سپاه بود (مقدسی، ۹۲۶-۹۲۷) و سپس پادشاه رومیان شد (طبری، ۵۳۱/۶)، و نیز قحطی و گرسنگی و سرما (یعقوبی، همانجا) و هجوم پی‌درپی بلغارها و درگذشت خلیفه و فرمان بازگشت موجب هزیمت مسلمانان شد (ابن تغری بردی، ۲۴۰/۱-۲۴۱؛ حتی، ۲۶۴-۲۶۵). حملهٔ مسلمه به آسیای صغیر، آخرین کوشش جدّی مسلمانان برای تصرف پایتخت امپراتوری روم بود (وچاوالیری، همانجا). در این دوره، فعالیت شورشیان مسیحی جراجمه که از طرفداران روم بودند و چون سدی آهنین از آسیای صغیر دفاع می‌کردند، از عوامل مهم جلوگیری از بسط نفوذ اسلام در این ناحیه بود (حتی، ۲۶۶).

در دورهٔ عباسیان، مهدی نخستین کسی بود که حمله به آسیای صغیر را از سر گرفت. وی در جمادی‌الآخر ۱۶۵/ژانویهٔ ۷۸۲ (طبری، ۱۵۲/۸؛ قس: یعقوبی، ۳۹۶/۲) پسر خود هارون را با لشکری بزرگ به سرزمین بیزانس فرستاد و هارون بعد از فتح برخیٔ از ولایات روم، به «خلیج دریا» (بسفر) رسید. اغسطه و یا به قولی دیگر ایرن (طبری، همانجا؛ حتی، ۳۷۸) همسر الیون، تقاضای صلح کرد و به ارسال خراج گردن نهاد و هارون نیز پذیرفت (طبری، همانجا). اما نیکفور اول امپراتور بعدی از پرداخت باج امتناع ورزید (حتی، ۳۷۹-۳۸۰). هارون از رقه به آسیای صغیر آمد و هرقله را تصرف کرد (یعقوبی، ۴۴۱/۲؛ حتی، ۳۸۰). بعد از او مأمون نیز در ۲۱۸ق/۸۳۳م، آهنگ روم و محاصرهٔ عموریه کرد و می‌خواست اعراب بادیه را بدان شهر بکوچاند و خود نیز در قسطنطنیه اقامت گزیند (یعقوبی، ۴۹۳/۲) و احتمالاً به همین دلیل با پیشنهاد صلح پادشاه روم موافقت نکرد؛ اما در این میان درگذشت و کاری از پیش نرفت (همانجا).

در ۲۲۳ق/ ۸۳۸م رومیان به حملات تلافی جویانه دست زدند و زبطره را به باد قتل و غارت دادند. در همان تاریخ معتصم عباسی از این سوی روی به سرزمین روم نهاد (همو، ۵۰۱/۲-۵۰۲) و عموریه را که از شهرهای استوار و مهم بیزانس بود، آتش زد (همانجا؛ لسترنج، ۱۴۷). از این تاریخ، حملهٔ مسلمانان به متصرفات روم در آسیای صغیر منحصر به یورشهای پراکنده شد که همه ساله در فصول مختلف صورت می‌گرفت (حتی، ۳۸۱).

ضعف داخلی دولت اسلام در سده‌های ۳ و ۴ ق و تشکیل دولتهای کوچک و بزرگ در حوزهٔ خلافت در روابط خارجی آن نیز اثر گذاشت. از جملهٔ این دولتها حمدانیان را می‌توان نام برد که در همین سده با رومیان به جنگ برخاستند. سیف‌الدولهٔ حمدانی ۲۰ سال با رومیان جنگید (همو، ۵۹۰). روزگاری تا مرعش نیز پیش رفت و قلعه‌ای در مرز ساخت که پایگاه حملات آینده‌اش به خاک آسیای صغیر شد. سیف‌الدوله اگرچه در حمله به رومیها موفقیت زیادی به دست نیاورد، لیکن آنان را برای مدتی از دست اندازی به ممالک اسلامی باز داشت (نک: ه د، ۶۹۲/۱). بعد از سدهٔ ۴ق/۱۰م، درگیری جدی میان مسلمانان و رومیان وجود نداشت و اگرچه قلاع مرزی دست به دست می‌شد، ولی این امر گذرا و ناپایدار بود (وچاوالیری، 94).

مرز میان قلمرو مسلمانان و رومیان در آسیای صغیر تا حدود اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م مرزهای طبیعی بود. این مرز را جبال توروس و آنتی توروس تعیین می‌کرد. در این خط مرزی دژهای متعددی موسوم به ثغور از ملاطیه (مالاتیا) در ساحل فرات تا طرسوس در ساحل مدیترانه قرار داشت. این دژها که میان مسلمانان و رومیها دست به دست می‌شد، به دو دستهٔ ثغور جزری در شمال شرقی که از جزیره حفاظت می‌کرد، و ثغور شامی در جنوب باختری تقسیم می‌گردید. از مهم‌ترین نواحی مرزی این خط می‌توان از ملاطیه، مصّیصه، زبطره، مرعش، منطقه‌ای که بعداً هارونیه نام گرفت، کنیسه و عین زربیٰ ــ آنازاربهٔ امروزی از توابع آدانا (سامی، ۳۸۸/۱) ــ نام برد. این مناطق یا شهرهای آباد و پرجمعیت چون به دست مسلمانان افتاد، مورد توجه قرار گرفت و رنگ اسلامی یافت و گه‌گاه شهری در آن منطقه ساخته می‌شد (مثلاً نک: *حدودالعالم*، ۱۷۰-۱۷۱؛ اصطخری، ۶۵-۶۶؛ لسترنج، ۱۳۷-۱۳۸). مسلمانان در تمام این شهرها مسجد، آب انبار، مدرسه و سایر اماکن مذهبی و عمومی بنا نهادند؛ معابد بزرگ مسیحیان را به مسجد تبدیل کردند و پلها ساختند که از جملهٔ این پلها، «جسرالولید» بر روی رودخانهٔ سیحان در آدانا را می‌توان نام برد (همو، ۱۳۹-۱۴۰).

1. Cyzicus

طرسوس از بزرگ‌ترین شهرهای آسیای صغیر بود که به تصرف مسلمانان درآمد و مرکزی نظامی برای جنگ با رومیان شد. این شهر دو باروی سنگی داشت و مردم آن به جنگاوری شهره بودند (اصطخری، ۶۶؛ ابن حوقل، ۱۶۸). چنانکه گفته‌اند در آنجا ۱۰۰ هزار سوار مقیم بود و مسلمانان از ممالک مختلف اسلامی برای پیکار با رومیان در ساخلوی این شهر گرد هم می‌آمدند و خلفای عباسی چون مهدی و هارون توجه زیادی به این شهر داشتند (لسترنج، ۱۴۱-۱۴۲). چنین به نظر می‌رسد که مسلمانان در سدهٔ ۴ق/۱۰م در بخش بزرگی از این ثغور مستقر بوده‌اند و رودخانهٔ لاموس که اعراب آن را نهر اللامس می‌گفتند، مرز بلاد اسلامی بود و اسرای مسلمان و مسیحی در آنجا مبادله می‌شدند (همانجا).

به سبب وجود مرزهای طبیعی میان ممالک روم و اسلام، عبور از این مرزها برای عملیات نظامی یا بازرگانی از طریق گذرگاههایی انجام می‌گرفت که مهم‌ترین آنها عبارت بودند: درب الحدث که از مرعش به سوی شمال می‌رفت و به ابلستین (البستان) می‌رسید و دیگر گذرگاه کیلیکیه که از طریق شاهراهی به استانبول می‌رفت (همو، ۱۴۲-۱۴۳؛ ابن خردادبه، ۱۰۰-۱۰۲).

چنین به نظر می‌رسد که جنگهای پی در پی میان رومیان و مسلمانان و تصرف شهرهای مرزی از یک سو، و مناسبات بازرگانی و در پی آن روابط فرهنگی میان آنان از سویی دیگر، جریان نفوذ مسلمانان و دین اسلام را در آسیای صغیر ممکن ساخت. اینگونه مناسبات و نیز ناآرامیهای داخلی در دولت بیزانس، و سرانجام ظهور قبایل ترک مسلمان در سدهٔ ۵ق/۱۱م و ورود آنها به آسیای صغیر، دورهٔ جدیدی در تاریخ این منطقه و روند اسلامی شدن آن گشود. به عقیدهٔ بابینگر، این ترکها و به عبارت دیگر سلجوقیان بودند که به سهولت بر بیزانس چیره شدند و ضمن تصاحب میراث آن، اسلام را در سرزمین جدید به پیروزی قطعی رسانیدند (ص 127).

در واقع باید گفت وقتی که جهان اسلام با بحرانهای داخلی و فشارهای خارجی مواجه بود، سلاجقه با نیرویی تازه ظهور کردند و اتحاد سیاسی جهان اسلام را بار دیگر برقرار ساخته، به تمدن و فرهنگ اسلامی جانی تازه بخشیدند.

یکی از بزرگ‌ترین پیروزیهای سلاجقه، نفوذ در آسیای صغیر بود که موطن ملل مختلف با تمدنهای گوناگون و به منزلهٔ پلی میان ۳ قاره به شمار می‌رفت. نخستین هجوم ترکمانان مسلمان به آسیای صغیر که بیشتر جنبهٔ شناسایی داشت، در ۴۰۹ق/۱۰۱۸م روی داد. سپس سلاطین بزرگ سلجوقی عدهٔ زیادی از ترکمانان را به آناتولی کوچ دادند و قدرتی علیه بیزانس در آنجا پدید آوردند. با اینهمه، مهاجرت بزرگ سلاجقه بعد از نبرد ملازگرد و پیروزی الب ارسلان بر رومانوس دیوگنس امپراتور روم شرقی در ذیقعدهٔ ۴۶۳/اوت ۱۰۷۱ (آق‌سرایی، ۱۶-۱۷؛ توران، «تاریخ...[1]»، 144-137، «آناتولی...»، 232-231)، به عنوان مدافعان و پیشاهنگان اسلام به آسیای صغیر آغاز شد (همانجا). آنها با استفاده از اوضاع نابسامان دولت بیزانس نفوذ خود را در سرتاسر آناتولی تا سواحل دریای مرمره‌واژه گسترش دادند (رانسیمان، 52). بافت اجتماعی و تشکل جمعیتی آسیای صغیر به تدریج عوض شد و دگرگونیهای مذهبی و فرهنگی عمیقی در آنجا به وجود آمد، به گونه‌ای که آن را استقبال عامه از دین اسلام شمرده‌اند (توران، همان، 233-231). سلاجقهٔ بزرگ قبل از نبرد ملازگرد، شهر «آنی» پایتخت ارمنستان کوچک را تصرف کرده، و به فرمانروایی خاندان بقراطی پایان داده بودند (لسترنج، ۱۴۸-۱۴۹). بعد از پیروزی ملازگرد، ارتق بیک، سردار الب ارسلان، اسحاق کومننوس سردار رومی را در ۴۶۴ق/۱۰۷۲م شکست داد و تا رود ساکاریا پیش رفت. از سوی دیگر امپراتور جان دوکاس، در برابر شورشهای داخلی از ارتق بیک یاری خواست و به این ترتیب، نیروهای اسلام به خلیج ازمیت، نزدیک‌ترین شهر به مرکز امپراتوری رسیدند (توران، «تاریخ»، 213، «آناتولی»، 234). مدتی بعد سلیمان بن قتلمش بعد از درگذشت الب ارسلان، قونیه در آناتولی را تصرف کرد و آنگاه به ازنیق رفت و آنجا را به پایتختی برگزید و سلسلهٔ سلجوقیان آسیای صغیر را تأسیس کرد (آق‌سرایی، ۱۹-۲۰؛ توران، «تاریخ»، 214، «آناتولی»، همانجا؛ بابینگر، همانجا؛ لسترنج، ۱۴۹). تصرف شهر ازنیق که در جهان مسیحیت اهمیت زیاد داشت، یکی از رویدادهای بسیار مهم سدهٔ ۵ق/۱۱م محسوب می‌شود (توران، همانجا).

تصرف شهرهای آدانا، طرسوس، مانیسا و عین زربیٔ توسط سلجوقیان قدرت مسلمانان را در آسیای صغیر افزایش داد و خلیفهٔ عباسی با فرستادن خلعت و منشور، حکومت سلیمان را به رسمیت شناخت (توران، «تاریخ»، 217، «آناتولی»، 236). تسلط دولت سلاجقه بر آسیای صغیر، دولتهای مسیحی را به اندیشه واداشت؛ چنانکه امپراتور میخائیل هفتم، از پاپ گرگوار هفتم کمک خواست و موافقت خود را با اتحاد کلیسای ارتدکس ـ کاتولیک اعلان کرد و پاپ نیز پادشاهان اروپا را به جنگ با مسلمانان فراخواند و از همین زمان مقدمات جنگهای صلیبی فراهم آمد (همو، «تاریخ»، 215، «آناتولی»، 235).

در جنگهای صلیبی، سلاجقه و مسلمانان ناگزیر ازنیق و اطراف آن را که مدت ۲۵ سال بر آنجا تسلط داشتند، رها کردند و قونیه را به عنوان پایتخت برگزیدند (همو، «تاریخ»، 220). سلجوقیان آسیای صغیر به عنوان حافظان اسلام نزدیک به دو قرن بر آن سرزمین فرمان راندند و روز به روز بر وسعت قلمرو خود افزودند، چنانکه تا سدهٔ ۸ق/۱۴م بخش اعظم شبه جزیرهٔ آسیای صغیر جزو قلمرو دولت اسلامی شد (لسترنج، ۱۵۱). وسعت قلمرو سلجوقیان را از ترتیب تقسیم کشور توسط قلیج ارسلان در میان فرزندانش می‌توان دریافت (آق سرایی، ۳۰).

زمانی که دولت سلجوقیان آناتولی توسعه یافت، ۳ ناحیهٔ کاملاً مرزی

---

1. *Selcuklar...*

در آنجا توجه غازیان مسلمان را برای سکنیٰ جلب کرده بود. این ایالات که در امتداد مرزهای روم شرقی قرار داشتند، عبارت بودند از کیلیکیه (چوخوراوای کنونی) یا امارات ملک السواحل، در جنوب به مرکزیت علائیه و آنتالیه؛ در سمت شمال، یعنی در امتداد سواحل دریای سیاه، امپراتوری بیزانسی طرابوزان، سیمره، سامسون و بافْرا در سواحل شرقی و قسطمونی و سینوپ در غرب آن؛ و سرانجام مرزهای غربی که شهرهای آن قره حصار دولی (افیون قره‌حصار)، کوتاهیه و دِنیزلی که از قسطمونی تا خلیج مکری گسترده شده بودند (اینالجیک، 263). این ایالات در دورهٔ سلجوقیان به وسیلهٔ امیرانی اداره می‌شد که نمایندهٔ سلطان و در عین حال فرمانده نظامی منطقه بودند (همانجا) و خود را غازی، یعنی مجاهدان راه اسلام خوانده، با کفار و بیزانسیها می‌جنگیدند (شاو، ۳۴/۱ـ ۳۵) و به این سبب ایالات مذکور را ایالات غازیان می‌خواندند (اینالجیک، همانجا). در این ایالات، غیر از مسلمانان کسانی با قومیتهای مختلف که از آشوبهای نواحی شرقی فرار کرده، و به مرزهای اسلامی پناه آورده بودند، می‌زیستند. بر اثر اختلاط فرهنگی، شهرهای این ایالات به صورت مراکز مهم فرهنگی درآمدند. مسیحیان ساکن آناتولی، مذهب خود را حفظ کردند و برخی نیز به دین اسلام گرویدند. نهادهای حکومتی نهادهای اسلامی بود و تصوف رشد بسیار یافت. در همین دوره اسلام به عنوان دین و فرهنگ غالب در منطقه، نفوذ و اهمیت فراوان داشت (شاو، همانجا). به این ترتیب می‌توان گفت که دورهٔ ۲۰۰ سالهٔ فرمانروایی سلجوقیان در آسیای صغیر، موجب گسترش سریع اسلام در این سرزمین شد. وجود آثار اسلامی مربوط به روزگار سلجوقیان در سراسر آسیای صغیر دلیل روشن این امر است.

با حملهٔ مغولها به آسیای صغیر و شکست سلجوقیان در ۶۴۱ق/۱۲۴۳م در محل کوسه داغ (توران، همان، 230-228)، قلمرو آنان به دست امیرانی افتاد که قبلاً تابع سلاجقه بودند و از ترکمانانی به شمار می‌رفتند که از ترکستان به آناتولی آمده، و با موافقت کشیشان ارتدکس در اراضی بیزانس ساکن شده (همو، «آناتولی»، 251)، و با شرکت در جنگهایی که در دولت سلجوقی جریان داشت، امارتهایی تشکیل داده بودند (شاو، ۳۱/۱). این امیرنشینها عبارت بودند از قارامان در اطراف قونیه و ارمناک (اوزون چارشیلی، «امیرنشینها...[۱]»، 37-1)، گرمیان در شمال شرقی در نواحی کوتاهیه و دنیزلی (همان، 54-39 ,25)، آیدین در اطراف ازمیر و جنوب غربی آناتولی (همان، 119-102)، منتشه در نواحی مرزی و ساحلی جنوب غربی، شامل شهرهای موغلا، بالات، میلاس (همان، 83-70)، همچنین صاروخان، اشراف، قراسی و ذوالقدر، در نواحی مختلف آسیای صغیر. هر یک از این امارتها با استقلال فرمان می‌راندند و در گسترش و تثبیت فرهنگ اسلامی و نیز اسلامی شدن آسیای صغیر سهم مهمی داشتند. هم‌اکنون آثار بسیاری از مسجد، مدرسه، دارالشفا، دارالقُرّاء و نظایر آن در سرتاسر شهرهای آناتولی وجود دارد که به دورهٔ این امیرنشینها مربوط است (همان، 234-228، جم).

عثمانیها در یکی از این امیرنشینها، و می‌توان گفت در کوچک‌ترین آنها مستقر بودند. دربارهٔ ریشه‌های قومی آنان بسیار سخن گفته‌اند. آنچه مسلم است آنکه ارطغرل نیای آنها به آناتولی کوچید و به خدمت سلاجقه درآمد و ناحیهٔ سوگوت در مرز ایالت بیزانس به تیول آنها داده شد. عثمان فرزند او و بنیان‌گذار دولت عثمانی با کمک بیزانس به توسعهٔ ارضی و جنگ با تیول داران مسیحی پرداخت (شاو، ۴۱/۱ـ۴۲). وی پس از آنکه قدرت کافی به دست آورد، به ازنیق حمله کرد و با استفاده از نفوذ شیخ اده‌بالی، به عنوان رهبر غازیان به کار پرداخت و سرزمین خود را از اسکی شهر تا دشتهای ازنیق و بورسا گسترش داد و امارتی مستقل تأسیس کرد و در اندک مدتی آوازهٔ بسیار یافت (اینالجیک، 268-267). پس از او پسرش اورخان به ضَرب سکه و خواندن خطبه به عنوان حاکم اسلامی مبادرت کرد و امیران دیگر را در جنگ با کفار یاری داده، به متصرفات اسلام در این منطقه افزود (شاو، ۴۳/۱). به عقیدهٔ بابینگر، این طایفه قبل از آمدن به آسیای صغیر اسلام آورده بودند، آنها که عمیقاً تحت تأثیر نهضت صوفیگری قرار داشتند، با پی‌گیری اقدامات سلجوقیان، اسلامی کردن آسیای صغیر را ادامه دادند و با برپایی زاویه‌ها، خانقاهها و تکایا در سراسر آناتولی به ترویج طریقتهایی چون مولویه و بکتاشیه کمک کردند (ص 133-132).

عثمانیها در نیمهٔ اول سدهٔ ۸ ق/۱۴م به تدریج در آسیای صغیر به سوی دریای مرمره حرکت کردند و بخش عمدهٔ شبه جزیرهٔ ازنیق و سواحل خلیج ازمیت و سپس شهر ازمیت (نیکومدیا) و اسکوتاری و امیرنشین قراسی را گرفتند و به سواحل جنوبی مرمره دست یافته، مقدمات گذر به اروپا را فراهم آوردند (شاو، ۴۴/۱ـ ۴۵؛ نیز نک: هـ د، ازنیق، نیز ازمیت؛ برای چگونگی ورود عثمانیهای مسلمان به شبه‌جزیرهٔ بالکان و بخش جنوب شرقی اروپا، نک: دنبالهٔ مقاله).

با تصرف ازنیق، دومین شهر بیزانس، در ۷۳۱ق/۱۳۳۱م از سوی اورخان دومین پادشاه عثمانی (نک: هامر پورگشتال، ۱۴۸/۱ـ ۱۴۹؛ اینالجیک، 274؛ هـ د، ازنیق) تنها قسطنطنیه و نواحی اطراف آن در قلمرو دولت بیزانس باقی ماند. در دورهٔ مراد اول و بایزید اول (یلدرم) متصرفات عثمانی در اروپا توسعه یافت. بایزید در اوایل سلطنت به محاصرهٔ قسطنطنیه دست زد (هامر پورگشتال، ۲۶۶/۱ـ۲۶۷) و با سربازگیری از نواحی تصرف شده در اروپا از میان جوانان مسیحی که دِوشیرمه[۲] نامیده می‌شدند، به تشکیل سپاه و اشاعهٔ اسلام پرداخت (شاو، ۶۸/۱). وی با پیروزیهایی که در بالکان به دست آورده بود، به عنوان فرمانروای اسلام مشهور شد (همو، ۷۴/۱؛ اینالجیک، 290) و به همین سبب هزاران نفر از مسلمانان به آسیای صغیر سرازیر شدند و به خدمت بایزید درآمدند (شاو، همانجا). در همین دوره با فشار بایزید بر دولت بیزانس، در قسطنطنیه محکمهٔ اسلامی تأسیس شد و یک قاضی

---

1. *Anadolu...* 2. Devşirme

برای آن تعیین گردید و محله‌ای با ۷۰۰ خانه و ۲ مسجد در همان شهر برای مسلمانان اختصاص داده شد (اوزون چارشیلی، «تاریخ...[1]»، I/145-146). سلطان محمد اول برای گسترش فرهنگ اسلامی، زبان ترکی و فارسی را به جای زبان یونانی، زبان رسمی خواند و انجمنهای اخوت را که عامل مهم نشر اسلام در متصرفات عثمانی بود، تقویت کرد (شاو، ۱/۸۵-۸۶).

در دورهٔ مراد دوم امپراتور بیزانس یوحنا پالئولوگ هشتم برای جلب حمایت اروپا، کلیسای رم و قسطنطنیه را متحد خواند و خود به عضویت کلیسای رم درآمد، اما مردم قسطنطنیه به مخالفت برخاستند و حاکمیت و مدارای اسلامی را بر تعصب مذهبی کلیسای رم ترجیح دادند (همو، ۱/۹۹). سرانجام، آرزوی دیرین عثمانیان به روزگار سلطان محمد دوم (حک ۸۵۵-۸۸۶ق/۱۴۵۱-۱۴۸۱م) به حقیقت پیوست و با تسخیر قسطنطنیه و سقوط دولت بیزانس در ۲۵ ربیع الاول ۸۵۷ق/۵ آوریل ۱۴۵۳م دورهٔ جدیدی در تاریخ آسیای صغیر آغاز گردید (صولاق زاده، ۱۹۱-۱۹۲؛ هامر پورگشتال، ۲/۲۶۳، ۳۰۱؛ اوزون چارشیلی، همان، I/157-158؛ نشری، ۲/۶۹۰، ۷۰۴-۷۰۷). مسلمانان که این محاصره را جهاد می‌دانستند، از قشرهای مختلف به استانبول آمدند (همانجا). سرانجام، در ۲۰ جمادی‌الاول ۸۵۷ق/ ۲۹ مهٔ ۱۴۵۳م استانبول سقوط کرد. با فتح استانبول، بانگ اذان در مرکز فرمانروایی بیزانس (نشری، ۲/۷۰۶؛ هامر پورگشتال، ۲/۲۷۷، ۳۰۲-۳۰۳؛ اوزون چارشیلی، همان، I/491-492) برخاست و نماز جمعه برپا شد (نشری، ۲/۷۰۶-۷۰۸) و از آن پس سرتاسر آسیای صغیر به عنوان سرزمین اسلامی قدم بر عرصهٔ تاریخ نهاد و با فراز و نشیبهایی تا فروپاشی دولت عثمانی در ۱۹۱۸م و لغو خلافت در ۱۹۲۴م، از مراکز مهم جهان اسلام شناخته شد.

در شبه‌جزیرهٔ بالکان: پس از تبدیل عثمانی از امارتی کوچک به دولتی بزرگ و قدرتمند در آسیای صغیر، فرمانروایان این دولت از سدهٔ ۸ق/۱۴م به سوی شبه جزیرهٔ بالکان و جنوب شرقی اروپا دست به پیشروی زدند. قبل از عثمانیها، گروهی از ترکمنهای عشیرهٔ ساری ـ سلتوق که از برابر هجوم مغول از خراسان فرار کرده بودند، در سدهٔ ۷ق/۱۳م به بالکان آمدند و در شهر دوبروجا جامعه‌ای اسلامی مرکب از ۱۰-۱۲ هزار نفر تشکیل دادند («دائرة المعارف...[2]»، 7/29). از ۶۶۲ تا ۷۵۸ق مسلمانان ترک ۱۸ بار اراضی بیزانس در اروپا را مورد هجوم قرار دادند (هامر پورگشتال، ۱/۱۶۸-۱۹۱). اورخان دومین پادشاه عثمانی، در رقابت بر سر تاج و تخت بیزانس که بعد از درگذشت آندرونیکوس سوم در ۷۴۲ق/۱۳۴۱م به وجود آمده بود، به کانتا کوزنه پادشاه بیزانس کمک کرد و بدین وسیله موقعیت مسلمانها را تثبیت نمود. قلعهٔ چیمپ در کنار بغاز داردانل به اورخان واگذار گردید و شبه جزیرهٔ گلیبولی به عنوان نخستین پایگاه عثمانی و سرزمینی اسلامی در بالکان تسخیر شد (شاو، ۱/۴۵-۴۶). امپراتور روم فتوح مسلمانها در اروپا را به رسمیت شناخت (همو، ۱/۴۷؛ اینالجیک، 275-274) و اورخان با تئودُرا دختر کانتاکوزنه ازدواج کرد (هامر پورگشتال، ۱/۱۸۳-۱۸۴؛ اینالجیک، 274؛ شاو، ۱/۴۵).

پس از اورخان، مراد اول سومین فرمانروای عثمانی، سیاست پدر را در پیشروی به سوی بالکان ادامه داد و از پایگاه گلیبولی در تسخیر تراکیه، مقدونیه و بلغارستان و صربستان سود جست (شاو، ۱/۴۷). نخست شهر ادرنه، یعنی مستحکم‌ترین پایگاه بین قسطنطنیه و دانوب و دریای سیاه (هامر پورگشتال، ۱/۲۰۸؛ شاو، ۱/۴۹؛ اینالجیک، 275) را تسخیر کرد (نک: ه د، ۷/۳۲۴-۳۲۹) و آنجا را پایتخت خود قرار داد (هامر پورگشتال، ۱/۲۱۷). نیروهای متحد مسیحی در ماریتسا (جنگ چیرمن) از مراد شکست خوردند و شاهزادگان بالکان به قیمومت مسلمانها را درآمدند (اینالجیک، همانجا).

در پی فتح ادرنه مهاجرت مسلمانان ترک از آناتولی به روم ایلی (بخش اروپایی قلمرو عثمانی) شروع شد. امپراتور روم وضع موجود را به رسمیت شناخت و مراد با پرداخت ۶۰ هزار سکه به جنواییها عدهٔ زیادی از مسلمانها را به تراکیه منتقل کرد (نک: ه د، ۷/۳۲۶-۳۲۷). عثمانیها با مسیحیان و یهودیان ساکن در بالکان به حکم اهل کتاب رفتار کردند و در این میان عدهٔ زیادی از مسیحیان مانند بوگومیلها به دین اسلام گرویدند (شاو، ۱/۵۱). مراد اول به پیشروی خود به سوی جنوب شرقی اروپا ادامه داد، صوفیا را تسخیر کرد و شیشمان پادشاه بلغار را به اطاعت درآورد و آنگاه به سوی صربستان حرکت کرد (اینالجیک، 276؛ شاو، ۱/۵۲-۵۳). صربستان، بعد از جنگ معروف کوزُوا (قوصوه) واقع در صربستان جنوبی به دست عثمانیها افتاد (نک: هامر پورگشتال، ۱/۲۴۹-۲۵۶؛ اینالجیک، 277؛ شاو، ۱/۵۵). اگرچه سلطان مراد در این لشکرکشی به دست جنگجویی صرب به نام میلوش کشته شد (هامر پورگشتال، ۱/۲۵۱)، لیکن مسلمانها به قدرت واقعی شبه جزیرهٔ بالکان تبدیل شدند (اینالجیک، همانجا) و فرمانروایان عثمانی حکومت خود را به عنوان پادشاهان اسلام در بلغارستان و صربستان تثبیت کردند (شاو، ۱/۵۶).

بایزید اول در ادامهٔ سیاست پیشروی به اروپا نواحی سیلستره، والاشی (افلاق)، مولداوی (بوغدان)، ویدین در مجارستان، بوسنی و آلبانی را تصرف کرد و سارایوو ــ سرای بوسنه ــ مرکز نواحی مرزی مجارستان شد و مسلمانها با قلمرو خاندان هابسبورگ همسایه شدند (اینالجیک، 289-288). بایزید با ساختن مساجد و اماکن مذهبی در شهرهای مختلف از جمله ادرنه، رواج اسلام را در این سرزمینها سرعت بخشید (هامر پورگشتال، ۱/۲۶۲-۲۶۳).

پیشروی مسلمانها در اروپا پاپ بونیفاکیوس نهم را به اندیشه واداشت و در صدد تدارک جنگ صلیبی دیگری برآمد. سپاهی مرکب از انگلیسیها، اسکاتلندیها، لهستانیها، بوهمیها، اتریشیها و ایتالیاییها ترتیب داد و آنها با عبور از دانوب به قتل عام مسلمانها پرداختند. نبرد نهایی در ۲۱ ذیحجهٔ ۷۹۸ق/۲۵ سپتامبر ۱۳۹۶م در نیکوپولیس (نیکبولی)

---

1. *Osmanlı...*　　2. *Türkiye...*

روی داد و پیروزی از آن مسلمانان بود (شاو، ۷۴/۱؛ هامر پورگشتال، ۲۸۲/۱؛ اینالجیک، 278). این پیروزی موجب شهرت بایزید در جهان اسلام شد و عنوان «سلطان الروم» یافت (همو، 279). جانشین او سلطان محمد نیز با فتح دوبروجا، اشراف فئودال در بالکان را به قبول حاکمیت مسلمانها واداشت (شاو، ۸۷/۱).

در عصر مراد دوم با فتح سالونیک سلطهٔ عثمانیها بر سواحل اژه برقرار شد؛ بلغارستان زیر نظر مستقیم مسلمانها قرار گرفت و سیاست اسلامی کردن بالکان ادامه یافت (همو، ۱۰۵/۱). سلطان محمد دوم (فاتح) با فتح بوسنی حاکمیت مسلمانها را تا سواحل دالماچی رساند، و پیش آهنگان سپاه او (آقینچیها) تا بندر تریست[1] پیشروی کردند. در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م به روزگار سلطان سلیمان پیشروی در اروپا با حمله به بلگراد از سر گرفته شد («دائرة المعارف»، V/29)، اما مسلمانها بعد از تسلط بر بالکان، برای تثبیت موقعیت خود به اقدامات بسیاری دست یازیدند و این اقدامات بر شمار طرفداران آنها در میان دهقانان افزود. از جمله، آنان نظام ارباب رعیتی حاکم بر بالکان را برانداختند، بیگاری روستاییان را لغو کردند و با برقراری نظام «تیمار داری» و اراضی «میری» (دولتی) آنها را از وابستگی به زمین رها ساختند و به عنوان رعایای دولت اسلامی فقط به پرداخت مالیاتی به میزان ۲۲ آسپر که «چیفت رسمی» یا مالیات اراضی مزروعی نامیده می‌شد، موظف کردند (اینالجیک، 287-286).

بررسیهای آماری نشان می‌دهد که ۸۰ـ۹۰٪ جمعیت ناحیهٔ تراکیه و سنجاق آیدین، در بخش اروپایی دولت عثمانی، در نیمهٔ سدهٔ ۹ق/۱۵م، مسلمان بودند. بعد از فتوحات عثمانی در بالکان، مهاجرتهای وسیع به این منطقه آغاز شد. آنها در تراکیه و شرق شبه جزیرهٔ بالکان سکنیٰ گزیده، صدها روستای جدید به وجود آوردند و نام سکونتگاههای کهن خود در آناتولی را به آنها دادند و به تدریج شماری از روستاییان مسیحی نیز به دین اسلام گرویدند. مسلمانها همچنین شهرهایی را که در آنها ساکن می‌شدند، به شهرهای اسلامی تبدیل کردند. مثلاً شهر اسکوپیه (ه م) که در ۷۹۳ق/۱۳۹۱م از سوی مسلمانها فتح شده بود، در ۸۵۹ق/۱۴۵۵م، ۲۲ محلهٔ مسلمان نشین و ۸ محلهٔ مسیحی داشت. شمار مسلمانهای بلغارستان را نیز در ۹۵۷ق/۱۵۵۰م حدود ۰۰۰'۲۰۰'۱ نفر نوشته‌اند. وجود شمار بسیاری مسجد، مدرسه و سایر اماکن اسلامی در بلغارستان از ۸۰۳ تا ۱۰۰۹ق/ ۱۴۰۰ـ۱۶۰۰م، گسترش نفوذ اسلام در این منطقه را نشان می‌دهد («دائرة المعارف»، V/30).

با توجه به دگرگونیهایی که از سدهٔ ۱۱ق/۱۷م به بعد در امپراتوری عثمانی به وجود آمد، به تدریج از شمار و نفوذ مسلمانها در بالکان کاسته شد (IA, V/(2)1094) و ترکیب جمعیت در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م به نفع مسیحیان روی به تغییر نهاد. بعد از جنگ روس ـ عثمانی در ۱۲۹۴ق/ ۱۸۷۷م و پس از انعقاد معاهدهٔ برلین در ۱۲۹۵ق و استقلال برخی کشورهای بالکان، حدود یک میلیون نفر از مسلمانان بالکان کوچانده شدند و در جریان همان جنگ نزدیک به ۴۰۰ هزار نفر از مسلمانها به قتل رسیدند (همانجا). با اینهمه، امروز اسلام دومین دین بزرگ در شبه جزیرهٔ بالکان به حساب می‌آید و ۱۵٪ از جمعیت ساکن در آنجا مسلمان هستند که شمار آنها را ۹ میلیون نفر دانسته‌اند. اگر جمعیت مسلمان ساکن در بخش تراکیهٔ ترکیه را نیز که جزئی از شبه جزیرهٔ بالکان است، در نظر بگیریم، شمار مسلمانها بالغ بر ۱۵ میلیون نفر خواهد شد. ۷۰٪ جمعیت آلبانی، ۱۷٪ یوگسلاوی سابق، و ۲۶٪ بلغارستان مسلمانند؛ ۷۰ هزار نفر در رومانی و ۲۵۰ هزار نفر مسلمان نیز در یونان زندگی می‌کنند. ۸۰٪ مسلمانهای یوگسلاوی سابق در کوزُوا (قوصوه) و مقدونیه، ۴۲٪ در بوسنی و بقیه در هرزگوین و کرووامی سکنیٰ دارند. مسلمانهای بلغارستان نیز در شرق این کشور در رازگراد، سیلستره، در اطراف مریچ و کوههای رودوپ ساکن هستند («دائرة المعارف»، V/27).

مآخذ: آق سرایی، کریم، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، لیدن، ۱۹۳۸م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ حتی، فیلیپ خلیل، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شاو، ا.ج.، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان زاده، تهران، ۱۳۷۰ش؛ صولاق‌زاده، محمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ لسترنج، گ.، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مقدسی، مطهر، *آفرینش و تاریخ*، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نشری، محمد (نک: ما)؛ هامر پورگشتال، *دولت عثمانیه تاریخی*، ترجمهٔ محمد عطا، استانبول، ۱۳۲۹ق؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، ترجمهٔ محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Babinger, F., «Der Islam in Kleinasien», ZDMG, 1922, vol. LXXVI; IA; Inalcik, H., «The Emergence of the Ottomans», *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970, vol. I(A); Neşri, M., *Kitâb-ı Cihan - Nümâ*, ed, F.R.Unat and M.A. Köymen, Ankara, 1957; Runciman,S., *Byzantine Civilisation*, London,1975; Turan,O., «Anatolia in the Period of the Seljuks and the Beyliks», *The Cambridge History of Islam*, Cambridge,1970,vol. I(A);id,*Selcuklar tarihi ve Türk-Islam medeniyeti*,Istanbul,1969;*Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu devletleri*, Ankara, 1969; id, *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; Veccia Vaglieri, L., «The Patriarchal and Umayyad Caliphates», *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, Cambridge, 1970, vol. I(A).

علی‌اکبر دیانت

اسلام در منطقهٔ قفقاز: نفوذ اسلام در قفقاز با فتوح مسلمانان آغاز شد. در ۲۲ق/۶۴۳م عبدالرحمان بن ربیعه به دربند (دیار باب) رسید. شهربراز فرمانروای ایرانی آن ناحیه امان خواست. سراقة بن عمر ماجرا را طی نامه‌ای به خلیفهٔ دوم نوشت و عمر بن خطاب او را امان داد (طبری، ۱۵۶/۴ـ۱۵۷). چون عثمان بن عفان به خلافت رسید (۲۳ـ۳۵ق/۶۴۴ـ۶۵۶م)، از معاویه که عامل وی در شام و جزیره بود، خواست تا حبیب بن مسلمهٔ فهری را به ارمنستان گسیل دارد. وی با لشکریان خویش عزم آن دیار کرد تا به قالیقلا رسید. اهل شهر نخست

1. Trieste

پیکار کردند، ولی سرانجام به پرداخت جزیه تن در دادند. پس از این ماجرا بسیاری از اهالی ترک دیار کردند و به بلاد روم (بیزانس) رفتند (بلاذری، ۲۷۷-۲۷۸).

در این زمان به حبیب خبر رسید که ارمنیاقُس گروه بزرگی را بر ضد مسلمانان گرد آورده است و از مردم آلان، ابخاز و سمندر نیز کسان بسیاری به یاری او شتافته‌اند. پس حبیب طی نامه‌ای از عثمان یاری طلبید. عثمان به معاویه نامه نوشت و معاویه سپاهیانی را به یاری حبیب ابن مسلمه فرستاد و آنان را در قالیقلا اسکان داد. در ضمن عثمان از سعید بن عاص بن امیه عامل خود در کوفه خواست تا سپاهی به سرکردگی سلمان بن ربیعهٔ باهلی به یاری حبیب بن مسلمه بفرستد (همانجا؛ طبری، ۲۴۸/۴). سلمان بن ربیعه نیز با ۶ هزار تن از اهالی کوفه در قالیقلا به حبیب رسید. در این ماجرا میان دو لشکر شام و کوفه خلاف افتاد و از این رو عثمان، سلمان بن ربیعه را مأمور فتح اران کرد (بلاذری، ۲۷۸-۲۷۹).

متعاقب این ماجرا لشکریان عرب به دو گروه منقسم شدند: حبیب بن مسلمه با سپاه شام عازم فتح گرجستان شد و تفلیس را گشود (همو، ۲۸۳-۲۸۴)؛ سلمان بن ربیعه نیز با سپاه کوفه شهرهای بردعه و بیلقان را فتح کرد. وی سپس قَبَله (کَبَلَک) را فتح کرد و به دربند رسید. از این پس راه وی سد شد و در کنار نهر بلنجر با مقاومت خاقان فرمانروای خزر مواجه گردید. در این پیکار سلمان بن ربیعه با ۴ هزار تن از سپاهیانش هلاک شدند (همو، ۲۸۵-۲۸۷). عثمان نخست مغیرة بن شعبه را بر آذربایجان و ارمنستان ولایت داد، ولی سپس او را عزل کرد (همو، ۲۸۸).

در روزگار خلافت علی بن ابی‌طالب (ع) (۳۵-۴۰ق/۶۵۶-۶۶۱م)، اشعث بن قیس ولایت ارمنستان و آذربایجان داشت (همانجا). به روزگار معاویه (۴۱-۶۰ق/۶۶۱-۶۸۰م)، نخست عبدالله بن حاتم بن نعمان بن عمرو باهلی و سپس برادرش عبدالعزیز ولایت ارمنستان و آذربایجان را داشتند (همانجا). در ۴۲ق/۶۶۲م مسلمانان به جنگ آلانها در شمال قفقاز رفتند (طبری، ۱۷۲/۵).

در جریان هجوم عربها به ایران، شخصی به نام جوانشیر اسپهبد آلبانیای قفقاز (اران) بود. مؤلف «تاریخ آلبانیا» وی را از تبار مهران و خویشاوند خسرو دوم (پرویز) نوشته است، زیرا خالوهای خسرو به نامهای بندوی و بسطام (وستهم) که در توطئهٔ قتل هرمز چهارم پدر خسرو شرکت داشتند، نیز از تبار مهران بودند (کالان کاتواتسی، 93). جوانشیر با لشکریان خود چند سال همراه سپاه ایران با عربها پیکار کرد، ولی پس از شکست سپاه ایران، در ۱۵ق/۶۳۶م به آلبانیا بازگشت («تاریخ آذربایجان[1]»، I/105). در ۴۰ق/۶۶۰م جوانشیر با کنستانتین دوم امپراتور بیزانس بر ضد عربها متحد شد. در این زمان خزران از دربند گذشتند و به اراضی غرب دریای خزر دست‌اندازی کردند (همان، I/100). در ۴۲ق/۶۶۲م بار دیگر خزران به اران حمله بردند. از این رو جوانشیر دوبار به شام رفت و با معاویه پیمان صلح منعقد نمود. معاویه نیز او را به عنوان فرمانروای اران به رسمیت شناخت (همان، I/106-107).

در ۵۰ق/۶۷۰م جوانشیر بر اثر سوء قصد کشته شد و پس از او وراز تیرداد (۵۰-۸۰ق/۶۷۰-۶۹۹م) به ظاهر فرمانروایی اران را بر عهده داشت، اما عاملان خلفا بودند که بر قفقاز فرمانروایی داشتند (همان، I/107). از این رو، هر زمان شورشهایی در این منطقه روی می‌داد. عبدالملک بن مروان (حک ۶۵-۸۶ق/۶۸۵-۷۰۵م) در ۸۱ق فرزند خود عبیدالله را برای پیکار به قالیقلا فرستاد و او این شهر را فتح کرد (طبری، ۳۳۱/۶). از اواخر سدهٔ ۷ و اوایل سدهٔ ۸م تسلط مسلمانان بر ارمنستان تثبیت شد و حدود یک قرن و نیم ادامه یافت («تاریخ ارمنستان[2]»، 110,113).

دین اسلام در سرزمینهای غرب دریای خزر که مردم آن پیرو آیین زرتشت بودند، به ویژه در میان پیشه‌وران و بازرگانان به سرعت گسترش یافت، ولی مردم کوه‌نشین قفقاز در حفظ آیینهای کهن مسیحی و زرتشتی خویش همچنان باقی بودند («تاریخ آذربایجان»، I/108). موقعیت سوق‌الجیشی سرزمین کوهستانی داغستان توجه سرداران عرب را جلب‌کرد. حفظ استحکامات دربند که از عصر ساسانی معمول بود، برای دستگاه خلافت مهم می‌نمود. شرق قفقاز نیز از دیدگاه اقتصادی واجد اهمیت بود، زیرا به محل برخورد دو نیروی متخاصم خلافت و خاقانات خزر بدل گشته بود. دولت امپراتوری روم شرقی نیز خزران را در برابر خلافت حمایت می‌کرد («تاریخ داغستان[3]»، I/150). اهالی دربند در سالهای ۳۱-۳۲ق/۶۵۲-۶۵۳م در نخستین لشکرکشی برضد مسلمانان به خزران پیوستند و شهر را از تصرف آنان خارج کردند، ولی در سالهای ۶۵-۶۶ق/۶۸۵-۶۸۶م بار دیگر دربند به تصرف مسلمانان درآمد (همان، I/151). با اینهمه، گاه دربند از دست عربها خارج می‌شد.

در ۹۱ق/۷۱۰م مسلمة بن عبدالملک به دربند رسید و شهرها و دژهایی به دست وی گشوده شد (طبری، ۴۵۴/۶). در ۱۰۵ق/۷۲۳م جراح بن عبدالله حکمی به آلان حمله برد و بعضی از شهرها و دژها را گشود و به بلنجر رسید (همو، ۲۱/۷). یک سال بعد حجاج بن عبدالملک به جنگ قوم آلان رفت و با مردمش به شرط پرداخت جزیه صلح کرد (همو، ۲۹/۷). در ۱۱۰ق/۷۲۸م در عهد هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵ق/۷۲۳-۷۴۳م) مسلمة بن عبدالملک به جنگ خزران رفت که طبری آنان را ترک نوشته است (همو، ۵۴/۷). هشام در سال بعد جراح‌بن‌عبدالله‌حکمی را والی ارمنستان کرد (همو،۶۷/۷). از مطالب یاد شده به سهولت می‌توان دریافت که اوایل سدهٔ ۲ق/۸م دوران تشدید هجوم مسلمانان به منطقهٔ غرب دریای خزر بوده است. تصرف مناطق

1. *Istoriya Azerbaidzhana.* 2. *Istoriya Armyanskogo...* 3. *Istoriya Dagestana.*

مزبور ۱۰۰ سال به درازا کشید (« تاریخ داغستان»، I/151). پس از چندی خزران توانستند دربند را از مسلمانان بازستانند. میان دو نیرو در ۴ فرسنگی مرز ارمنستان پیکاری روی داد که ۳ روز به درازا کشید و در جریان آن جراح کشته شد (بلاذری، ۲۸۹ـ۲۹۰).

هشام پس از جراح، مسلمة بن عبدالملک را در ۱۱۲ یا ۱۱۳ق/ ۷۳۰ یا ۷۳۱م والی ارمنستان و اران کرد (طبری، ۷/۷۱ـ۷۲). وی ۲۴ هزار تن از سپاهیان شام را در دربند جای داد (« تاریخ داغستان»، I/152). این یکی از مهم‌ترین کوچ‌عربها به‌سرزمین‌قفقاز بود. مسعودی می‌نویسد که میان سرزمین جیدان و باب‌الابواب گروهی مسلمان عربند که جز زبان عربی ندانند و در بیشه‌ها و جنگلها پراکنده‌اند و مردم باب از آنان بیمناکند (۱/۲۲۷). پس از مسلمة بن عبدالملک، مروان بن محمد ۶بار به نواحی مختلف داغستان حمله برد. وی در ۱۱۷ق/۷۳۵م دو سپاه یکی به آلان فرستاد که ۳ قلعهٔ آنجا را گشودند و سپاه دیگر را به منطقهٔ تومانشاه فرستاد و مردم آنجا را به صلح واداشت. مروان در ۱۲۱ق/۷۳۹م به ولایت سریر داغستان رفت که طبری آن را «سریر الذهب» (تخت زرین) نامیده است. وی بسیاری از دژهای این منطقه را ویران کرد. خزران از در صلح درآمدند و مروان حکومت را به خاقان بازگرداند (طبری، ۷/۹۹، ۱۶۰؛ « تاریخ داغستان»، I/153).

در ۱۳۲ق/۷۵۰م هنگامی که عباسیان بر سر کار آمدند، در آغاز روستاییان و پیشه‌وران به حمایت از آنان برخاستند، ولی این حمایت دیری نپایید و قفقاز شاهد قیامهای متعدد بر ضد عباسیان شد. خزران لشکریان عباسی را در منطقهٔ دربند درهم شکستند. این وضع سبب شد که ۷ هزار خانوادهٔ مسلمان از شام و بین‌النهرین به ویژه به حومهٔ دربند کوچانده شوند (همان، I/157). محتمل است که نوشتهٔ مسعودی (۱/۲۲۷) مربوط به این گروه از کوچندگان عرب بوده باشد.

مرز اسلام در شمال قفقاز در امتداد دره‌های رود تِرِک قرار داشت. در جنوب این مرز، اسلام به سرعت گسترش یافت و در مدتی کوتاه آیین اصلی، و بعدها تنها آیین ساکنان منطقه شد و سرزمینهای شمال و شرق قفقاز یکی از درخشان‌ترین مراکز دارالاسلام به شمار آمد (بنیگسن، ۹۹). در قفقاز بجز ارمنستان و گرجستان که مسیحیت در آنجاها دوام داشت، از اواخر سدهٔ ۲ق/۸م آلبانیای قفقاز به ۳ ایالت اران، مغان و شروان منقسم شد که امیران آنها از سوی خلیفه تعیین می‌شدند. گرد آوردن مالیات بر عهدهٔ عاملان خلیفه و امور شرعی بر عهدهٔ قاضیان بود. ابتدا در شهرهای دربند، برذعه، بیلقان و نخجوان پادگانهای عرب وجود داشت که دستگاه خلافت از آن بهره می‌جست. بعدها امیران محلی جای عاملان بغداد را گرفتند. اینان موظف به گرد آوردن مالیات و ارسال آن به مقر خلافت بودند و به هنگام ضرورت سپاهیانی را در اختیار خلفا قرار می‌دادند (« تاریخ آذربایجان»، I/109, 110).

در اوایل سدهٔ ۴ق/۱۰م اران در دست یوسف بن ابی الساج بود که سرانجام، سالار مرزبان بن محمد بر آن فرمان راند. پس از مرگ او و به سبب جنگهای خانگی، شدادیان حدود ۱۰۰ سال در اران فرمانروا بودند و پس از آن نوبت به سلجوقیان رسید (کسروی، ۲۶۸؛ نیز نک: ابن حوقل، ۲/۳۳۱). مردم اران‌در عهد مغولان، تیموریان، شروانشاهان، قراقویونلوها و آق‌قویونلوها بیشتر سنی مذهب بودند. از عهد شاه اسماعیل صفوی مذهب شیعه در آن سرزمین رو به گسترش نهاد (آکینر، 106) و از اوایل سدهٔ ۱۰ق/۱۶م به تأسی از ایران مذهب رسمی شد (بینگسن، ۱۷).

پس از تسلط امپراتوری روسیه بر مناطق مسلمان نشین آسیای مرکزی، کرانهٔ ولگا، قفقاز و شمال دریای سیاه، مسألهٔ اتحاد مسلمانان آن سرزمینها برای مقابله با سلطهٔ روسیه ضرورتی اجتماعی به شمار آمد. در ۱۹۰۵م در کنگرهٔ سوم مسلمانهای روسیه برای ایجاد یگانگی در جهان اسلام، مذهب شیعهٔ اثنا عشری در کنار ۴ مذهب سنی حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی به رسمیت شناخته شد (همو، ۱۱۹). در اتحاد شوروی سابق مذهب شیعه بالغ بر ۴ میلیون پیرو داشت که ۷۰٪ آنها در جمهوری آذربایجان، و باقی به صورت گروههای پراکنده در آسیای مرکزی سکنیٰ داشته‌اند. شیعیان این سرزمینها از مراکز دینی نجف، قم، مشهد و کربلا پیروی می‌کنند (همو، ۱۸۴).

با ضعف خلافت عباسی در کشورهای مصر، ایران، تونس، مراکش، الجزیره و سرزمینهای آسیای مرکزی و قفقاز دولتهایی مستقل پدید آمدند. در شرق قفقاز، به ویژه شروان و دربند دولتهایی تأسیس یافتند که گاه منشأ عربی داشتند. از این رو، سلطهٔ اعراب در زندگی مردم داغستان که پیش از آن بیشتر بت پرست بودند، اثری فراوان برجای نهاد (« تاریخ داغستان»، I/155). گسترش اسلام موجب بر افتادن عقاید ساده لوحانهٔ مردم شد. شعار برابری همهٔ مسلمانان در پیشگاه خداوند، بیانگر آرزوهای مردم در راه تحقق برابری اجتماعی گردید. اهالی دربند و سمندر نخستین گروهی بودند که اسلام آوردند. بعدها دربند یکی از کانونهای اسلام در قفقاز شد. در روزگار هارون الرشید (۱۷۰ـ۱۹۳ق/ ۷۸۶ـ ۸۰۹م) یزید بن مزید در ۱۸۳ق/۷۹۹م پس از ۱۰ سال بار دیگر ولایت ارمنستان یافت. آذربایجان و شروان و باب الابواب نیز ضمیمهٔ حکومت وی شد (مینورسکی، ۴۴). یزید بن مزید سپاه خزران را که به قفقاز هجوم آورده بودند، درهم شکست و با تلاش فراوان دژ دربند را تصرف کرد (« تاریخ داغستان»، I/154) و تا هنگام مرگ (۱۸۵ق/ ۸۰۱م) والی آن سرزمین بود (مینورسکی، ۴۵). خالد فرزند یزید در ۲۰۵ق/۸۲۰م از سوی مأمون والی آذربایجان و ارمنستان و اران شد و تا حدود سال ۲۲۰ق/۸۳۵م در این مقام بود.

در ۲۳۷ق/۸۵۱م متوکل باب الابواب و توابع آن را به عنوان اقطاع به محمد بن خالد بخشید (همو، ۴۵ـ۴۷). محمد بن خالد در ۲۴۵ق/ ۸۵۹م شهر گنجه را در ولایت اران بنا نهاد. برادرش هیثم حاکم شروان بود. وی در ۲۴۷ق/۸۶۱م پس از مرگ متوکل عباسی و بروز هرج و مرج در شروان به استقلال عمل کرد و با کفار سرزمین سریر (ارض السریر) به غزا پرداخت و شروانشاه خوانده شد (همو، ۴۸ـ۴۹). پس از مرگ او محمد بن هیثم جهاد بسیار کرد (همانجا). در این روزگار

سرنوشت شروان و دربند به هم آمیخت و درآمد نفت و نمک باکو صرف استحکامات دربند شد («تاریخ داغستان»، I/161). در ۲۵۵ق/ ۸۶۹م هاشم بن سراقه امیر باب شد و حکومتی مستقل تأسیس نمود. وی و اخلافش تا حدود سال ۴۷۰ق/۱۰۷۷م، ۲۱۵ سال بر شروان و باب حکومت کردند که در تاریخ با نام بنی‌هاشم شهرت دارند (مینورسکی، ۷۱ ، ۷۲). پس از ۳۰۰ق/۹۱۳م شخصی به نام ابومسلم از شام به داغستان آمد و مساجدی برپا نمود. در دیگر نواحی جنوب داغستان نیز اسلام گسترده شد و در شهرها و قصبه‌های این سرزمین مساجدی برپا گردید.

در اواسط سدۀ ۴ق/۱۰م در مناطق جیدان و طباسران (طبرسران) حکام محلی مسلمان بودند؛ تا اینکه لزگیان و طباسراییها نیز اسلام آوردند. اسلام آوردن کوه‌نشینان داغستان در آثار بسیاری که از سدۀ ۱ تا ۴ق/۷ تا ۱۰م برجای مانده، منعکس است («تاریخ داغستان»، I/159). از سدۀ ۴ق/۱۰م اسلام در داغستان با سرعت رو به گسترش نهاد و دربند یکی از مراکز فعال اشاعه و ترویج اسلام در نواحی همجوار شد. از این زمان یکی از دروازه‌های دربند «باب الجهاد» نام گرفت. بسیاری از مردم داغستان در راه ترویج اسلام به شهادت رسیدند. گورستان دربند که با نام شهیدان مرتبط است، از سوی ترکان «قریخلار» (مقتولان) نام گرفت. در این ناحیه اسلام همواره رو به گسترش بود. در سدۀ ۷ق/۱۳م شهر دارای دروازۀ آهنین و برجهای متعددی بود که کنار آنها مساجدی قرار داشت و طلاب در این مساجد به تحصیل علوم دینی می‌پرداختند (همان، I/196). حمدالله مستوفی هنگام بحث از مردم این نواحی نوشته است که اهالی بر مذهب امام شافعی هستند و «زبانشان پهلوی به جیلانی بازبسته است» (ص ۹۳). عناصر ترک از جمله قپچاقها و غزان سلجوقی نیز در گسترش اسلام در مناطق داغستان و سرزمینهای همجوار نقش داشتند، زیرا تا اواسط سدۀ ۶ق/۱۲م فرمانروایان دربند تابع سلاطین سلجوقی بودند. تا این قرن مردم زره گران داغستان هنوز مسلمان نشده بودند؛ اما دیری نپایید که حکام دربند همراه با ترکان به زره گران حمله بردند و مردم این سرزمین را به قبول اسلام فراخواندند.

در سده‌های ۷- ۹ق/۱۳- ۱۵م موقعیت اسلام در جنوب داغستان به صورتی مشهود استحکام پذیرفت. کتیبه‌ها و آثار موجود از وسعت اسلام در جنوب داغستان خبر داده‌اند («تاریخ داغستان»، همانجا)، ولی از نوشتۀ ابن اثیر دربارۀ هجوم تاتارها به دربند قفقاز و کشتار مردم لکز در ۶۱۷ق/۱۲۲۰م چنین برمی‌آید که هنوز کسانی از اهالی مسلمان نشده بودند (۳۸۵/۱۲). از نیمۀ دوم سدۀ ۷ق/۱۳م، مغولان که در آغاز گرایشی نسبت به اسلام نداشتند، تغییر روش دادند و در طریق اسلام گام نهادند. آنان در کار جنگ با دولت ایلخانان که دشمن مغولان بودند، برای جلب مسلمانان، از دین اسلام بهره جستند و نمایندگان برخی از اقوام تابع مغولان، از جمله ازبکها نقش طرفداران و مدافعان اسلام را برعهده گرفتند. در چنین موقعیتی روحانیان مسلمان داغستان از حمایت دولت اردوی زرین برخوردار گردید و اسلام در سدۀ ۸ق/۱۴م دین برتر در داغستان شد («تاریخ داغستان»، I/197, 198). داغستان یکی از متنوع‌ترین آمیزه‌های قومی جهان را داراست. با این وصف جز گروه کوچکی از یهودان که به یهودان کوهستان (به ترکی: داغ جهودلری) شهرت دارند و نیز گروههایی از اوکرائینیها، روسها و دیگر اقوام مسیحی غیر بومی، باقی مردم آن سرزمین مسلمان و بیشتر شافعی مذهبند. در ضمن گروههای پراکنده‌ای از شیعیان به ویژه در میان لزگیها وجود دارند (نک: آکینر، 131-125).

آوارها از جملۀ اقوام قدیمی هستند که اکنون در محدودۀ جمهوری داغستان سکنیٰ دارند. در سده‌های ۵ -۷ق/۱۱-۱۳م در داغستان و سرزمین آوارها اسلام و مسیحیت با یکدیگر برخورد داشتند. اسلام از جنوب (منطقۀ اران و شروان)، و مسیحیت از غرب (گرجستان) به درون این سرزمین نفوذ کرده بودند. برخورد این دو دین در میان آوارها شدیدتر بود. یکی از نخستین آثار کتبی اسلامی در سرزمین آوارها مربوط به سدۀ ۸ق/۱۴م و همزمان با لشکرکشی تیمور به اوسکوجان است. گفته می‌شود که آغاز گسترش اسلام در میان آوارها مربوط به سدۀ ۷ق/۱۳م بوده است و شخصی به نام عبدالمسلم از قراقیتاقها تا چیریورت اهالی را مسلمان کرد و سپس با سوراکات فرمانروای آوارها به جنگ پرداخت و او را کشت. عبدالمسلم از ۶۶۳ق/۱۲۶۵م امام داغستان شد. در ۸۸۰ق/۱۴۷۵م که مصادف با لشکرکشی تیمور بود، آوارهای ناحیۀ گیداتل اسلام آوردند («تاریخ داغستان»، -I/198 199).

در همسایگی داغستان و منطقۀ آوارها، اقوام چچن و اینگوش، اوسِت (آس، ایرون)، قبارطه ـ بلغار (کاباردین ـ بالکار)، چرکس، قراچایی و ادیغه (آدیگه) در شمال قفقاز سکنیٰ دارند. چچنها تا نیمۀ دوم سدۀ ۱۰ق/۱۶م تابع معتقدات دینی کهن خویش بودند. نمونه‌هایی از مسیحیت نیز در سرزمین چچن دیده شده است. به نظر می‌رسد که مسیحیت در سدۀ ۲ق/۸م از طریق گرجستان بدان سرزمین راه یافته باشد، زیرا هنوز در نواحی کوهستانی به ویژه درۀ آرگون بقایایی از کلیساهای سنگی با نشانۀ صلیب وجود دارد که در ۱۳۰۳ق/۱۸۸۶م کشف شده‌اند. در سدۀ ۱۰ق/۱۶م اسلام از داغستان به سرزمین چچن راه یافت. روحانیان آوار و کومیک برای تبلیغ اسلام به روستاهای چچن می‌رفتند. بعدها از میان مردم چچن روحانیانی پدید آمدند. طلاب مسلمان در روستاهای کوموخ، آکوشی و آندره آئول به تحصیل علوم دینی می‌پرداختند. در جلگه‌ها گسترش اسلام سریع‌تر از مناطق کوهستانی بود («مردم قفقاز[1]»، I/370).

از اوایل سدۀ ۱۳ق/ اواخر سدۀ ۱۸م با ظهور طریقتهای عرفانی، مبارزه با کفر به منظور دفع تجاوز روسیۀ تزاری با عنوان جهاد آغاز شد (بنیگسن، ۱۱۳-۱۱۴). رهبری این مبارزه‌ها را در درجۀ نخست شیوخ

1. *Narodi Kavkaza.*

نقشبندیه و تا اندازه‌ای قادریه بر عهده داشتند. نخستین شیخ صوفی که بر ضد روسها اعلام جهاد کرد، امام منصور اوشورما از ائمهٔ طریقت نقشبندیهٔ چچن بود. این نهضت تا مناطق شمال داغستان و منطقهٔ کوبان گسترش یافت، ولی در قبارطه (کاباردین) با شکست مواجه شد. امام منصور در ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م توسط مأموران روسی دستگیر شد و در ۱۲۰۷ق/۱۷۹۳م در زندان درگذشت (همانجا؛ مک لین، ۳۴-۳۵).

در فاصلهٔ سالهای ۱۲۳۵-۱۲۴۶ق/۱۸۲۰-۱۸۳۰م، به ویژه با آمدن صوفیانی از آسیای صغیر به منطقهٔ شروان نیز جنبشهایی صورت گرفت. شیخ محمد افندی یراقلری دومین مرشد نقشبندیه بود که در جنوب داغستان به روسها اعلان جهاد داد. وی مرشد غازی محمد و شیخ شامل اولین و سومین امام نقشبندیهٔ داغستان بود که نهضت آنان در تاریخ روسیه به نهضت مریدیسم (مریدیه) معروف است (بیات، ۱۲؛ بنیگسن، ۱۱۵). این جنبش در منطقهٔ داغستان و چچن ۳۵ سال از ۱۲۳۹ تا ۱۲۷۵ق/۱۸۲۴ تا ۱۸۵۹م ادامه یافت و سرانجام، با شکست و اسارت شیخ شامل و مرگ اندوهبار او پایان پذیرفت (همانجا؛ مک لین، ۱۱۷-۱۲۰).

با توسعه طلبیهای امپراتوری روسیه در مناطق مسلمان نشین به ویژه قفقاز دگرگونیهای عمیقی روی داد. سرزمینهای اسلامی دارالاسلام نامیده می‌شدند و قوانین اسلامی در آن نواحی جاری بود. اهالی غیرمسلمان نیز تحت نظارت مسلمانها بودند، ولی آن بخش از مناطق مسلمان نشین که به دست روسها مسخر گشته، و مردم آن به پذیرش نظام حقوقی غیر اسلامی ناگزیر شده بودند، دارالحرب نام گرفتند و در چنین شرایطی مسلمانان موظف به ترک آن دیار می‌شدند (بنیگسن، ۱۵۲).

پس از شکست نهضت شیخ شامل، صوفیان نقشبندی سازمانی مخفی در چچن و داغستان پدید آوردند و طریقت قادریه نیز در شمال قفقاز نضج گرفت. جهان بینی قادریه بیشتر جنبهٔ عرفانی داشت، ولی پس از زمانی کوتاه جنبه‌های عرفانی و عزلت گزینی آن به کناری نهاده شد و قادریان به مبارزهٔ مسلحانه روی آوردند و در کنار نقشبندیه در شورشهای ضدروسی داغستان و چچن در ۱۲۹۵-۱۲۹۶ق/ ۱۸۷۷-۱۸۷۸م نقش فعالی ایفا نمودند (همو، ۱۱۵ ، ۱۱۶). پس از انقلاب روسیه و گسترش جنگهای داخلی در قفقاز، از شورش داغستان - چچن در سالهای ۱۹۲۰-۱۹۲۳م باید یاد کرد (همو، ۱۱۱). مریدان نقشبندی به رهبری دو مرشد به نامهای امام نجم‌الدین گتزو[1] و شیخ اوزون حاجی، بالغ بر ۵ سال ابتدا با ارتش گارد سفید و سپس ارتش سرخ جنگیدند. شورش، سراسر داغستان و چچن را فراگرفت. سرانجام، با ورود سپاه یازدهم ارتش سرخ و پیکارهای خونین، امام نجم‌الدین در ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م دستگیر و اعدام شد. در ۱۳۴۷ق/۱۹۲۸م در سراسر بخشهای مسلمان نشین شمال قفقاز بار دیگر جنبشهایی روی داد که از سوی دولت شوروی سرکوب گردید. در سالهای ۱۹۳۴ و ۱۹۴۱-۱۹۴۲م آتش قیام شعله‌ور شد. گرچه این قیامها جنبهٔ ملی داشت، ولی گروههای انبوهی از چریکهای پیرو طریقت قادریه در آنها شرکت کرده بودند (همانجا).

منبع اصلی حقوقی مردم داغستان و چچن «عادت» نامیده می‌شد که آمیزه‌ای از سنتهای قومی و شریعت اسلامی بود. نظام اداری - مذهبی داغستان و چچن «امامت» نامیده می‌شد. امامت به چند «نیابت» منقسم می‌گشت که شمار آن گاه به ۵۲ می‌رسید. هر نیابت برای خود دارای سازمانی روحانی و نظامی بود که همگی تابع امام بودند. نایبان حق داشتند جز اعدام، انواع تعزیرات و حدود شرعی را اجرا کنند. نایبان، مفتیان را تعیین می‌کردند و مفتیان نیز قاضیانی را در تابعیت خود داشتند. قاضیان و مفتیان موظف به اجرای دستورهای امام بودند. هرگاه قاضی در احکام خود از حدود شرع خارج می‌شد، مفتی حق داشت، وی را برکنار کند. نایبان در قلمرو خود همهٔ امور زندگی و اجتماعی را رهبری می‌کردند. در محدودهٔ امامت محتسبانی وجود داشتند که مراقب و ناظر بر اعمال و افعال مردم بودند. برای ادارهٔ امور، دیوانخانه‌ای مرکب از ۳۲ عضو وجود داشت. برای حل مسائل مهم مجالسی از علما و دیگر رجال دولتی تشکیل می‌شد («تاریخ داغستان»، I/956, II/99, 100, 101). بدیهی است با الحاق این سرزمینها به روسیه مقررات مزبور دستخوش تحول شد و سرانجام، در دوران حاکمیت شوروی از میان رفت.

چچنها سنی، و پیرو مذهب حنفی هستند. در ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م شمار مسجدها در چچن ۳۱۰ بود. در دههٔ ۱۹۳۰م شمار مساجد و عبادتگاههای مسلمانان به ۲٬۶۷۵ ، و شمار مدارس مذهبی به ۱۴۰ باب رسید. در ۱۹۴۴م با تبعید چچنها و اینگوشها تمام مساجد و بناهای مذهبی آنان بسته شد، به گونه‌ای که در ۱۹۷۸م تنها دو باب مسجد گشوده بود (آکینر، 181). پس از فروپاشی اتحاد شوروی امکاناتی برای اجرای مراسم مذهبی فراهم آمده است.

اینگوشها که در کنار چچنها زندگی می‌کنند، همانند آنان مسلمان سنی و پیرو مذهب حنفی هستند. دین اسلام از طریق چچن به سرزمین اینگوش راه یافت و در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۳ق/۱۹م به صورت دین رسمی درآمد. طبق آثار به دست آمده، مردم اینگوش در سده‌های ۱۱ و ۱۲ق/ ۱۷ و ۱۸م پیرو آیین مسیح بودند که از طریق گرجستان به سرزمین آنان راه یافته بود («مردم قفقاز»، I/387).

اوستها (آسها) که خود را ایرون می‌نامند، مردم آریایی‌نژادی هستند که در همسایگی جمهوری چچن و اینگوش سکنیٰ دارند. محققان، این قوم را ایرانی و از آریاییان سکایی - سرمتی و آلانی می‌دانند که با مردم قفقاز درآمیخته‌اند. سرزمین اوستی یا اوستیا از دو قسمت اوستیای شمالی و جنوبی تشکیل شده است که بخش شمالی جزو جمهوری فدراتیو روسیه، و بخش جنوبی جزو گرجستان است (آکینر، 181-184). بیشتر مردم اوستیا مسیحی، و اقلیتی از آنان مسلمانند. اسلام از طریق

1. Gotzo

قبارطه (کاباردین) در سده‌های ۱۱ و ۱۲ق/۱۷ و ۱۸م در اوستیای شمالی گسترده شد («مردم قفقاز»، I/332). مسلمانان اوستی سنی مذهب و تابع مرکز روحانی شمال قفقاز و داغستان هستند که مقر آن مخاچ قلعه است (آکینر، 190).

سرزمین قبارطه ـ بلغار در غرب اوستیای شمالی واقع است. مردم قبارطه مسلمان و سنی مذهبند. اسلام و مذهب تسنن از طریق سلاطین عثمانی و خانهای تاتار کریمه (قرم ـ قریم) در سده‌های ۹ـ۱۱ق/۱۵ـ۱۷م به میان مردم قبارطه راه یافت («مردم قفقاز»، I/184). پیش از نفوذ اسلام، آیین مسیح از طریق رومیان و گرجیان به میان مردم قبارطه راه یافته بود. گرچه اکنون مردم این سرزمین مسلمانند، ولی هنوز آثاری از مسیحیت در میان این قوم باقی است (همان، I/185). در ۹۹۵ق/۱۵۸۷م خان کریمه تهاجم گسترده‌ای را بر قبارطه آغاز کرد و ویرانیهای بسیار به بار آورد (بنیگسن، ۳۵). با نفوذ دولت عثمانی و تاتارهای کریمه، رقابت میان اسلام و مسیحیت با پیروزی کامل اسلام پایان پذیرفت (همو، ۳۶)، به گونه‌ای که جز گروهی اندک، مردم قبارطه همه مسلمان شدند (آکینر، نیز «مردم قفقاز»، همانجاها).

قراچاییها و چرکسها که در غرب سرزمین قبارطه ـ بلغار سکنیٰ دارند، مسلمان سنی، پیرو مذهب حنفی، و تابع مرکز روحانی قفقاز شمالی و داغستان در مخاچ قلعه هستند (آکینر، 236-235, 208 ؛ BSE³, XXIX/81). اسلام در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م در میان این دو قوم گسترش یافت. معروف است که اسحاق افندی، از مردم قبارطه، در انتقال دین اسلام به مردم قراچایی نقش مهمی داشت. در روستاهای ایالت خودمختار قراچایی ـ چرکس شماری مسجد وجود دارد. هزینهٔ بنای مساجد و مدارس اسلامی از طریق زکات تأمین شده است («مردم قفقاز»، I/263).

چرکسها که آدیغه نیز نامیده شده‌اند، همانند بسیاری از اقوام ساکن شمال قفقاز در سده‌های میانه پیرو آیین مسیح بودند. وجود بقایایی از کلیساهای قدیم، نشانهٔ رواج مسیحیت در سرزمین آنها بوده است. اسلام از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م در آدیغه رایج شد، ولی مردم کوهستان، بعضی تا سدهٔ ۱۲ق/۱۸م به آیین کهن خود باقی بودند. از اواخر سدهٔ ۱۸ و نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۹م اسلام و مذهب تسنن از طریق ترکان عثمانی به درون قوم آدیغه راه یافت. پذیرش اسلام موجب نفوذ عناصری از زبان عربی در میان مردم این سرزمین گردید. در جریان جنگهای قفقاز، اسلام مظهر مبارزهٔ مردم این سرزمین با روسها بود (همان، I/213). آدیغه‌ها پیرو مذهب حنفی هستند (آکینر، 220).

آبازها از اقوام بومی شمال باختری قفقازند که نخست در کرانهٔ دریای سیاه می‌زیستند و سپس در فاصلهٔ سده‌های ۸ـ۱۰ق/۱۴ـ۱۶م به محل کنونی کوچ کردند (همو، 236). آبازها پس از کوچیدن به شمال قفقاز با نوغایها (نوگایها) که مسلمان و سنی مذهب بودند، مرتبط شدند. دین اسلام به تدریج به درون آبازها راه یافت. دربارهٔ رواج و گسترش اسلام در میان آبازها و تبدیل آن به دین اصلی این قوم اطلاع دقیقی در دست نیست. گمان می‌رود اسلام در سده‌های ۱۱ و ۱۲ق/۱۷ و ۱۸م به درون آبازها راه یافته باشد («مردم قفقاز»، I/237).

نوغایها از اقوام ساکن شمال قفقاز و پیرو دین اسلامند که از نیمهٔ دوم سدهٔ ۷ق/۱۳م آن را پذیرا شدند. از اوایل سدهٔ ۸ق/۱۴م اسلام به مقیاسی وسیع در سرزمین نوغایها گسترده شد (همان، 400-I/399). اینان از اخلاف قوم اردوی نوغای هستند که پس از ضعف اردوی زرین در اواخر سدهٔ ۸ق/۱۴م از آن جدا شدند. هنگامی که نوغایها به قفقاز کوچ کردند، به نوبهٔ خود سبب شدند تا آبازها اسلام بیاورند (آکینر، 161-160). روحانیان از میان آن دستهٔ از نوغایها که خواندن و نوشتن زبان و خط عربی را می‌دانستند، برگزیده می‌شدند. در سده‌های ۱۲ و ۱۳ق/۱۸ و ۱۹م خط و کتابت عربی در میان نوغایها متداول بود. کودکان ذکور را برای آموختن زبان عربی به ویژه فراگرفتن قرآن به مکتب‌خانه‌ها می‌فرستادند، ولی از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹م در سرزمین آنها مدارس روسی تأسیس گردید («مردم قفقاز»، I/400). نوغایها پیرو مذهب حنفی هستند (آکینر، 164).

لکها که قوم بومی قفقاز هستند، در دامنهٔ جنوبی کوههای شمال قفقاز سکنیٰ دارند. اینان مسلمان و سنی مذهبند. اسلام در عهد فتوحات مسلمین به سرزمین لکها راه یافت، ولی از سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م صورتی رسمی یافت («مردم قفقاز»، I/500). اینان همانند آوارها شافعی مذهبند.

لزگیها در جنوب شرقی داغستان زندگی می‌کنند. گروهی از این قوم سنی و گروهی شیعه مذهبند (آکینر، 143-142).

بجز آنچه یاد شد، اقوام دارگین (دارقین)، روتول، تساخور، آگول، کرد، ابخاز (ه م)، آجار (ه م)، تات، آیروم، آخوَخ، آندی، ارچین، بَگولَل، بِتلیخ، بودوخ، چَمَل، دیدوی، گودوبِرین، اینگیلوی، کاپوچین، قَراپاپاخ، قَراتای، خِمشیین، خینالوگ، خـونزَل، خوارشین، کریز، قُبه‌چی، لاز، ترکهای مِسخِتی، ایرانیهای قفقاز، شاهسون، طالش، تیندی، تروچین و میسکلانو نیز مسلمانند (نک‍: همو، جم‍).

اکنون در روسیه و کشورهای مستقل مشترک المنافع ۴ مرکز روحانی اسلامی وجود دارد که از آن جمله دو مرکز به منطقهٔ مورد بحث تعلق دارد: مرکز روحانی اسلامی شمال قفقاز و داغستان که مقر آن در مخاچ قلعه است و دیگر مرکز روحانی اسلامی منطقهٔ قفقاز که مقر آن در شهر باکوست. مرکز نخست سنی، و مرکز اخیر شیعی ـ سنی است. هر یک از مراکز نامبرده از لحاظ اداری و دینی مستقل و خودمختارند (بنیگسن، ۱۲۵ـ۱۲۶).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بنیگسن، الکساندر و مری براکس آپ، *مسلمانان شوروی، گذشته حال و آینده*، ترجمهٔ کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بیات، کاوه، مقدمه بر *شیخ شامل*... (نک‍: هم‍، مک لین)؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵م؛ طبری، *تاریخ*؛ کسروی، احمد، *شهریاران گمنام*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۵م؛ مک لین، فیتس روی، شیخ

شامل داغستانی، ترجمه و تلخیص کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مینورسکی، و.، تاریخ شروان و دربند، ترجمهٔ محسن خادم، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London/ NewYork, 1986; BSE[3]; *Istoriya Armyanskogo naroda*, ed. Nersesiyan, Erevan, 1980; *Istoriya Azerbaidzhana*, ed. I.A. Huseinov and A.S. Sumbatzade, Baku, 1958; *Istoriya Dagestana*, Moscow, 1967-1968; Kalankatuatsi, Movses, *Istoriya strany Aluank*, tr. Sh.V. Smbatyan, Erevan, 1984; *Narodi Kavkaza*, ed. M.O.Kosven et al., Moscow, 1960.

عنایت الله رضا

اسلام در منطقهٔ ولگا و شمال دریای سیاه: به عنوان مقدمه گفتنی است که از اواخر سدهٔ نخست و اوایل سدهٔ ۲ ق/اوایل سدهٔ ۸م جهان به صورت دو قطبی درآمد و در میان دو ابرقدرت اسلام و مسیحیت تقسیم شد. امپراتوری خزر در حکم نیروی سومی بود که دوستی و دشمنی آن برای هر کدام از دو طرف به یک اندازه واجد اهمیت می‌نمود؛ لیکن این نیرو نمی‌توانست در صورت قبول اسلام و یا مسیحیت استقلال خود را حفظ کند، زیرا قبول هر یک از این دو دین مستلزم پذیرش سلطهٔ خلیفهٔ بغداد و یا امپراتور بیزانس می‌بود. کیش بت پرستی بدوی خزران نیز در مقایسه با ادیان توحیدی، وحشیانه و فرسوده تلقی می‌شد و خزران را از نفوذ معنوی محروم می‌ساخت. در این اوضاع و احوال منطقی آن بود که دین ثالثی را که در قبال هیچ یک از آن دو نیروی بزرگ تعهدی نداشته باشد، بپذیرند و در عین حال مورد احترام هر دو نیرو باشند. آیین یهود از چنین وضعی برخوردار بود و خزران دین یهود را برگزیدند (آرتامونوف، 264؛ کستلر، ۷۰، ۷۱).

البته پذیرش دین یهود امری ناگهانی نبود. خزران دست کم از یک قرن پیش با یهودان و مراسم مذهبی آنان آشنایی داشتند. گروهی از یهودان بر اثر تعقیب و شکنجهٔ بیزانس، و شمار اندکی از آنان پس از فتح آسیای صغیر از سوی عربها، به قلمرو خزران روی آورده بودند (همو، ۷۲). در ضمن بازرگانان، پیشه‌وران و گروه کثیری از خزران، اسلام آورده بودند. بدین روال در سرزمین خزر، به ویژه در شهر اتل مردم بسیاری از مسلمان، مسیحی و یهودی و نیز بت پرست می‌زیستند. پذیرفته شدن دین یهود از سوی فرمانروای خزران موجب انتشار آن در میان خزران شد (مسعودی، ۲۱۲/۱؛ کستلر، همانجا). محققان، زندگی یهودان در قفقاز، به ویژه در سرزمین داغستان را مدتها پیش از فتوحات مسلمین دانسته‌اند (آرتامونوف، 265، حاشیهٔ 5). اجداد و اسلاف این گروه که از طبقهٔ محروم جامعه بودند، به گناه حمایت از جنبش مزدکیان به همراه گروهی از اینان در نیمهٔ نخست سدهٔ ۶ م و در دوران پی‌گرد مزدکیان در عهد ساسانی به داغستان گریختند. از این رهگذر می‌توان تا اندازه‌ای به آشنایی و گرایش خزران نسبت به آیین یهود پی برد (همانجا، حاشیهٔ 6).

مسعودی گسترش آیین یهود در سرزمین خزر را مربوط به زمان هارون الرشید دانسته است (همانجا)، ولی آرتامونوف بر آن است که رواج دین یهود در این سرزمین دیرتر از ۶۲۱م نبوده است (ص 266). مسعودی می‌نویسد: در اتل اکثریت با مسلمانان است و سپاه شاه از ایشان است و از شروطی که مسلمانان با شاه خزر دارند، آشکار بودن برگذاری مراسم دینی، وجود مساجد و گفتن اذان است (۲۱۳/۱). اصطخری (ص ۲۲۰-۲۲۱) و ابن رسته (ص ۱۳۹) هر دو نوشته‌اند که شاه خزر، خاصان، امرا و بزرگان آن سرزمین همگی آیین یهود دارند. بنا به نوشتهٔ اصطخری بیشترین مسلمانان و بازرگانان در نیمهٔ شرقی اتل می‌زیند و در شهر سمندر نیز گروهی مسلمانند و مسجدها دارند (ص۲۲۲). ابن رسته نیز از وجود دو شهر در منطقهٔ خزر یاد کرده است که مسلمانان آن دارای مساجد و ائمهٔ جماعت و مؤذنانند (ص ۱۰۴).

ابوعبید بکری نیز به پذیرش آیین یهود از سوی پادشاه خزران در روزگار هارون‌الرشید اشاره کرده است. وی می‌نویسد: بیشتر سپاهیان خزر مسلمانند و در آنجا مسجد بزرگی دارند (۲۶۳/۱). از ۷ تن قاضی تختگاه خزران دو تن ویژهٔ مسلمانان، دو تن برای خزران که به حکم *تورات* داوری کنند، دو تن برای نصرانیان مقیم آنجا، و سرانجام، یکی برای صقالبه (اسلاوها) و روس و سایر طوایف بت پرست بوده است (مسعودی، ۲۱۴/۱). مسعودی پیرامون داوری قاضیان اشاره‌ای دارد که حاکی از اهمیت شریعت اسلام و احترام بدان در میان افراد غیر مسلمان است. وی می‌نویسد: چون قضایای مهم رخ دهد و قاضیان در آن فرومانند، نزد قاضی مسلمان روند و حکم از وی خواهند و از مقررات شریعت اسلام اطاعت کنند (همانجا). اسلام که از اواسط سدهٔ ۷م به قلمرو خزران راه یافته بود، چنان نیرو گرفت که بیشتر اهالی به اسلام روی آوردند، اما این وضع دیری نپایید. در ۳۵۴ق/۹۶۵م دولت کیف روس امپراتوری خزر را درهم شکست و در ۴۲۱ق/۱۰۳۰م این امپراتوری برای همیشه از میان رفت (بنیگسن، ۱۰۲).

در همسایگی خزر، دولت دیگری به نام بلغار (بلغر) در اوایل سدهٔ ۱۰م (به احتمال اواخر سدهٔ ۳ و اوایل سدهٔ ۴ق) بنیان یافت. قبایل کوچندهٔ بلغار پیش از سدهٔ ۱۰م به یکجانشینی روی آوردند و تابع خاقانات خزر شدند. خان بلغار در ۳۱۰ق/۹۲۲م به اتحاد قبایل قلمرو خود پرداخت (BSE[3], III/500). وی برای مبارزه با خزران از مقتدر خلیفهٔ عباسی یاری طلبید تا به مردم او شرایع اسلامی را بیاموزد و در سرزمین او مسجد بنا کند (ابن فضلان، ۶۷-۶۸؛ نیز نک: ه د، ۴۰۰/۴-۴۰۱). مقتدر هیأتی را به سرپرستی ابن‌فضلان روانهٔ سرزمین بلغار کرد.

چنین به نظر می‌رسد که اتحاد قبایل بلغار پس از پذیرش اسلام صورت گرفته، و چه بسا اسلام عامل اتحاد آنان بوده است، زیرا بلغارها با پذیرش اسلام به حمایت خلافت بغداد مستظهر گردیدند (نک: همان، ۳۹۹/۴-۴۰۶). انصاری دمشقی می‌نویسد: مردم بلغار مسلمانانی هستند که به دست مقتدر اسلام آوردند (ص ۲۶۳-۲۶۴). ابن رسته می‌نویسد: بلغارها در سرزمینی میان خزر و سرزمین صقالبه (اسلاوها) سکنیٰ دارند و لباس آنان شبیه لباس مسلمانان و گورهایشان همانند گور مسلمانان است (ص ۱۴۱). پس از شکست خزران در ۳۵۴ق/۹۶۵م، بلغارها از تابعیت خزران رهایی یافتند. گروهی از بلغارها از ۶۳۸ق/۱۲۴۱م به اردوی زرین پیوستند. اینان تا عصر تیمور در منطقهٔ خود باقی بودند و به گمان محققان در اواخر سدهٔ ۸ق/ اواسط دههٔ پایانی سدهٔ ۱۴م

از سوی تیمور درهم شکسته، و منقرض شدند. در دهۀ چهارم سدۀ ۹ق/۱۵م روسها اراضی بلغارهای مسلمان را اشغال کردند (BSE[3] ، همانجا).

اسلام در شمال دریای سیاه: اسلام با تأخیر به کرانۀ شمالی دریای سیاه رسید. مردم این نواحی در آغاز با مسلمانان ایرانی و عرب آشنایی نداشتند. آنها از طریق ترکان با اسلام آشنا شدند. در سدۀ ۵ق/۱۱م دشتهای شمال دریای سیاه به اختیار کوچندگان ترک به ویژه قپچاقها درآمد، ولی آنها مناطق ساحلی را در دست نداشتند (بارتولد، VI/660).

گسترش اسلام در سواحل شمالی دریای سیاه و شبه جزیرۀ کریمه در نیمۀ نخست سدۀ ۷ق/۱۳م با هجوم ترکان سلجوقی آغاز شد. علاءالدین کیقباد سلطان سلجوقی (۶۱۶-۶۳۳ق/۱۲۱۹-۱۲۳۶م) ابتدا به شهر سُغداق (صوداق) حمله برد. این شهر در جنوب شبه جزیرۀ کریمه و ساحل دریای سیاه واقع است (BSE[3], XXV/33). ابوالفدا از قول ابن سعید می‌نویسد که مردم صوداق از امم وادیان گوناگون، و بیشتر مسیحی هستند (ص۲۱۴-۲۱۵؛ نیز نک: قلقشندی، ۴/۴۶۰).

حسام الدین امیر چوپان پس از فتح صوداق، *قرآن کریم* را در طبق زرین بر سر نهاد و مؤذن برفراز موضعی بلند برآمد و بانگ نماز آغاز کرد. فاتحان ترک ناقوس مسیحیان را در هم شکستند و ظرف دو هفته جامعی بزرگ برپا ساختند و قاضی و خطیب برآن گماردند (ابن بی‌بی، ۳۳۳). نفوذ اسلام در سواحل شمالی دریای سیاه را می‌توان از دو جهت شرق (نواحی ولگا و آسیای مرکزی) و جنوب از راه دریای مدیترانه توسط مصریان و سلجوقیان دانست. رواج قطعی اسلام در سواحل شمالی دریای سیاه از عهد مغولان و یا گسترش در میان اردوی زرین تحقق پذیرفت (بارتولد، VI/662-663).

طی سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م در مناطق شمال دریای سیاه میان مسلمانان و مسیحیان رقابت شدیدی حکمفرما شد. امپراتوری اردوی زرین (نک: ه د، آلتین اردو) از همان آغاز تحت تأثیر فرهنگ اسلامی قرار داشت. در سدۀ ۸ق/۱۴م اسلام به عنوان دین رسمی از سوی سلطان محمد، مشهور به ازبک خان پذیرفته، و اعلام شد (بارتولد، همانجا؛ «فرهنگ...[1]»، 1379). از ۶۸۶ق/۱۲۸۷م فرهنگ اسلامی از طریق مصر نیز به سواحل شمالی دریای سیاه راه یافت. گمان می‌رود که مسلمانان مصری از راه دریا با کریمه و سواحل شمالی دریای سیاه مرتبط شده باشند.

مصریان در ۶۸۶ق/۱۲۸۷م معماری را با دو هزار دینار سکۀ طلا برای احداث مسجدی به شهر قرم (صلغات) فرستادند که یکی از شهرهای شبه جزیرۀ قرم (کریمه) بود (بارتولد، VI/663، III/468). بقایای مسجدی که مصریان ساخته بودند، هنوز در آنجا موجود است و سبک معماری آن از شیوۀ معماری مسجدی که ازبکها ساخته بودند، متمایز است (همانجا). در ۷۱۳ق/۱۳۱۳م ازبک خان، از خانهای اردوی زرین، مسجد دیگری در آن شهر بنا کرد. در دوران حاکمیت منگلی گرای، خانِ کریمه (سدۀ ۹ق/۱۵م) که از اعقاب جوجی بود، شهر ویران گردید. با آغاز حاکمیت ترکان عثمانی در ۸۸۰ق/۱۴۷۵م نام شهر قدیمی قرم بر سراسر شبه‌جزیره نهاده شد. از این تاریخ کریمه به تقریب رنگ اسلامی به خود گرفت (همو، III/468).

در ۱۱۹۷ق/۱۷۸۳م در عهد سلطنت کاترین بزرگ، سپاهیان روسیه کریمه را تسخیر و ضمیمۀ خاک روسیه کردند (بازورث، ۲۴۰). پس از الحاق کریمه به روسیه، به مسلمانان کریمه آزادی انجام دادن فرایض مذهبی داده شد. کریمه دارای مفتی مستقل خاص خود شد. مفتی کریمه وابسته به مفتی تاتارهای اطراف ولگا بود. از ۱۱۹۸ تا ۱۲۰۶ق/ ۱۷۸۴ تا ۱۷۹۲م استان کریمه، استان تاوری نام گرفت و مرکز آن در ۱۲۱۷ق/ ۱۸۰۲م شهر آق مسجد شد. این شهر که پیش از آن در ۱۱۴۹ق/۱۷۳۶م از سوی روسها دستخوش حریق گردیده بود، همان است که بعدها سیمفروپل نام گرفت (بارتولد، همانجا). رهبری مسلمانان منطقۀ کریمه و شمال دریای سیاه حتیٰ پس از الحاق به روسیه اقتدار خود را از دست نداد. شیخ الاسلام عثمانی همچنان در رأس سلسله مراتب دینی این منطقه قرار داشت، به گونه‌ای که تا مدتی دراز به نام سلاطین عثمانی در مساجد خطبه می‌خواندند.

با این وصف، از نخستین سالهای حاکمیت روسها، بهترین اراضی این نواحی به سود اشراف روس مصادره شد و بجز زمینهای خشک و بی‌بار جای دیگری برای بومیان مسلمان (تاتارها) نماند. از این رو دوران هجرت آغاز گردید و در فاصلۀ سالهای ۱۱۹۷ تا ۱۳۳۱ق/۱۷۸۳ تا ۱۹۱۳م بیش از یک میلیون مسلمان دیار خود را ترک گفتند و به آسیای صغیر رفتند (بنیگسن، ۴۱). ۱۰۰ سال پس از سلطۀ روسها جمعیت تاتارهای کریمه به میزان قابل ملاحظه‌ای کاستی پذیرفت و به ۲۰۰ هزار تن رسید (آکینر، 88). در ۱۹۴۴م در پی خروج ارتش آلمان از اتحاد شوروی، ۱۹۴'۱۱۱ تن از تاتارها از جمله زنان، کودکان و سالمندان به اتهام واهیِ خیانت و همکاری با آلمانها نفی بلد شدند. ۴۶٪ از این عده در جریان تبعید به سیبری، اورال، قزاقستان و آسیای مرکزی جان خود را از دست دادند (همو، 89). در ۱۹۶۷م رسماً از آنان اعادۀ حیثیت شد، ولی بسیاری از کسانی که به سرزمین خود بازگشته بودند، جایی برای سکنیٰ نداشتند. از ۱۹۴۶م مهاجران روسی و اوکرائینی جای تاتارهای مسلمان را گرفتند. مساجد تخریب شد و نام اماکن تغییر یافت. شمار کنونی تاتارهای کریمه را ۵۰۰ هزار نفر برآورد کرده‌اند که بیشتر در تاشکند و سمرقند زندگی می‌کنند (همانجا). تاتارهای کریمه مسلمان و پیرو مذهب حنفی هستند. آنان که به سرزمین خود بازگشته‌اند، پیرو مرکز روحانی اوفا، و دیگران تابع مرکز روحانی آسیای مرکزی و قزاقستان در تاشکند هستند (همو، 93).

اسلام در شمال دریای آزف و منطقۀ وسطای ولگا: این منطقه بخشی از سرزمین وسیع و متصرفات اردوی زرین بود که اکنون شامل

---

1. *Sovetskiĭ...*

اراضی قزاقهای حوالی رود دن، تاتارها، باشقیرها، چوواشها، اودمورتها و دیگر اقوام است. مردم برخی از نواحی این منطقه چون بلغارها از سدهٔ ۴ق/۱۰م مسلمان بودند (نک: ه د، ابن فضلان) و برخی دیگر بعدها مسلمان شدند. کوچ اقوام و جنگهای پی در پی سبب شد که گاه قومی جانشین قومی دیگر گردد. این وضع تحولاتی نیز در معتقدات دینی و ویژگیهای قومی ساکنان منطقه پدید آورد. به عنوان نمونه از بندر ازاق در کنار مصب رود دن که در زبان روسی آزف نامیده شده است، می‌توان یاد کرد. شهر ازاق در سدهٔ ۸ق/۱۴م نخست مرکز فعالیت جنواییها و سپس ونیزیان بود (بارتولد، III/313). سپس در عهد ترکان منطقهٔ مسلمان نشین شد (ابن بطوطه، ۳۶۸/۲-۳۷۱). در ۷۹۷ق/۱۳۹۵م تیمور شهر را ویران کرد. از ۸۸۰ق/۱۴۷۵م دولت عثمانی بر ازاق مسلط شد. در ۱۰۴۷ق/۱۶۳۷م همهٔ مردم شهر مسلمان بودند. پس از آن نیز شهر چند بار دست به دست گشت و سرانجام روسها آن را تصرف کردند. با شکوفایی شهر رُستف، ازاق اهمیت خود را به عنوان شهری اسلامی از دست داد (بارتولد، همانجا).

سرزمینی که امروز تاتارستان نامیده می‌شود، تا سدهٔ ۳ق/۹م مسکن اقوام مجار بود. بعدها بلغارهای منطقهٔ وسطای ولگا، مجارها را به سوی رود دانوب راندند. در سده‌های ۴-۸ق/۱۰-۱۴م این سرزمین در تصرف بلغارها بود. دژ قازان (غازان) پایتخت جمهوری خودمختار تاتارستان در ۵۷۳ق/۱۱۷۷م توسط بلغارها ساخته شد (BSE3, XXV/ 288,289). با حملهٔ مغول گروه کثیری از اقوام ترکی زبان که به آنان نام تاتار داده بودند، به این سرزمین کوچ کردند (همان، XXV/289؛ بارتولد، V/560). جمهوری تاتارستان از شمال با جمهوریهای خودمختار ماری و اودمورت، از شرق با باشقیرستان و از غرب با جمهوری خودمختار چوواش هم مرز است. همهٔ این جمهوریها جزو جمهوری فدراتیو روسیه هستند (آکینر، 60).

گرایش نهایی تاتارها به اسلام در زمان سلطان محمد ازبک، خان اردوی زرین صورت گرفت (همو، 57). ابن بطوطه منطقهٔ زیر فرمان ازبک خان را اسلامی دانسته، و نوشته است که این پادشاه کشوری بزرگ و نیروی بسیار دارد و با دشمنان خدا همواره در حال جهاد است (۳۸۱/۲-۳۸۲). روسها سالیان دراز با مسلمانان این منطقه پیکار کردند و سرانجام در ۹۵۹ق/۱۵۵۲م قازان را به تصرف خود درآوردند و مردان را از دم تیغ گذراندند (بارتولد، III/441). با سقوط آستاراخان (حاجی طرخان) و قازان، تاتارها که حدود ۳۰۰ سال سلطه‌جو بودند، ناگهان تحت سلطهٔ روسها درآمدند (آکینر، همانجا).

روسها برای جلب مردم تاتار به تغییر کیش و پذیرفتن آیین مسیح تلاش بسیار کردند. مساجد را ویران، و اموال مردم را ضبط نمودند. گروه کثیری را نفی بلد کردند. با این وصف، توفیقی به دست نیاوردند (همانجا). تاتارها به خلاف انتظار روسها، اسلام را برای باشقیرهای اورال و طوایف جنگل نشین غرب سیبری به ارمغان بردند (بنیگسن، ۱۰۰).

مسلمانان برای حفاظت از دارالاسلام دست به جهاد زدند. نخستین شورش تاتارها یک سال پس از سقوط قازان در ۹۶۰ق/۱۵۵۳م به رهبری شخصی به نام سید حسین صورت گرفت که تا ۴ سال دوام داشت و سرانجام به دستگیری و اعدام وی منجر شد. از ۹۷۹ تا ۱۰۱۹ق/ ۱۵۷۱ تا ۱۶۱۰م چندین بار تاتارهای مسلمان به شورشهایی دست زدند که با بی‌رحمی سرکوب شد (بنیگسن، ۱۱۱). در بخش سفلای ولگا نیز شورشهایی روی داد که از آن جمله است در ۱۰۸۹ق/۱۶۷۸م و در ۱۱۱۷-۱۱۳۴ق/۱۷۰۵-۱۷۲۲م به رهبری کوچوک سلطان و نهضت ۱۱۴۸ق/۱۷۳۵م به‌رهبری کیلیت آبیز و سلطان‌آقای. در ۱۱۵۰ق/ ۱۷۳۷م طوایف باشقیر و قزاق نیز شورشهایی را آغاز کردند. شورش دیگری به رهبری سلطان بای بولات پس از دو سال جنگ در ۱۱۵۵ق/۱۷۴۲م سرکوب شد. چندی بعد باشقیرها به رهبری ملاباتیر پاشا در ۱۱۶۸ق/۱۷۵۵م سر به شورش برداشتند که با توفیق همراه نشد (همو، ۱۱۱، ۱۱۲).

تاتارهای ولگا به همراه باشقیرها و چوواشها اولین گروه مسلمانانی بودند که به انقیاد حکومت روسیه درآمدند. با این وصف، در حفظ معتقدات اسلامی خود پا بر جا ماندند. اکثریت قریب به اتفاق تاتارها پیرو مذهب حنفی هستند. از سدهٔ ۱۰ تا ۱۲ق/۱۶ تا ۱۸م شمار اندکی از آنان به مسیحیت تغییر آیین دادند، ولی در اواخر سدهٔ ۱۹ و اوایل سدهٔ ۲۰م بسیاری از ایشان بار دیگر به دین اسلام بازگشتند (آکینر، 67).

قوم چوواش در اوایل سدهٔ ۴ق/۱۰م شناخته بود. ابن فضلان در منطقهٔ ولگا ظاهراً با چوواشها برخورد کرده، و آنان را سواس (سواز) نامیده است (ص ۱۴۰). با در نظر گرفتن وضع منطقه، محتمل است که سوازها همان چوواشها باشند. سرزمینی که اکنون چوواشها در آن سکنی دارند، همانند اراضی همجوار تحت سلطهٔ بلغارهای منطقهٔ ولگا و کاما بود (BSE3, XXIX/240). گمان می‌رود چوواشها به تبعیت از بلغارها به اسلام روی آورده باشند (ابن فضلان، ۱۴۰-۱۴۱). در سدهٔ ۷ق/۱۳م اراضی مزبور به تصرف مغولان درآمد. بلغارها و ساکنان منطقه، پس از تأسیس اردوی زرین به تبعیت آن درآمدند. در سدهٔ ۹ق/۱۵م با انشعاب در اردوی زرین، چوواشها تابع خان نشین قازان شدند (BSE3، همانجا). در ۹۵۸ق/۱۵۵۱م چوواشها تابعیت روسیه را پذیرفتند و در ۹۵۹ق در جریان حملهٔ سپاهیان ایوان مخوف برای تصرف قازان، وی را یاری کردند (همانجا).

در سده‌های ۱۲ و ۱۳ق/۱۸ و ۱۹م گروهی از چوواشها به تبعیت از روسها آیین مسیح را پذیرفتند و به تابعیت کلیسای ارتدکس درآمدند، ولی گروهی دیگر از آنان همچنان مسلمان باقی ماندند. پس از بیانیهٔ ۱۷ آوریل ۱۹۰۵ که آزادی مذهب در روسیه اعلام شد، بار دیگر گروهی از مسیحیان چوواش به اسلام بازگشتند. مسلمانان چوواش اهل سنت هستند و از مرکز روحانی بخش اروپایی روسیه و سیبری که مقرّ آن در شهر اوفاست، پیروی می‌کنند (آکینر، 77).

اهالی جمهوری خودمختار باشقیرستان از اختلاط قبایل فنلاندی -

اویغوری و قبایل قپچاق، قزاق، بلغارهای منطقهٔ ولگا، قراختاییان و دیگران پدید آمده‌اند (BSE^3, III/67 ؛ آکینر، همانجا). در رسالهٔ ابن فضلان از باشقیرها با نام باشغرد یاد شده است که خدایان بسیاری را پرستش می‌کردند (ص۱۰۷ـ ۱۰۹). اصطخری آنان را بسجرت نامیده است (ص ۲۲۵). گمان می‌رود که باشقیرها مدتها پیش از تأسیس اردوی زرین به اسلام روی آورده باشند (آکینر، 78). در اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م باشقیرها به اردوی زرین پیوستند، ولی پس از سقوط اردوی زرین مدتی تابعیت خانات قازان، نوغای و سیبری را گردن نهادند (BSE^3، همانجا).

در اواسط سدهٔ ۱۰ق/۱۶م باشقیرها مقهور روسها شدند. در ۹۸۲ق/ ۱۵۷۴م در اوفا پایتخت کنونی باشقیرستان پادگان نظامی روس مستقر شد و پس از چندی اوفا به صورت شهر و مرکز اداری درآمد (آکینر، 78-77). باشقیرها در ۱۱۸۸ق/۱۷۷۴م به رهبری صلوات یولایف بر ضد روسها شورش کردند که بی‌رحمانه سرکوب شدند (همانجا). بیشتر مردم باشقیر مسلمان و پیرو مذهب حنفی هستند. عده‌ای از آنان در سده‌های ۱۶ـ۱۸م به مسیحیت گرویدند، ولی در سدهٔ ۱۹م گروه کثیری از باشقیرها به اسلام بازگشتند. اکنون مرکز روحانی بخش اروپایی روسیه و سیبری در شهر اوفا قرار دارد (همو، 85-84).

مآخذ: ابن بطوطه، محمد، رحلات، به کوشش شارل دفرمری و ب. ر. سانگینتی، فرانکفورت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م؛ ابن بی‌بی، حسین، *الاوامر العلائیة فی الامور العلائیة*، به کوشش عدنان صادق ارزی، لیدن، ۱۹۵۶م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فضلان، احمد، *رسالة*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۹ق؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ انصاری دمشقی، محمد *نخبة الدهر*، به کوشش آ. ف. مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بازورث، کلیفورد ادموند، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بنیگسن، الکساندر و مری براکس آپ، *مسلمانان شوروی، گذشته حال و آینده*، ترجمهٔ کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ کستلر، آرتور، *خزران*، ترجمهٔ محمد علی موحد، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۵م؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London/ New York, 1986; Artamonov, M.I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; Bartold, V.V., *Sochineniya*, Moscow, vol. III, 1965, vol. V, 1968, vol. VI, 1966; BSE^3; *Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar*, ed. A.M. Prokhorov, Moscow, 1987.

عنایت الله رضا

اسلام در چین و آسیای جنوب شرقی:

در چین: سرزمین اصلیِ چین، از اقصای ترکستان تا کرانه‌های دریای چین، اگرچه به عنوان بخشی از سرزمینهای اسلامی شناخته نیست، اما همواره در طول ۱۳ قرن، جمعیتی نسبتاً پرشمار از مسلمانان را در خود جای داده، و در تاریخ خود، به روشنی نقش عنصر اسلامی در تحولاتِ کشور را باز نمایانده است. بر پایهٔ منابع سنتی چین و به تأیید شواهد تاریخی، دیانت اسلام در طول سده‌های نخستین هجری، با روشی صلح آمیز و بیشتر از طریق بازرگانان، از دو مسیر جنوب و شمال، به سرزمین چین راه یافته است؛ اگرچه از حیث زمان باید راه دریاییِ جنوب را متقدم‌تر از راه خشکی شمال دانست.

در عصر تانگ: آغاز تماس چینیان با دیانت اسلام، همزمان با فرمانروایی سلسلهٔ میانهٔ تانگ (حک ۵ـ۱۳۸ق) است که از ۹۶ق، پس از فتوح پیروزمندانهٔ قتیبه در ماوراء النهر، در مرزهای شمال غربیِ کشور با خلافت اسلامی همجوار گردیده بود. اگرچه قتیبه در آغاز، اندیشهٔ گسترش دادن فتوح تا پایتخت امپراتور چین را در سر می‌پروراند، اما به زودی این اندیشه را رها کرد و با فرستادن هیأتی به سفارت، به سرپرستی هبیرة بن مشمرج کلابی در ۹۶ق، آرامشی دیرپای را بر مرزهای چین با مسلمانان حاکم گردانید (نک: طبری، حوادث سال ۹۶؛ ابن اثیر، ۵/۵ به بعد).

تجارت اعراب و ایرانیان با بنادر جنوبی چین، در سدهٔ نخست اسلامی نیز همچون گذشته بی‌وقفه ادامه یافت و همین امر زمینهٔ پیدایی مهاجرنشینهایی مسلمان در نوار ساحلیِ جنوب را فراهم آورد. افسانه‌های چینی در بارهٔ چگونگی ورود اسلام به این سرزمین، دست کم در این نکته که این دیانت در سدهٔ نخست هجری پیش از هر سرزمین دیگر به بندرِ کانتون راه یافت، به گزافه نرفته‌اند؛ اما ذکر نام کسانی چون سعد بن ابی وقاص ـــ که هنوز مقبره‌ای به نام او در کانتون شناخته است ـــ یا فردی افسانه‌ای به نام وهب ابوکبشه از خویشاوندان پیامبر (ص)، به عنوان نخستین مبلغان اسلام در این سرزمین، از پذیرش تاریخی نمی‌تواند برخوردار باشد (نک: هارتمان، 889؛ افشار، ۵۱۰ـ۵۱۱).

بر اساس کتاب «تاریخ سلسلهٔ مینگ»، از سال ۱۰ق/۶۳۱م تاجران مسلمان، از راه دریا به چین می‌آمدند و برخی از آنان در بنادر گوانگ چو (کانتون)، چوانگ چو (زیتون) و هانگ چو (خنسا) موطن گزیده بودند (نینگ، ۸). نخستین سند زنده در این باره، ستونی در مسجد اصلی «سینگان‌فو» است که بر پایهٔ نوشتهٔ روی آن، این ستون در سال نخست فرمانروایی تین‌ـ پاو نهاده شده است؛ تاریخی که بر اساس نظر برومهال باید آن را با ۷۴۲م/۱۲۴ق برابر دانست.

سالهای اقتدارِ سلسلهٔ متأخرِ تانگ (حک ۱۲۸ـ ۲۹۴ق)، سالهای شکوفایی تجارت دریایی و در پی آن اوج ترویج اسلام در جنوب چین بود. منابع چینی روابط امپراتور با خلیفهٔ مسلمین را در این دوره چنان دوستانه یافته‌اند که در روایتی تأیید نشده در منابع باختر، از ارسال یک دسته نظامیِ ۴ هزار نفری توسط خلیفه منصور (حک ۱۳۶ـ ۱۵۸ق) برای یاریِ امپراتور در برابر شورشیان سخن گفته‌اند که به پاس آن، امپراتور نیز آن سپاهیان را در شهرهای اصلی کشورخود مسکن داده است (نک: هارتمان، همانجا). حضور عالمان و محدثانی با اصل چینی یا سکنیٰ گزیده در چین، مانند ابوعمر صینی در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق (نک: ابن حجر، ۱۲/ ۱۷۶ـ ۱۷۷، روایات او در سنن نسایی) و محدث شیعی، ابراهیم بن اسحاق صینی (نک: سمعانی، ۵۷۷/۳ ـ ۵۷۸؛ برای روایات او، نک: فرات، ۱۴۸؛ ابونعیم، ۱/ ۶۳؛ ذهبی، ۱۸/۱) در نیمهٔ دوم همان سده و در سدهٔ بعد حمید بن محمد صینی (نک: سمعانی، همانجا)،

نشان دهندهٔ این حقیقت است که نفوذ اسلام در آن منطقه با فعالیتهای فرهنگی نیز همراه بوده است.

جایگاه مسلمانان مهاجر در دهۀ ۲۳۰ق، در کانتون (خانفو) به اندازه‌ای مستحکم شده بود که امپراتور، مردی مسلمان از مهاجران را به ادارهٔ امور آنان گمارد و او حتیٰ خطبه به نام خلیفهٔ مسلمین خواند (نک: سلیمان تاجر، ۳۵). لویتسکی حتیٰ معتقد است که در میان این مهاجران، گروههایی از اباضیان نیز وجود داشته‌اند (ص 186-173)؛ به‌هر روی، از سفر دو تن از اباضیان اهل دانش به نامهای ابوعبیده عبدالله بن قاسم و نظر بن میمون در سدهٔ ۲ق به چین خبر رسیده است (نک: شماخی، ۸۷/۱؛ لویتسکی، همانجا؛ نیز برای نظریهٔ حضور گروهی از مسلمانان در جزیرهٔ های‌نان، نک: امام‌الدین، 274-273 ,260؛ قس: انصاری، ۲۸۷).

دهۀ ۲۶۰ق در چین، روزگار شورشهای داخلی و ضعف روزافزون سلسلهٔ تانگ بود. در این هنگام، شخصی به نام هوانگ‌چاو (در منابع اسلامی یانشو) که شورشی گسترده را از هونان آغاز کرده بود، در ۲۶۴ق بر کانتون (خانفو) تسلط یافت؛ وی شماری از مردم، از جمله مسلمانان را به قتل رسانید و تجارت دریایی را به شدت ناامن ساخت. این جریان، آغاز انقطاع تجارت دریایی مسلمانان با چین بود که دیرزمانی به طول انجامید (برای بازتاب امر در منابع اسلامی، نک: ابوزید، ۵۹-۶۱؛ مسعودی، ۱۵۶/۱-۱۵۷؛ قس: قرمانی، ۶۱۵).

اگرچه در بارهٔ نفوذ اسلام در نواحی شمال چین در دورهٔ تانگ، اطلاعات قابل ملاحظه‌ای در دست نیست، اما می‌دانیم که تاجران مسلمان از شمال تا جنوب در تردد بوده‌اند (مثلاً نک: ابوزید، ۷۹؛ نیز برای بررسی کلی، نک: دریک، «اسلام در سلسلهٔ تانگ[1]»).

در عصر سونگ: در سخن از گسترش اسلام در چین در روزگار پس از تانگ، باید در کنار عامل تجارت، مراودات گستردهٔ علمی و فرهنگی میان چینیان و سرزمینهای اسلامی را از هر دو سو، عاملی اساسی انگاشت. این مراودات هم در عصر مشهور به «پنج سلسله و ده پادشاهی» (۲۹۴-۳۴۹ق) و هم در عصر سونگ (۳۴۹-۶۷۸ق) جریانی مداوم داشت. از جمله عالمان باختری سکنیٰ گزیده در چین، می‌توان از ابوالعباس حجازی یاد کرد که پیش از ۵۱۲ق سفری به چین و هند داشت و ۴۰ سال در آن سرزمینها سپری کرد (نک: ابوحامد، ۱۰۶). همچنین باید از عالم اندلسی، سعدالخیر اندلسی (د ۵۴۱ق) نام برد که دخترش فاطمه، از محدثان پر سفر و بنام، در ۵۲۲ق در چین به‌دنیا آمده بود (نک: سمعانی، ۵۷۸/۳؛ ابن نقطه، ۳۲۳/۲-۳۲۴). دامنهٔ این مراودات، به دانشی خاص و حتیٰ مذهبی خاص محدود نمی‌شد و شماری از بوداییان و مانویان چین را نیز به مراکز علمی جهان کشیده بود (مثلاً نک: ابن ندیم، ۱۸-۱۹).

دربارهٔ گسترش اسلام در شمال چین در این دوره، هنوز اطلاعات تاریخی ناکافی است و از منابع محدود بر جای مانده، کتیبه‌هایی عربی با تاریخهای ۵۸۹ و ۵۹۳ق است که در شهر هانسی (آنسی)، در شرق کانسو به دست آمده است (نک: «گزارش...[2]»، IX/182, 210, X/128). اشاره‌ای بر دو کتیبهٔ یافت شده از ترکستان با تاریخهای ۵۷۵ و ۶۰۸ق، که بر روی آنها تعبیر «مفتی الشرق و الصین» نقش بسته (نک: همان، IX/105-106, X/70-71)، شاهدی بر این نکته است که در سرزمینهای مجاور ترکستان در چین، مسلمانان از جمعیتی برخوردار بوده‌اند که از سوی مفتیان ترکستان، ظاهراً ساکن در تاشکند (نک: همانجا)، حمایت و ارشاد می‌شدند.

در جنوب چین، در زمان سلسلهٔ سونگ، اسلام در مسیر کناره، گسترشی شایان یافته بود (پینگ، ۳۵-۳۶)، به طوری که در سراسر نوار ساحلی دریای چین، در ایالات کنونی گوانگ دونگ، فوجیان، چجیانگ و حتیٰ در ایالت غیر ساحلی جیانگ‌سی مسلمانان از جمعیتی پر شمار برخوردار بوده‌اند. شماری از مساجد کهن چینی، در شهرهای این منطقه، از جمله در کانتون، چوان‌چو، فوجو و هانگ‌چو، بازمانده‌هایی از معماری اسلامی در عصر سونگ به شمار می‌آیند (نک: همو، ۲۲، ۲۸، ۳۵، ۳۸، ۵۹-۶۰). در این دوره، حتیٰ در پایتخت، یعنی در پکن کنونی نیز جماعتی از مسلمانان آزادانه به آیین مذهبی خود عمل می‌کرده، و مسجد نیوجیه را در ۳۸۶ق پایه گذارده بوده‌اند (نک: همو، ۱۵).

در عصر مغولی یوآن (۶۱۲-۷۶۹ق): در دورهٔ زمامداری قاآنهای مغول در چین، مسلمانان نه تنها از احترام و نفوذی ویژه برخوردار بوده‌اند، بلکه در احراز بسیاری از مناصب عالی گوی سبقت را از دیگران ربوده بودند؛ اعتباری که مسلمانان در شهرهای گوناگون چین، از جمله خان بالیق (پکن کنونی) از آن برخوردار بودند، نکته‌ای است که برای جهانگردان مسلمان کاملاً ملموس بوده است (مثلاً نک: ابن بطوطه، ۶۴۵، ۶۵۵، جم؛ نیز قلقشندی، ۴۸۶/۴).

این گفتار ابن بطوطه که در هر شهر از شهرهای چین، شهرکی برای مسلمانان است که به استقلال در آن سکنیٰ دارند و دارای مساجدی هستند (نک: ص ۶۴۵)، نشان از گسترش چشمگیر دیانت اسلام در جای‌جای سرزمین پهناور چین در عصر یوآن دارد. در نگرشی بر گسترش اسلام در عمق سواحل جنوبی و شرقی، باید به آثار و آگاهیهایی از رواج اسلام در عصر یوآن، در ایالتهای کنونی جیانگ‌سی، شان دونگ و جیانگ‌سو اشاره کرد (مثلاً نک: پینگ، ۴۷، ۵۲، ۱۱۴؛ افشار، ۵۰۴، ۵۰۸).

در سمت شمال غربی، چنین می‌نماید که استیلای مغول، عاملی تسریع کننده برای گسترش نفوذ اسلام بوده است؛ بر پایهٔ اطلاعاتی که مارکوپولو از اوضاع اجتماعی مردمان سرزمین تنگوت ــ قابل تطبیق با ایالات کنونی کانسو، تسینگهای و شنسی ــ به دست داده است، در

1. Drake, F.S., «Muhammadenism in the T'ang Dynasty», *Monumenta serica*, 1943, vol. VIII.

2. *Répertoire ...*

برخی شهرها اسلام دیانت غالب، و در برخی دیگر، دینِ اقلیتی پر جمعیت بوده است (نک: «سفرنامه...[1]»، 99, 109,112,135-136,142). دیانت اسلام، زمانی در ولایت تنگوت چنان برتری گرفت که اننده، فرمانروای مغولیِ تنگوت اسلام پذیرفت (نک: رشیدالدین، ۸۶۶/۲، ۹۵۱) و در پی آن، جماعتی از لشکریان مغول، در حدود ۱۵۰ هزار تن به اسلام گرویدند (همانجا). رشیدالدین به عنوان گزارشی از روزگار خود (اوایل سدۀ ۸ق)، یادآور شده است که بیشتر مردم ولایت تنگوت، مسلمان، و تنها برزگران و دهقانان بت پرست (بودایی)اند (همو، ۹۵۰/۲-۹۵۱). در پی همین جریان اسلام‌گرایی بود که در درون قنجنفو (سیانِ کنونی) ـ شهر اصلیِ منطقۀ شنسی ـ بخشی مسلمان نشین پدید آمد که در دهۀ ۷۴۰ق، عالمی به عنوان شیخ الاسلام و دیگری به عنوان قاضی در رأس امور مذهبی آن بوده‌اند (نک: ابن بطوطه، ۶۴۹ به بعد؛ قس: «سفرنامه»، 231). همین موج اسلام‌گرایی، در ایالت تسینگهای نیز موجب آمد که در عصر یوآن جماعتی پر شمار از مغولان به دین اسلام درآمدند و آنان که زندگی یکجانشینی را برگزیدند، قومیتی مغولی ـ اسلامی را در منطقه پدید آوردند که امروزه اخلاف آنان با نام قومیِ باوآن شناخته‌اند (نک: ‌نینگ، ۹۹).

در سمت جنوب غربی، سید اجل بخاری، مسلمانی از کارگزاران خاندان چنگیزخان، از سوی قوبیلای قاآن مأموریت یافت تا حاکمیت مغولان بر ولایت «قراجانگ» (مشتمل بر ایالت یون‌نان کنونی با وسعتی بیشتر) را تثبیت کند و پس از توفیق در این امر، همو و فرزندانش سالها به نیابت در آن منطقه حکم راندند. برخی چون هارتمان، استیلای سید اجل و سکنای همراهانش را در یون‌نان، نقطه‌ای برای آغاز رواج اسلام در منطقه دانسته‌اند (نک: رشیدالدین، ۹۱۴/۲-۹۱۵، جم؛ نیز هارتمان، 890)؛ اما به هر تقدیر، در اوایل سدۀ ۸ق، چنانکه رشید الدین گزارش نموده است، بسیاری از ساکنان ولایت قراجانگ و شهر بزرگ آن به نام یاچی (احتمالاً کونمینگ کنونی، نک: لسلای، 526)، بر دیانت اسلام بوده‌اند (نک: رشیدالدین، ۹۱۰/۲؛ نیز قس: «سفرنامه»، 244-243؛ انصاری، ۲۸۷).

در عصر مینگ (۷۶۹-۱۰۵۴ق): امپراتوران سلسلۀ مینگ با عنایتی خاص به دیانت اسلام، این امکان را فراهم آوردند که اسلام به سرزمینهایی در نواحی میانی چین نفوذ کند و توجه برخی از آنان به حدی بود که در منابع گاه از اسلام آوردن آنان سخن به‌میان آمده است (مثلاً نک: خطایی، ۴۷-۴۸، ۱۴۴-۱۴۵؛ نیز برای جایگاه مسلمانان در عصر مینگ، نک: ایزرائیلی، ۱۲۱، ۳۱۶). در عصر سلسلۀ مینگ مساجد بسیاری در چین ساخته شد و وجود شماری از ابنیۀ اسلامی مربوط به این دوره، نشان از رواج اسلام در ایالتهای خوبی، خِنان و آنخوی در نواحی داخلی خاورِ چین (نک: پینگ، ۸۳، ۸۸، ۹۳) دارد. در همین دوره، در شمال غربی نیز، شمار مسلمانان در ایالت کانسو، به ویژه در منطقۀ لان‌جو، فزونی گرفت (همو، ۱۷۱) و به گروه قومیِ «سالار»، به عنوان یک قومیت ترکی ـ اسلامی اجازه داده شد تا به درون ایالت تسینگهای مهاجرت کرده، تا امروز در آن دیار سکنیٰ گزینند (نک: همو، ۱۹۴؛ نینگ، ۱۰۰؛ آتایف، 277 به بعد).

در عصر چینگ (۱۰۵۴-۱۲۷۷ق): به روزگار فرمانروایی سلسلۀ چینگ نیز اسلام پیشرفتهایی به نواحی درونی چین، چون ایالت خونَن در غرب چیانگ‌سی، ایالت سی چوان در شرق تبت (نک: پینگ، ۷۳، ۸۲) و نیز در شمال شرقی کشور، در ایالت لیاونینگ (نک: همو، ۱۵۵) داشته است.

جایگاه اسلام در تبت و مغولستان: این سرزمینها، نه در منابع اسلامی و نه در منابع دیگر به عنوان سرزمینهایی که دعوت اسلام در آنها با توفیقی همراه بوده باشد، شناخته نشده‌اند؛ با اینهمه، گزارشهای تاریخی نفوذی محدود از اسلام را در گذشته‌های این سرزمینها تأیید می‌کنند. به عنوان نمونه‌ای کهن باید یادآور شد که نویسندۀ ایرانی حدود *العالم*، در سدۀ ۴ق، از وجود جمعیتی مسلمان و یک مسجد در لهاسا، مرکز تبت سخن به میان آورده است (ص ۷۴). به هر حال، حضور محدود تاجران مسلمان و غیر بومی، به ویژه از مسلمانان کانسو و تسینگهای، در طول تاریخ، به ویژه در نواحی شمال شرقی تبت محسوس بوده است (نک: گریبنو، 129-127).

آغاز نفوذ اسلام در مغولستان را، اگر نه پیش‌تر، دست کم باید به دورۀ یوآن (پس از چنگیز خان) باز گردانید. در جنوب مغولستان (مغولستان داخلی)، منطقۀ تِندوک که در آغاز دورۀ یوآن، در کنار ساکنان مسیحی و بودایی، جماعتی مسلمان را نیز در خود جای داده بوده (نک: «سفرنامه»، 141)، بر پایۀ نظریه‌ای، بوم شکل‌گیری قومیت مسلمانِ ارغون بوده است (نک: ه د، ارغون). در شمال مغولستان نیز رشیدالدین از حضور اقلیتهایی مسلمان، از جمله در کهر چاغان خبر داده است (نک: ۶۷۱/۱، جم).

در اوایل عصر چینگ، شماری از تجار مسلمان به مغولستان داخلی مهاجرت کردند (نک: پینگ، ۱۵۲) و مهاجرت شماری بسیار از مسلمانان در پی جنگهای داخلی، از ۱۱۰۴ق به مغولستان داخلی، به ویژه شهر هوهه‌هوت، تا اندازه‌ای به صبغۀ اسلامی در این منطقه افزود (نک: همانجا).

جایگاه اسلام در کره: تاریخ آشنایی کره با دیانت اسلام با تاریخ تجارت مسلمانان در دریای چین پیوسته است. سرزمینی که در منابع متقدم اسلامی با عنوان «بلاد سیلا» و گاه با تحریف این نام به صورت «شیلا» شناخته می‌شده، با شبه جزیرۀ کره قابل انطباق است (مثلاً نک: فران، «سفرنامه...[2]»، 66؛ سوواژه، 68). ابن خردادبه در سخن از این سرزمین، یادآور شده است که برخی از مسلمین به این دیار مهاجرت کرده، و در آنجا اقامت گزیده‌اند (نک: ص ۶۸). مسعودی با توضیحی دقیق‌تر دربارۀ این مهاجران، از حضور جماعتی اهل عراق در میان آنان سخن به میان آورده است (۱۷۶/۱). پس از دوره‌ای فترت در تجارت

---

1. *The Travels...* 2. *Voyage...*

دریایی چین در عصر سلسلۀ یوآن کره به عنوان یکی از ایالات تابع امپراتوری از نفوذ دولتمردان مسلمان دستگاه مغول به دور نبوده، و به گفتۀ رشیدالدین فضل‌الله، کسانی چون علاءالدین المالیقی و حسن ژوچینگ در این ایالت که رشیدالدین شینگ جورچه و سولانگقه (قابل تطبیق با منچوری و کره) خوانده است، حکم می‌رانده‌اند (نک: ۹۰۹/۲).

در آسیای جنوب شرقی: منطقۀ آسیای جنوب شرقی از نظر ویژگیهای جغرافیای طبیعی و انسانی بسیار متنوع است و بررسی نفوذ هر پدیدۀ فرهنگی در نواحی مختلف آن، از جمله نفوذ دیانت اسلام، نیازمند بحثی پیچیده و جزء به جزء است. نفوذ فرهنگ اسلامی در این منطقه به گونۀ هماهنگ در نواحی مختلف صورت نگرفته است و در حالی که در برخی نواحی آن پیشینۀ اسلام به سده‌های نخست هجری بازمی‌گردد، گروش به این دین در برخی نواحی مربوط به سدۀ حاضر است. راه‌یابی اسلام به منطقه، در طول تاریخ با تجارت مسلمین با خاور دور ارتباطی مستقیم داشته است؛ نخستین آشنایی با اسلام همسو با شکوفایی تجارت دریایی چین در سده‌های ۲ و ۳ق بوده است، اما رونق یافتن مجدد بنادر چین در سدۀ ۶ق، اسلام را در منطقه، از حد دین اقلیت، به دین غالب مردمان مبدل ساخته است. آسیای جنوب شرقی، اگرچه دورترین منطقۀ مسلمان‌نشین از مهد ظهور دیانت اسلام در سمت خاور است و هرچند اسلام با گذشت زمانی شایان توجه و در عصری نسبتاً متأخر بدان راه یافته است، اما اکنون به عنوان منطقه‌ای بسیار پرجمعیت، بخش مهمی از جمعیت مسلمان جهان را در خود جای داده است.

ادیان رایج در آسیای جنوب شرقی پیش از راه‌یابی اسلام، به طور عمده در دو گروه بودایی و جان‌گرا[1] قابل طبقه‌بندی بود که اقلیتی هندو نیز در کنار آنها قرار می‌گرفت. دین بودایی، دینی با فرهنگ ژرف و دستاورد گستردۀ ادبی در منطقه بود و تنها راه نفوذ اسلام در دل پیروان آن، ارائۀ فرهنگ اسلامی به وسیلۀ مبلغانی بود که خود از آگاهی کافی به مبانی تعلیمی اسلام برخوردار باشند. جامعۀ جان‌گرایان، به سبب ابتدایی بودن تعالیم دینی و فقدان پشتوانۀ ادبی، از شرایطی کاملاً متفاوت برخوردار بودند، ولی گاه برخی از جان‌گرایان منطقه، همچون گروههایی از باتاکها بیش از بوداییان در مقابل پذیرش اسلام از خود تعصب و مقاومت نشان داده‌اند.

از نظر مذاهب رایج در منطقه، باید گفت که مسلمانان آسیای جنوب شرقی در سده‌های میانه و اخیر اسلامی، به طور عمده بر مذهب شافعی بوده‌اند که مذهب غالب بر مناطق حوزۀ اقیانوس هند، چون مالابار و بخشهای وسیعی از هند، و نیز حضرموت بوده است (برای دورۀ میانه، نک: ابن بطوطه، ۶۳۰) و برخی از محققان این ویژگی مذهبی را نتیجۀ ارتباط فرهنگی با هند و جنوب عربستان دانسته‌اند (نک: آرنولد، 368؛ امام‌الدین، 271). با آنکه جایگاه مذهب حنفی در این منطقه کمتر مورد توجه محققان قرار گرفته است، اما در فرهنگ مالایا رسوبهایی از یک ارتباط استوار دیرین با محافل حنفی برجای مانده است که از نمونه‌های آن می‌توان به رواج عقیده‌نامۀ ابولیث سمرقندی (د ۳۷۳ق) در منطقه اشاره کرد که ترجمه‌های متعددی به جاوه‌ای و مالایایی دارد (نک: پیژو، 371؛ GAS, I/449).

تصوف و طریقه‌های گوناگون آن، به عنوان ابزاری کارآمد و در برخورد و مقابله با گرایشهای مشابه بودایی در منطقه، نقش حایز اهمیتی را ایفا نمود و در طول جریان تبلیغ اسلامی در این منطقه، مبلغان صوفی عمدتاً از هند و ایران جایگاهی مؤثر و اساسی داشته‌اند (مثلاً نک: جونز، 146 به بعد).

تشیع اگرچه در منطقه به عنوان یک مذهب مشخص قابل تمیز نیست، اما بقایایی از حضور نمایندگان این مذهب در فرهنگ بومی، بر جای مانده که توجه شماری از محققان را به خود جلب کرده است. انصاری دمشقی در گزارش خود از نواحی هندوچین، به مهاجرت جمعی از «علویان» به این دیار اشاره کرده که از خوف حجاج و بنی‌امیه به دوردست گریخته بودند (نک: ص ۲۸۶-۲۸۷). آرنولد در بررسی روند تبلیغ اسلام در جاوه و سوماترا به بقایایی از تشیع اشاره کرده، و احتمال تأثر آن از شیعیان هند و ایران را مطرح ساخته است (همانجا) و امام‌الدین به بررسی شواهدی دال بر نقش شیعیان در رواج اسلام در منطقه پرداخته است (ص 274-272). اگرچه حاملان اسلام به منطقه، بیشتر مبلغانی از هند، ایران و عربستان دانسته شده‌اند، اما نقش مسلمانان چین و عنصر چینی در اسلامی شدن آسیای جنوب شرقی که سئونگ در ۱۹۶۲م به مطالعۀ آن پرداخته است[2]، نیز نباید نادیده گرفته شود. یافت شدن عناصری از چهره‌های گوناگون فرهنگ اسلامی و پیچیدگی عوامل تاریخی مؤثر در گسترش اسلام در این منطقه از نظر قومی و مذهبی، موجب شده تا نظریه‌های گوناگونی دربارۀ چگونگی اسلامی شدنِ آسیای جنوب شرقی ابراز گردد و این تفاوت دیدگاهها تا آنجاست که برخی چون حامد در ۱۹۸۲م و عطاس در ۱۹۸۵م را واداشته است تا در مقالاتی به مقایسه و نقد این نظریه‌ها بپردازند (نک: حامد، 100-89؛ عطاس، 175-162).

الف ـ گسترش اسلام در مجمع الجزایر مالایا: دربارۀ سابقۀ آشنایی مردم منطقه با اسلام و مسلمانان در ۶ سدۀ نخست اسلامی، منابع بسیار محدود است و اندک یادداشتهای برجای مانده، آمیزه‌ای از تاریخ و افسانه است. در منابع موجود برجای مانده، پیشینۀ این آشنایی گاه به سدۀ نخست هجری می‌رسد؛ چنانکه در یکی از منابع چینی مربوط به پیش از ۵۴ق/۶۷۴م، گزارشی درمورد یک سردار عرب آمده که بر پایۀ برداشت آرنولد در مقایسه بین این سند و مدارک و اسناد دیگر، وی رئیس یک جماعت مسلمان ساکن در سواحل غربی سوماترا بوده است (نک: ص 368). همچنین رامهرمزی (ص ۹۵-۹۶)، حکایتی آورده است

1. animist 2. Seong, T.Y., «Chinese Element in the Islamization of South East Asia», *Int. Assoc. Hist. Asia*, 1962, pp. 399-408.

که از حضور محسوس مسلمانان در مجمع الجزایر، و حتیٰ از وضع مقرراتی خاص برای بار دادن «پادشاه زابج» به «غریبان مسلمان» سخن دارد که تاریخ آن نباید به پس از میانهٔ سدهٔ ۳ق بازگردانده شود.

اگرچه با رکود تجارت دریایی چین از اواخر سدهٔ ۳ق، حضور مسلمانان در سرزمینهای میان راهی نیز به نحو بارزی کاهش یافت، اما از شواهد چنین برمی‌آید که حتیٰ در این برهه، رابطهٔ مسلمانان با مجمع‌الجزایر مالایا، البته بسیار محدودتر از گذشته، ادامه یافته است. از جملهٔ شواهد، یک سنگ گور اسلامی یافت شده در جاوهٔ شرقی است که تاریخ ۴۷۵ق/۱۰۸۲م بر آن حک شده است (نک: والترز[1]). از گزارشهای اندکی که دربارهٔ حضور مبلغان مسلمان در سدهٔ ۶ق در منطقه رسیده، خبری در تواریخ مالایایی است حاکی از اینکه اولین مبلغ دیانت اسلام در آچه (در شمال سوماترا)، عالمی عرب به نام عبدالله عارف در اوایل سدهٔ ۶ق/۱۲م بوده، و پس از وی، یکی از شاگردانش به نام برهان‌الدین، دامنهٔ این تبلیغ را تا ساحل غربی سوماترا، تا حدود بریامان گسترش داده است (آرنولد، 370).

مقطعی مهم در تاریخ آشنایی منطقه با دیانت اسلام، اواخر سدهٔ ۷ق/۱۳م است؛ در این مقطع، در سوماترای شمالی (سمودره) دو شاه‌نشین کوچک مسلمان وجود داشته که مبنای اقتصاد آن تجارت با مسلمانان بوده است. چنین می‌نماید که رونق دوبارهٔ تجارت با چین در عصر سلسلهٔ یوآن، اوضاع را برای گسترش ارتباط بین مسلمانان مغرب و آسیای جنوب شرقی مساعد کرده بود. به هر تقدیر، دو شاه‌نشین یاد شده که نامهای بومی پرلاک و پاسای را بر خود داشتند، اساساً حکومتهایی نه غریب، بلکه بومی بودند. داستانهای سنتی، گسیل یک هیأت از مکه به سوماترا به ریاست شیخ اسماعیل نامی را در تبلیغ اسلام در این منطقه و نیز شکل‌گیری دولت اسلامی پرلاک مؤثر دانسته‌اند (نک: همو، 372-371؛ امام‌الدین، 261). پادشاه سمودره (پرلاک) در زمان سفر ابن بطوطه (۷۴۶ق)، سلطان الملک الظاهر، قلمرو این پادشاهی مسلمان را به طور قابل ملاحظه‌ای توسعه داده بود و با جلب عالمانی از ایران و سرزمینهای عربی، توانسته بود محیط فرهنگی مناسبی برای نشر تعالیم این دین فراهم آورد (نک: ابن بطوطه، ۶۳۰؛ نیز نک: «سفرنامه»، 338). در اوایل سدهٔ ۹ق، گزارش یک مسافرچینی که در ۸۱۶ق/۱۴۱۳م از منطقهٔ لامبری دیدن کرده است، از لامبری نیز به عنوان ناحیه‌ای که دارای یک هزار خانوار مسلمان بوده، یاد کرده است (آرنولد، 372).

آچه (هم م) که به عنوان بارزترین نمونهٔ یک حکومت اسلامی در خاور، در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م پدید آمد، با وجود ثبات بلند مدت و نفوذ گسترده در منطقه، این توانایی را نداشت تا باتاکهای ساکن در سرزمینهای مرتفع در نواحی درونی جزیره را به دین اسلام درآورد؛ اما شرایط در برخورد با پیروان ادیان هندو بیشتر قرین توفیق بود، چه، موفقیت اسلام در منطقهٔ مِنانگ کاباو که در آن، فرهنگ تانترایی (نوعی تصوف هندی) از سدهٔ ۸ق/۱۴م پای گرفته بود، شایان توجه است (همو، 370؛ نیز والترز). آچه با برقراری رابطه‌ای مستمر با سرزمینهای مرکزی اسلامی، توانسته بود منطقهٔ مالایا را به عنوان بخشی از بلاد اسلامی بشناساند و با جلب عالمانی از دیگر بلاد و با تربیت عالمانی بومی، منطقهٔ تحت نفوذ خود را که در غرب با عنوان عمومی «جاوه» شناخته می‌شد، در عرض سرزمینهایی همچون هند قرار دهد (مثلاً نک: کتانی، ۳۱۱/۱، ۴۸۷، جم).

از نخستین کوششها در جهت تبلیغ اسلام در جزیرهٔ جاوه در سدهٔ ۶ق/۱۲م، تلاش حاجی پوروا[2]، شاهزادهٔ پاجاجاران است که در سفری به هندوستان به دین اسلام گروید و در بازگشت به تبلیغ اسلام در قلمرو پدر و برادرش مبادرت کرد. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۸ق فعالیت گروهی مسلمان به رهبری مولانا ملک ابراهیم (د ۸۲۲ق) در منطقهٔ گرسیک[3] که به پدید آمدن ناحیه‌ای مسلمان‌نشین انجامید، دامنه‌ای گسترده یافت و تبلیغ آنان تا درون پادشاهی بودایی ماجاپاهیت به عنوان مهم‌ترین قدرت غیرمسلمان در منطقه کشیده شد. مقبرهٔ ملک ابراهیم اکنون از کهن‌ترین مزارات جاوه به شمار می‌آید. مسلمانی چینی که در همان اوان از جاوه دیدن کرده است، در کنار طبقهٔ اصلی مسلمانان در جاوه، از شمار قابل ملاحظهٔ چینیان مسلمان ساکن در جاوه یاد کرده است (نک: آرنولد، 383).

در سدهٔ ۹ق/۱۵م جریان تبلیغ اسلام با اختلافات درون خاندانی شاهزادگان در پادشاهی بزرگ جاوه، ماجاپاهیت، پیوند خورد و جریانی سیاسی ـ مذهبی ایجاد نمود که به زودی به سقوط مهم‌ترین حکومت غیرمسلمان در منطقه در ۸۸۳ق/۱۴۷۸م انجامید و شرایط را برای پیدایی چند شاه‌نشین جدید مسلمان در ساحل شمالی جاوه و نواحی دیگر در طول راه اصلی تجاری فراهم آورد. از جملهٔ شخصیتهای مهم در این تحول، شاهزادهٔ مسلمان شده، رادِن رحمت است که در سنت مالایایی به عنوان بزرگ‌ترین مبلغ اسلام در جاوه شناخته شده است (نک: همو، 388-384).

پس از فروپاشی دولت ماجاپاهیت، با وجود تفوق بی‌رقیب حکمرانان مسلمان در جاوه، گسترش اسلام در این سرزمین مسیر تبلیغی و تدریجی خود را طی نمود و جریان آن با اعمال فشار سیاسی شتاب نگرفت. تفوق اسلام به عنوان دین غالب در غرب جاوه، در پی تبلیغی دراز مدت با فروپاشی سلسلهٔ سیوایی پاجاجاران در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م قطعیت یافت، در حالی که جریان نفوذ اسلام در میان بت‌پرستان نواحی میانی جزیره بسی کندتر بوده، و دامنهٔ آن تا سدهٔ حاضر کشیده شده است (نک: همو، 390-389).

گسترش اسلام روی به شرق، در دو جزیرهٔ بزرگ بُرنئو[4] و سِلِبِس[5]، با تأخیری قابل ملاحظه در سدهٔ ۱۰ق روی داده، و از نظر عمق فرهنگی

1. Wolters 2. Haji Purwa 3. Gresik 4. Borneo 5. Celebes

قابل مقایسه با سوماترا و جاوه نبوده است. در شرقی‌ترین نقطه، الحاق جزیرهٔ گینهٔ نو[1] و برخی جزایر اطراف آن به قلمرو سلطان‌نشین مسلمان باتجان[2]، اسلام را در میان گروهی از مردم پاپوا[3] رواج داده، و مهاجرت طوایف مسلمان، به خصوص مالایاییها به گینهٔ‌نو نیز بیشتر به آن دیار صبغه‌ای اسلامی بخشیده است؛ اما تاکنون کیش بت‌پرستی در کنار اسلام جمعیتی از پیروان خود را در این جزایر حفظ کرده است (برای جزئیات گسترش اسلام در جزایر شرقی، نک: همو، 391 به بعد).

در حال حاضر بخش عمدهٔ مجمع الجزایر مالایا، جزو قلمرو پرجمعیت‌ترین کشور اسلامی، جمهوری اندونزی با ۸۷/۲٪ مسلمان (آمار ۱۹۹۰م) است. ساراواک در شمال جزیرهٔ برنئو به کشور اسلامی مالزی تعلق دارد و سلطان‌نشین کوچک برونئی[4] در شمال همان جزیره کشوری با دین رسمی اسلام و ۶۷/۲٪ مسلمان (آمار ۱۹۹۱م) است.

در بخش شمال شرقی از مجمع الجزایر مالایا، باید به گسترش اسلام در فیلیپین و به خصوص در میندانائو[5] اشاره کرد که امروزه اکثریت جمعیت آن جزیره را مسلمانان تشکیل می‌دهند (برابر ۴/۳٪ از جمعیت کل فیلیپین، آمار ۱۹۹۱م).

مدارک سنتی بومی حکایت از آن دارد که دین اسلام توسط مبلغی به نام کابونگ سوان[6] از جوهور[7] در مالایا به مردم میندانائو، معرفی شده، و گروش مردم به این دین، به زودی منشأ پیدایی یک حاکمیت مسلمان در منطقه گشته است. در مراحل پسین، روایاتی در باب تبلیغ کریم المخدوم در سدهٔ ۸ق/۱۴م و ابوبکر نامی در سدهٔ ۹ق/۱۵م در دست است (نک: همو، 403-406).

ب ـ گسترش اسلام در هندوچین: در منابع سده‌های ۳ و ۴ق، از تراکم آمد و شد مسلمانان و حضور آنان در کله (تلفظ احتمالی کِلَه)، ساحلی در غرب شبه جزیرهٔ مالایا، مکرر سخن رفته است که بیشتر محققان آن را با کداه[8] در شمال غربی مالزی کنونی تطبیق کرده‌اند (مثلاً نک: سوواژه، 43؛ قس: فران، «سفرنامه»، 89)، اما سکنای جمعیتی مسلمان در آن برهه از تاریخ در منطقه را البته نباید فراتر از اقلیتی کوچک در آبادی ساحلی دانست (قس: ابودلف، ۴۵۳؛ برای اقوال در تعیین محل دقیق کله، نک: فران، سوواژه، همانجاها). همچنین قاقُله، بندری که در سده‌های ۲-۳ق، یکی از مقاصد تاجران مسلمان در هندوچین بوده (نک: رامهرمزی، ۴۹-۵۰)، با توجه به اطلاعات داده شده، ممکن است با بندری در ناحیهٔ تاکوآپا[9] (نام تاریخی تاکولا[10]) در میانهٔ شبه جزیره تطبیق گردد (قس: یول، 49، که قاقله را در جایی دورتر جسته است؛ نیز یاماموتو، 205).

با وجود اهمیت دین اسلام در شبه جزیرهٔ مالایا، منابع دربارهٔ تاریخ گسترش اسلام در این منطقه اندک است. آشنایی جدّی شبه جزیرهٔ مالایا با اسلام از سدهٔ ۷ق/۱۳م آغاز شد و در جریان توسعهٔ روابط میان هند و مالایا، اسلام از طریق مسلمانان هند در شبه جزیرهٔ مالایا گسترش یافت و این جریان به گونه‌ای تدریجی تا سدهٔ ۱۱ق/۱۷م دوام داشت. در تاریخی که تعیین آن دشوار می‌نماید، یکی از پادشاهان مالایا به اسلام گروید و زمینه را برای جلب بیشتر تاجران مسلمان فراهم ساخت. در پی این تحول سیاسی، به زودی این سلطان نشین که در تاریخ به نام «مالاکا» شناخته است، اصلی‌ترین مرکز تجارت جنوب شرق آسیا شد و تحت حمایت آن، دعوت اسلامی در سطحی گسترده در نواحی گوناگون شبه جزیره فراگیر شد. در شمالی‌ترین بخش، مطابق روایتی که در تواریخ سنتی کداه آمده است، مردم کداه در حدود ۹۰۶ق/۱۵۰۱م به کوشش مبلغی شیخ عبدالله نام با اسلام آشنا شدند و با گروش صمیمانهٔ راجه، بیشتر مردم منطقه، به سرعت اسلام آوردند (نک: آرنولد، 376-379).

در جریان اسلامی شدن بخش وسیعی از آسیای جنوب شرقی، تشکلی قومی به وجود آمد که نه بر پایهٔ نژاد، بلکه بر پایهٔ دین مشترک اسلام استوار بود و مردم آن به یکی از زبانهایی سخن می‌گفتند که امروز به مجموعهٔ آنها زبانهایی مالایی (به اصطلاح زبان‌شناسان: اُسترونزیایی غربی[11]) اطلاق می‌گردد. این تشکل قومی که نام عمومی «مالای[12]» گرفتند، در سده‌های اخیر بخش عمده‌ای از جمعیت مجمع الجزایر مالایا را تشکیل داده‌اند، اما به ویژه تشکل آنان در تقابل با قومیت سیامی و خِمِر در شبه جزیرهٔ مالایا نمود داشته است که امروزه بخش مالایی‌نشین آن با نام مالزی خوانده می‌شود. بخش اصلی خاک مالزی در شبه جزیره، و بخش شرقی آن در شمال جزیرهٔ برنئو قرار دارد و در مجموع، کشوری با دین رسمی اسلام و تراکم ۵۲/۹٪ مسلمان (آمار ۱۹۸۰م) است.

تاریخ مسلمانان تایلند کمتر موردبررسی قرار گرفته است، اما مهاجرتهای مالایایی و نیز پدید آمدن قومیت ترکیبی مالایایی ـ سیامی در گسترش اسلام در این ناحیه نقش اساسی داشته است. در نواحی مرز کنونی میان تایلند و مالزی، در نتیجهٔ تأثیر قومیت و فرهنگ مسلمانان مالایی بر قومیت سیامی، یک گروه قومی با زبانی آمیخته از مالایایی و سیامی پدید آمده است که پیرو دین اسلامند و با نام سمسام[13] شناخته می‌شوند (نک: آرنولد، 380). مسلمانان تایلند که در آمار ۱۹۹۱م، ۴٪ از جمعیت کشور بوده‌اند، به طور عمده در جنوب این کشور سکنیٰ دارند.

در شمال غربی هندوچین، میانمار (برمه) به عنوان پلی تجاری میان چین و هند، منطقه‌ای دیر آشنا با دیانت اسلام بوده است و مسلمانان این منطقه، از بومی و مهاجر، در طول سده‌ها با هم دینان خود در چین و هند رابطه‌ای مستمر داشته‌اند. مهاجرت مسلمانان هندی از قرن ۷ق/۱۳م با سکنای آنان در نواحی آراکان آغاز شد و از سدهٔ ۹ق/۱۵م با موج گستردهٔ مهاجرت بنگالیان شتابی افزون گرفت. پادشاهی آراکان در

1. New Guinea 2. Batjan 3. Papua 4. Brunei 5. Mindanao 6. Kabungsuwan 7. Johore
8. Kedah 9. Takua pa 10. Takola 11. West Austronesian Languages 12. Malay 13. Samsams

میانمار با وجود غلبهٔ دین بودا در منطقه، در رسوم و مظاهر اجتماعی تا حد زیادی به مسلمانان نزدیک شده بود (ایزرائیلی، ۱۶۸) و اوضاع مساعد سیاسی برای مسلمانان، در سده‌های اخیر زمینهٔ مناسبی برای مهاجرتهای گستردهٔ مسلمانان هندی و چینی به این سرزمین فراهم آورده است (همو، ۱۶۸-۱۷۰، ۱۸۱-۱۸۲؛ نیز نک‍: هانا، 405-398). یگار در رساله‌ای وضع اجتماعی مسلمانان میانمار را، به عنوان یک اقلیت، موردمطالعه قرار داده است[1]. طبق گزارش او جمعیت آنان در آمار ۱۹۹۰م، برابر ۳/۸٪ از جمعیت کشور بوده است (نیز نک‍: «یادداشتهایی بر اسلام در برمه[2]»).

در خاورِ هندوچین، در قلمرو پادشاهی دیرپای چَمپا (ویتنام مرکزی) بندرگاهی قرار داشت که در منابع اسلامی با نام معرب «الصَّنف» شناخته شده است. گستردگی روابط تجاری منطقه با سرزمینهای اسلامی موجب شده بود تا یک مهاجرنشین مسلمان در شهر صنف پدید آید که دست کم از سدهٔ ۳ق وجود داشته است (نک‍: رامهرمزی، ۱۱۳؛ انصاری، ۲۸۶-۲۸۷). روایاتی کهن حاکی از آن است که اسلام در عهد خلیفه عثمان به آن دیار رسیده بوده است و بسیاری از مسلمانان مهاجر به صنف، علویانی گریزان از امویان بوده‌اند (همانجا؛ نیز نک‍: امام‌الدین، 274-273). برپایهٔ برخی شواهد، گفته می‌شود که در منطقهٔ ساحلی پان‌رانگ در بخش جنوبی از قلمرو چمپا، چنین مهاجرنشینی از سدهٔ ۱۰م وجود داشته، و این جامعهٔ مسلمان، به طور چشمگیری از فتوح سلطان محمود در هند متأثر بوده است (نک‍: همو، 273-272؛ برای پان‌رانگ و کندرنج در منابع اسلامی، نک‍: سوواژه، 44؛ برای تحلیل گزارشی از طوالسی، نک‍: ابن بطوطه، ۶۳۷- ۶۳۹؛ برای بازگرداندن آن نام به چمپا، نک‍: یاماموتو، 216). از منابع مرتبط با جاوه چنین برمی‌آید که در سدهٔ ۷ق باز مبلغانی برای تبلیغ اسلام به چمپا می‌آمده‌اند و وجود آثاری باستانی از گلدسته‌ها، مقبره‌ها و گنبدها در چمپا نشانه‌ای از حضور تاریخی یک اقلیت مسلمان در آن دیار است (نک‍: آرنولد، 384).

در سده‌های بعد، از وقایع مؤثر در گسترش اسلام در منطقهٔ درونی و شرقی هندوچین مهاجرت وسیع مالاییهاست که در اواخر سدهٔ ۸ق/۱۴م آغاز شده است (نک‍: «مجلهٔ جهان اسلام[3]»، 138-137). این جا به جایی از سویی یک جمعیت مسلمان تازه وارد را در بافت جمعیتی منطقه وارد کرده، و از سوی دیگر امکان مناسبی را برای آشنایی نزدیک بومیان شبه جزیره با دیانت اسلام از طریق همسایگان جدید خود و ایجاد یک موج کند، اما دیرپای گروش به اسلام، فراهم آورده است. در حال حاضر جمعیتی قابل ملاحظه از مسلمانان در ویتنام و کامبوج به صورت اقلیتی مذهبی زندگی می‌کنند؛ مسلمانان کامبوج با نام قومی چام ـ مالای در میان اکثریت بودایی با عنوان «خمر اسلام» شناخته می‌شوند. دربارهٔ جمعیت مسلمانان در ویتنام آمار دقیقی در دست نیست، اما شمار اقلیت مسلمان در کامبوج، در آمار ۱۹۹۳م برابر ۲٪ از جمعیت کشور بوده است. در نواحی داخلی هندوچین، باید از اقلیت کوچک مسلمان در لائوس با تراکمی برابر ۱٪ جمعیت (آمار ۱۹۸۰م) نیز یاد کرد.

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌بطوطه، محمد، *رحلة*، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن حجر، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۷ق؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن نقطه، محمد، *التقیید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳-۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۳-۱۹۸۴م؛ ابوحامد غرناطی، محمد، *تحفة الالباب* (نک‍: مل ، فران)؛ ابودلف، مسعر، «الرسالة الاولی»، ضمن ج ۳ *بلدان* یاقوت؛ ابوزید سیرافی، «اخبار الصین و الهند»، همراه *اخبار الصین و الهند* (نک‍: هم، سلیمان تاجر)؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ افشار، ایرج، *یادداشتهایی بر خطای نامه* (نک‍: هم، خطایی)؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، ترجمهٔ حمید طبیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ ایزرائیلی، رافائل، *مسلمانان چین*، ترجمهٔ حسن تقی‌زادهٔ طوسی، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ پینگ، لیر جی، *معماری اسلامی در چین*، ترجمهٔ مریم خرم ، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ خطایی، علی‌اکبر، *خطای نامه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ذهبی، محمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رامهرمزی، بزرگ، *عجائب الهند*، به کوشش محمد سعید طریحی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ سلیمان تاجر، *اخبار الصین و الهند*، به کوشش ابراهیم خوری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به‌کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شماخی، احمد، *السیر*، به‌کوشش احمد بن سعود ریابی، مسقط ، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ فرات کوفی، *تفسیر*، نجف، ۱۳۵۴ق؛ قرمانی، احمد، *اخبار الدول*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ نینگ، چو، *القومیات المسلمة فی الصین*، ترجمهٔ وجیه هوا دی چینگ، پکن، ۱۹۸۸م؛ نیز:

Alatas, S.F., «Notes on Various Theories Regarding the Islamization of the Malay Archipelago», *Muslim World*, Hartford, 1985, vol. LXXV; Arnold, T.W., *The Preaching of Islam*, Lahore, 1979; Ataev, Kh., «Turkemny-Salary Kitaya», *Turkmeny zarubezhnogo vostoka*, Ashkhabad, 1993; Ferrand, G., «Le *Tuhfat al-Albab* de Abū Ḥāmid...», JA, 1925, vol. CCVII; id, *Voyage du marchand arabe Sulayman en Inde et en Chine*, Paris, 1922; GAS; Griebenow, M.G., «Islam in Tibet», *Muslim World*, Hartrford, 1936, vol. XXVI; Hamid, I., «A Survey of Theories on the Introduction of Islam in the Malay Archipelago», *Islamic Studies*, 1982, vol. XXI(3); Hanna, A.C., «Burmese Moslems», *Moslem World*, New York, 1966, vol. XXII; Hartmann, M., «Muhammadanism, in China», ERE, vol. VIII; Imamuddin, S.M., «Islam in Malaysia, Impact of Bengal, the Deccan, Gujarat and Persia in the Early Middle Ages», *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1961, vol. IX (3); Johns, A.H., «From Coastal Settlement to Islamic School & City : Islamization in Sumatra , the Malay Peninsula and Java», *Hamdard Islamicus*, 1981, vol. IV (4); Leslie, D.D., «The Identification of Cinese Cities in Arabic and Persian Sources», reprinted as appendix to: *Khatay-nameh* (vide: PB, Khatayi); Lewicki, T., «Les premiers commerçants arabes en Chine», *Rocznik Orientalistyczny* , Prague , vol. XI; Pigeaud , Th.G. Th., *Literature of Java*, Batavia, 1970 ; *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, ed. E. Combe et al., Cairo, 1943-1944; *Revue du monde musulman*, 1907, vol. II; Sauvaget, J., *'Aḫbar aṣ-Ṣin wa l-Hind, Relation de la Chine et de l'Inde redigée en 851*, Paris, 1948; *The Travels of Marco Polo*, tr. W. Marsden, London/New York, 1946; Wolters, O.W., «Indonesia, History: Islamic Influence in Indonesia»,

1. Yegar, M., *The Muslims of Burma, A Study of a Minority Group*, Heidelberg, 1972. 2. Notes on «Islam in Burma», *Muslim World*, 1915, vol. V. 3. *Revue du monde musulman*.

Encyclopaedia Britannica CD, 1995; Yamamoto, T., «On Ṭawālisī Described by Ibn Baṭūṭa», *Islamic Geography*, ed. F. Sezgin, Frankfurt, 1994, vol. CLXXXIII; Yule, H., «The Geography of Ibn Batuta's Travels in India», ibid, vol. CLXXXII.

احمد پاکتچی

اسلام در شبه قارۀ هند و پاکستان: روابط بازرگانی میان نواحی مختلف شبه قارۀ هند و کشورهای آسیای غربی از روزگاران قدیم از طریق خلیج فارس برقرار بوده، و کشتیهای تجاری از این شاهراه اصلی، شهرهای ساحلی و جزایر مسکونی آسیای شرقی و جنوبی را ــ از چین و جاوه و سوماترا تا سراندیب و بنادر و جزایر شرقی و غربی هند ــ در تمامی فصول سال با شهرها و مناطق آباد کرانه‌های دجله و فرات و نواحی مدیترانۀ غربی مربوط می‌ساختند.

بندر ابلّه در نزدیکی بصرۀ امروزی یکی از مراکز مهم بازرگانی هند با جهان غرب بود و به سبب اهمیتی که از این لحاظ داشت، به دروازۀ هند مشهور شده بود (نک: طبری، ۳۴۳/۳). محصولات و مصنوعاتی که از آن نواحی به شهرهای ایران، حجاز، یمن، عراق و شام می‌رسید، چون عود، صندل، مشک، کافور، زنجبیل، فلفل، فوفل، دارچین، هل، بلادُر، شکر، نارگیل، کرباس، ابریشم، منسوجات، چوب ساج، الماس، مروارید، نیزه و شمشیر و برخی کالاهای دیگر (نک: ابن خردادبه، ۷۱، ۱۵۳ـ۱۵۴؛ مبارکپوری، عرب و هند...، ۴۰ـ۵۵، ۱۵۳ـ۱۵۴) همگی در جهان آن روز شهرت تمام داشت و هنوز بسیاری از آنها به نامهای اصلی هندی در ایران و سرزمینهای عربی و دیگر نقاط جهان معروفند. آمیانوس مارسلینوس رومی که در ۳۶۳م در لشکرکشی امپراتور روم به ایران آمده بود، گوید: در آغاز پاییز آن سال بازار بزرگی در شهر بتنه، در نزدیکی کنارۀ فرات، برپا شده بود که در آن کالاهای هندی و چینی به فروش می‌رفت (جی‌رازبهوی، 157). اینگونه‌روابط در دوران‌اسلامی نیز ادامه داشت و بنابر برخی روایات در اوایل ظهور اسلام گروههایی از اعراب مسلمان در مناطقی چون سراندیب و بنادر جنوبی هند توطن جسته، به تجارت مشغول بوده‌اند.

فتوحات مسلمانان در سرزمینهای غربی هند به‌صورت لشکرکشی منظم و پیشروی سیاسی و نظامی در اواخر سدۀ ۱ق/۷م، در زمان حکومت حجاج بن یوسف ثقفی آغاز شد. پیش از این دوران، در زمان خلیفۀ دوم تا ایام خلافت عبدالملک بن مروان چندین بار سپاهیان اسلام به حدود مکران و سند حمله بردند و درمواردی برخی از بلاد آن نواحی را نیز به تصرف درآوردند (نک: چچنامه، ۷۲ـ۷۵؛ بلاذری، ۴۳۶ـ۴۳۷)، ولی بر روی هم، از هیچ یک از این اقدامات نتیجۀ قطعی و نهایی حاصل نشده بود. ظاهراً در آغاز دوران فتوحات اسلامی، توجه فاتحان مسلمان بیشتر به سوی خراسان و آسیای مرکزی معطوف بوده است تا به جانب سرزمینهای هندی. در زمان خلیفۀ سوم حکیم بن جبله مأمور شد که به سند رود و از اوضاع و کیفیات اقلیمی و احوال مردم آنجا و امکانات موجود برای اقدامات نظامی کسب خبر کند. وی چندی در نواحی مختلف آن حدود سیر و سفر کرد، و چون به حجاز بازگشت، به خلیفه گزارش داد که آنجا سرزمینی است که «آب او تیره است و میوۀ او مقاتل است و ترش و زمین او سنگلاخ است و گل او شوره؛ اگر لشکر اندک رود، زود ضایع شود و اگر حشم کثیر و بیشتر روند، گرسنه مانند و هلاک شوند» (*چچنامه*، ۷۵؛ بلاذری، ۴۳۲).

بنابر روایات، در دوران خلافت ولید بن عبدالملک و حکومت حجاج بن یوسف در عراق، گروهی از مسلمانان ــ که بیشتر زنان کسانی بودند که به قصد تجارت در سراندیب توطن جسته بودند ــ با کشتی به سوی حجاز سفر می‌کردند و پادشاه سراندیب نیز هدایایی در همان کشتی برای حجاج بن یوسف فرستاده بود. باد مخالف کشتی را به ساحل دیبل (یکی از شهرهای ساحلی سند) راند و دزدان آن شهر کالاها را به غارت بردند و زنان مسلمان را اسیر کردند. گفته‌اند که این واقعه مقدمۀ لشکرکشی به سند و تسخیر آن سرزمین به دست مسلمانان بود (نک: *چچنامه*، ۸۹ـ۹۷؛ بلاذری، ۴۳۵).

حجاج داماد خود محمد بن قاسم را در ۹۲ق/۷۱۱م به فرماندهی سپاهی بزرگ منصوب، و او را از طریق فارس و کرمان روانۀ سند کرد و از راه دریا نیز مهمات و خوار بار و آنچه لازمۀ این لشکرکشی بود، به جانب سند فرستاد. مسلمانان در مدتی کمتر از یک سال شهرهای بزرگ سند و بخشی از نواحی جنوبی پنجاب را تا شهر مُلتان که یکی از مراکز مهم دینی و سیاسی هندوان بود، به تصرف درآوردند. از اوایل سدۀ ۲ق/۸م این منطقه عملاً جزو سرزمینهای اسلامی شد و با بنای مساجد و مدرسه‌ها در شهرها و مهاجرت گروههایی از مسلمانان نواحی دیگر به این حدود و شور و شوق آنان به تبلیغ و ترویج دین خود، دیری نگذشت که اسلام بر حیات اجتماعی مردم منطقه حاکم شد و در میان بومیان رسوخ کرد.

با ظهور خلافت عباسیان و درگیریهای داخلی دستگاه خلافت بغداد، پیشرفت سیاسی و نظامی مسلمانان در شبه قارۀ هند تا اوایل سدۀ ۵ق/۱۱م متوقف ماند و از حدود قندهار و کابل که به‌دست امیران صفاری از دست سلاطین هندو بیرون آورده شد، تجاوز نکرد. پس از صفاریان نیز این ناحیه به سبب دور بودن از مرکز خلافت، دستخوش منازعات حکام محلی ــ مسلمان و هندو ــ شد و بی‌ثباتی اوضاع و ضعف حکومتها موجب گردید که فاطمیان مصر از فرصت استفاده کنند و داعیان اسماعیلی در اواسط سدۀ ۴ق/۱۰م بر ملتان مسلط شوند و رفته‌رفته تمامی سرزمین سند و پنجاب و گجرات را عرصۀ تبلیغات خود قرار دهند. در دوران تسلط اسماعیلیان بر ملتان و سرزمینهای اطراف آن، خطبه به نام خلیفۀ فاطمی مصر می‌خواندند و سکه‌هایی نیز به نام آنان ضرب می‌شد (نک: مقدسی، ۴۸۱ـ۴۸۵).

زمینۀ مساعد برای فعالیتهای اسماعیلیان در ملتان و سند از اواسط سدۀ ۲ق/۸م و با ورود گروهی از علویان به این ناحیه فراهم شده بود. بنابر برخی روایات، مادر امام زین‌العابدین (ع) از مردم سند بوده است (ابن قتیبه، ۲۱۴). در زمان خلافت منصور (۱۳۶ـ۱۵۸ق/۷۵۳ـ۷۷۵م) عبدالله فرزند محمد (ملقب به نفس زکیه) به سند مهاجرت کرد و با جمعی از همراهان و پیروانش به تبلیغ آراء و نظرگاههای علویان مشغول

شد (ابوالفرج، ۳۱۱؛ ابن اثیر، ۵/۵۹۵). در سدهٔ ۳ق/۹م ابوعبدالله جعفر بن محمد علوی از حجاز به ملتان مهاجرت کرد و میان حکام هباری این شهر ــ که در اصل از خاندان قریش بودند ــ و فرزندان و خویشاوندان ابوعبدالله پیوندهای سببی برقرار شد و همین حکام خاندان هباری بودند که در آغاز از داعیان اسماعیلی در سند و ملتان پشتیبانی کردند و موجب نیرو گرفتن و غلبه یافتن آنان بر این حدود شدند.

گرچه در دوران سلطنت محمود غزنوی و لشکرکشی او به ملتان اسماعیلیه منکوب شدند (نک: همو، ۹/۱۸۶ـ۱۸۸؛ فرشته، ۱/۲۵ـ۲۸)، لیکن تا نیمهٔ سدهٔ ۵ق/۱۱م و در دوران مسعود غزنوی در این ناحیه باقی بودند (نک: فخرمدبر، ۲۵۳ـ۲۵۴) و ظاهراً تا اواخر سدهٔ ۶ق که معزالدین محمد غوری در ۵۷۲ق/۱۱۷۶م سند را متصرف شد، در این سرزمینها قدرتی داشتند (نک: رضوی، «تاریخ اجتماعی...[1]»، I/147). گسترش تبلیغات باطنیه در نواحی غربی هند، خصوصاً در گجرات از همین زمانها آغاز می‌شود و دو شاخهٔ عمدهٔ اسماعیلیه در هند، یعنی گروه معروف به بُهره و گروه خوجه (آقاخانی) که در اصل از طوایف راجپوت بودند، تاریخ خود را به این دوره می‌رسانند (نک: همان، I/148-149؛ احمد، 160). گرچه تا اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م به سبب اشتغالات و درگیریهای سیاسی سلاطین مسلمان، اسماعیلیان مجال گسترده‌ای برای دعوت و تبلیغ داشتند و حتیٰ در ۶۳۴ق/۱۲۳۷م که رضیه، دختر ایلتُتمش به سلطنت دهلی رسیده بود، شورشی در آن شهر برپا کردند، لیکن در همان وقت به سختی سرکوب شدند (منهاج سراج، ۱/۴۶۱ـ۴۶۲) و اندکی بعد علاءالدین خلجی آنان را به کلی قلع و قمع کرد و از قلمرو حکومت خود بیرون راند (رضوی، همان، I/152). از آن پس گروههای کوچک این طایفه به طور پراکنده در نواحی مختلف گجرات و سند و اطراف دهلی، و غالباً با توسل به تقیه به کار تجارت مشغول بودند و تنها بعد از استقرار حکومت انگلیس، توانستند آزادانه به فعالیتهای اقتصادی بپردازند.

همزمان با نخستین فتوحات مسلمانان در سرزمینهای غربی هند، و پیش از تأسیس سلسله‌های سلاطین مسلمان در لاهور، دهلی، بنگال و دکن، گروههایی از مسلمانان عرب و غیرعرب در شهرهای ساحلی و جزایر جنوبی هند توطن جسته، به کار تجارت مشغول بوده‌اند. بنابر برخی روایات این گروهها در میان مردم بومی محترم بوده، و حکومتها نیز به آنان توجه خاص داشته‌اند. به‌گفتهٔ ادریسی در *نزهة المشتاق*، پادشاه سراندیب ۴ وزیر مسلمان داشته است که به امور مربوط به مهاجران و مسافران مسلمان رسیدگی می‌کرده‌اند (نک: ندوی، مسعود علی، ۲/۱۴۰). بزرگ بن شهریار، سیاح دریانورد ایرانی گوید که چون خبر ظهور اسلام به سراندیب رسید، مردمان آنجا رسولی به حجاز فرستادند تا از چگونگی دین جدید و احوال پیامبر اسلام(ص) با خبر شوند. رسول سراندیبی چون به مدینه رسید، خلیفهٔ دوم خود او را پذیرفت و به پرسشهای او پاسخ گفت. فرستاده در راه بازگشت درگذشت، ولی اخبار مربوط به اصول و قواعد اسلام و اوصاف رفتار و اخلاق پیشوایان مسلمانان و شرح تقوا و پرهیزگاری آنان به وسیلهٔ همراه او به سراندیب رسید و از همان زمان نسبت به این دین و پیروان آن در آن سرزمین محبت و حسن‌نظر خاص به‌وجود آمد (ص ۱۵۶ـ۱۵۷). فرشته در نقل روایتی مشابه، از این حد فراتر رفته، و گفته است که پادشاه سراندیب خود در عهد صحابه و پیش از رایان دیگر اسلام آورد و پشتیبان مسلمانان شد (۲/۳۱۱).

بزرگ بن شهریار از قول برخی راویان نیز حکایت کند که در ۲۷۰ق/۸۸۳م مهروک بن رایق، پادشاه یکی از نواحی کشمیر سفیری به نزد عبدالله بن عمربن عبدالعزیز، حاکم منصوره در سند، فرستاد و از او خواست که شریعت اسلام را به زبان هندی برای او شرح و توضیح دهد. عبدالله درخواست پادشاه را با مردی از مردم عراق که در سند پرورش یافته، و به زبان هندی کاملاً آشنا بود و در شاعری بدان زبان نیز قریحه‌ای توانا داشت، در میان نهاد. مرد عراقی آنچه را پادشاه خواسته بود، در قصیده‌ای به همان زبان بیان کرد و به نزد او فرستاد. پادشاه نامه‌ای به عبدالله نوشت و دیدار صاحب قصیده را خواستار شد. مرد عراقی به دربار او رفت و ۳ سال در آنجا مقیم شد و در این مدت پادشاه را با اصول اسلام آشنا ساخت و *قرآن* را نیز برای او ترجمه کرد. پادشاه اسلام آورد، ولی از بیم مردم مملکت خود یارای اظهار آن‌را نداشت (ص ۲ـ۴؛ نیز نک: ابن عبدربه، ۲/۲۰۲).

بنابر روایت دیگر، در اوایل سدهٔ ۳ق/۹م «چرامن پرومال[2]» پادشاه ملیبار در سواحل غربی هند، در خواب دید که ماه چند پاره شد. در همین زمان گروهی از مسلمانان که از سراندیب عازم عربستان بودند، به ملیبار رسیدند و شیخ و رئیس مسافران خواب شاه را تعبیر کرد. شاه اسلام آورد و نام خود را به عبدالرحمان سامری تغییر داد و به عربستان رفت. وی ۴ سال بعد در عربستان درگذشت، اما پیش از مردن چند تن از بزرگان مسلمان، چون مالک بن دینار و مالک بن حبیب و زن و فرزندانشان را به ملیبار فرستاد و نامه‌ای نیز به درباریان و منسوبان خود نوشت تا از مهاجران مسلمان به خوبی نگهداری کنند. قرنها خاطرهٔ رفتن چرامن به عربستان در یادها باقی بود و پادشاهان ملیبار که «سامری» (زمورین[3]) نامیده می‌شدند، خود را نایب و قائم‌مقام او می‌دانستند و هنگامی که شاهی تاج‌گذاری می‌کرد و شمشیر به دست می‌گرفت، می‌گفت: «من این شمشیر را تا زمانی که عم ما از مکه بازگردد، نگه می‌دارم» (تاراچند، 35-34). گفته‌اند که از همان روزگار مهاجران عرب به سوی شهرهای ملیبار و جزایر اطراف آن روی آوردند و در شهرها به بنای مساجد پرداختند و به کار تجارت مشغول شدند. این مهاجران با مردم بومی درآمیختند و همسر اختیار کردند و

1. *A Socio - Intellectual...* 2. Cherāman Perumāl 3. Zamorin

تجارت خارجی منطقه را در اختیار خود داشتند. فرزندانی که از ازدواج مسلمانان مهاجر با بومیان ولادت می‌یافتند، «بیاسره» (جمع بیسر = دو سره، دو سویه) نامیده می‌شدند (نک: مسعودی، ۲۱۰/۱) و مسلمانانی که امروزه در سواحل غربی هند مسکن دارند، فرزندان همان مهاجران نخستینند که در زبان محلی آنجا «موپلا» یا «مپیلا[1]» خوانده می‌شوند که به معنی «داماد» است (نک: تاراچند، همانجا).

داستانهای دیگری از اینگونه دربارهٔ اسلام آوردن پادشاهان و راجگان نواحی جنوبی هند از دیرباز در میان مسلمانان این مناطق رایج بوده است که نمونه‌هایی از آن را بلاذری (ص ۴۴۶) و ابن بطوطه (ص ۵۶۲-۵۶۳، ۵۷۸، ۵۷۹) نیز آورده‌اند. میزان صحت تاریخی این روایتها هرچه باشد، وجود آنها حکایت از آن دارد که مسلمانان از همان سده‌های نخستین اسلام در این بخش از جهان دارای منزلت اجتماعی خاص بوده‌اند. مسعودی که در اوایل سدهٔ ۴ق/۱۰م به هند سفر کرده بود، گوید که در صیمور (نزدیک بمبئی کنونی) ۱۰ هزار مسلمان ــ که در اصل از مردم بصره و بغداد و عمان و شهرهای دیگر بودند ــ اقامت جسته، به بازرگانی و کارهای دیگر اشتغال داشتند (همانجا). همو گوید که اسلام در قلمرو «بلهرا» بسیار مورد احترام بوده است و مسلمانان در قلمرو این پادشاه موقعیتی ویژه داشته‌اند و مساجدشان آباد و پر رونق، و از تعرض مصون بوده است (۱۷۰/۱، ۲۱۰؛ نیز نک: اصطخری، ۱۴۷؛ یاقوت، ۴۴۴/۳)؛ مسلمانان در امور معاشی و اجتماعی خود استقلال تمام داشته، و از این جهات از قاضی یا حاکمی مسلمان که «هنرمن» (هنرمند) نامیده می‌شد، پیروی می‌کرده‌اند و مردم هند خیر و برکت و طول عمر شاهان خود را به سبب عدالت آنان و نتیجهٔ اکرام و بزرگداشت مسلمانان می‌دانستند (مسعودی، ۱۷۰/۱؛ نیز نک: بزرگ بن شهریار، ۱۶۱). در شهرهای دیگر این منطقه نیز وضع بر همین منوال بوده است و جوامع مسلمان از آزادی کامل در عبادات و امور معاشی خود برخوردار بوده‌اند (نک: مقدسی، ۴۸۰، ۴۸۵؛ ابن حوقل، ۳۲۲/۲؛ اصطخری، همانجا) و جمعیت آنان روبه‌افزایش بوده است و آنان در حیات اجتماعی و اقتصادی شهرهای ساحلی مشارکت مؤثر داشته‌اند.

مشارکت مسلمانان در بهبود اوضاع اقتصادی و اجتماعی شهرها بیشتر از طریق ایجاد ارتباط با جهان خارج و داد و ستد بازرگانی بوده است، زیرا تجارت خارجی این مناطق کلاً در دست آنها بود و خطوط کشتیرانی را از سواحل چین تا سراندیب و بنادر خلیج فارس و دریای سرخ در اختیار خود داشتند. فعالیتهای بازرگانی طبعاً در ایجاد فرصت و انگیزه برای تولید کالاها و محصولات مؤثر بوده، و موجب آبادانی شهرها و مراکز تجاری می‌شده است. راجگان نیز از بابت مالیاتهایی که بر واردات تعلق می‌گرفت، منافع سرشار حاصل می‌کردند (نک: ندوی، 51). تا پایان سدهٔ ۹ق/۱۵م مراکز تجاری سواحل غربی هند در دست مسلمانان بود، لیکن در ۹۰۶ق/۱۵۰۰م پرتغالیان در بندر کالیکوت مستقر شدند و چندی بعد آلفونسو آلبوکرک، فرمانده کشتیهای تجاری پرتغالی که به آتشبارهای سنگین مجهز بودند، بر مناطق بازرگانی سواحل هند مسلط شد و از آن پس این مراکز از اختیار بازرگانان مسلمان بیرون رفت (نک: حتی، 697).

افزایش جمعیت مسلمان در مناطق جنوبی هند، تا قرن ۸ق/۱۴م پیش از گسترش حکومتهای اسلامی از شمال به جنوب، بسیار گسترده و چشم‌گیر بوده است. ابن بطوطه که در اوایل سدهٔ ۸ق در این مناطق سفر می‌کرد، همه جا با اجتماعات بزرگ مسلمانان و مساجد و مدارس و خانقاهای بزرگ و آباد رو به رو می‌شد و با دانشمندان و فقیهان و محدثان و عارفان مسلمان که غالباً از کشورهای عربی یا از ایران به این مناطق مهاجرت کرده بودند، ملاقات می‌کرد (نک: ص ۵۵۵، ۵۵۷، ۵۵۸، جم)، پادشاه هندو مذهب یکی از جزایر جنوبی هند که شنورازه نام داشت، به دست شیخ ابوالبرکات مغربی و در پی کراماتی که از او دیده بود، اسلام آورده، و سلطان احمد نام گرفته بود. ابن بطوطه گوید که خود بر سر در مسجدی که راجهٔ هندو، پس از اسلام آوردن بنا کرده بود، این نوشته را دیده است: «سلطان احمد شنورازه به دست شیخ ابوالبرکات مغربی اسلام آورد» (ص ۵۷۹). ابن بطوطه در کالیکوت نیز خانقاه بزرگی دید که یکی از فرزندزادگان شیخ ابواسحاق کازرونی به نام شیخ شهاب‌الدین کازرونی آن را اداره می‌کرد (ص ۵۶۴). در شهر کولَم نیز خانقاه بزرگی بود که شیخ فخرالدین، پسر شهاب‌الدین کازرونی در آن به ارشاد مشغول بود (همو، ۵۷۰) و در شهر قوقه (کنکن) مسلمانان مسجد بزرگ کهنسالی داشتند که بنای آن به خضر و الیاس نسبت داده می‌شد و گروههایی از درویشان حیدری در شهر و اطراف مسجد دیده می‌شدند (همو، ۵۵۳). هنگامی که ابن بطوطه در مالدیو و جزایر اطراف آن به سر می‌برد، همهٔ ساکنان آن نقاط مسلمانان عرب و غیرعرب بودند، و زنی به نام سلطانه خدیجه بنت سلطان جلال‌الدین عمربن سلطان صلاح‌الدین صالح بنگالی در آنجا حکومت داشت (همو، ۵۸۰).

شهرهای سواحل شرقی هند و ناحیهٔ وسیع «معبر» (کوروماندل[2]) نیز از دیرباز اقامتگاه گروههایی از مهاجران و بازرگانان مسلمان شده بود. سکه‌هایی که از سدهٔ ۱ق (از ۷۱ق/۶۹۰م به بعد) در سواحل شرقی به دست آمده است، از قدمت استقرار اجتماعات مسلمانان در این مناطق حکایت دارد (نک: تاراچند، 40؛ «تاریخ دکن...[3]»، I/31). چون راه اصلی تجارت و ارتباط جهان آن روزگار با سرزمین بزرگ و آباد و پرجمعیت چین از این نواحی می‌گذشت، طبعاً بندرگاههای این مسیر در سراسر کناره‌های اقیانوس ــ از جنوب هند تا سواحل چین ــ مراکز مهم فعالیتهای تجاری شده بود و بنابر مشاهدات و گزارشهای سیاحان مسلمان سده‌های نخستین هجری، در شهرهای بزرگ و پررونق این مناطق اجتماعات بزرگی از مسلمانان مهاجر ــ ایرانی و عرب ــ اسکان یافته، و در همه جا مساجد و مدارس و خانقاهایی تأسیس کرده بودند. مقصد و منتهای این مسیر مراکز بازرگانی چین بوده است و

---

1. Mappilla 2. Coromandel 3. *History*...

مسلمانان از آغاز ظهور اسلام به این سرزمین توجه خاص داشته‌اند. بنابر برخی روایات، سعد بن ابی وقاص از طرف پیامبر اکرم(ص) به سفارت چین فرستاده شد و هنوز مدفن او در کانتون زیارتگاه مسلمانان آن حدود است (نک: حتی، 344). ولی مسلّم است که از دورهٔ عباسیان مناسبات تجاری و روابط سیاسی میان بغداد و مراکز تجاری و سیاسی چین برقرار بوده است و از هر دو طرف سفیرانی برای حفظ روابط مأمور می‌شده‌اند. در اسناد چینی به نامهای خلفای عباسی اشاره شده است، چنانکه «امیرالمؤمنین» به‌صورت «هن می‌مومونی»، ابوالعباس (خلیفهٔ اول عباسی) به صورت «ابولوبا»، و هارون به صورت «آلون» در نوشته‌های چینی آن دوران دیده می‌شود. گروههای مسلمان مهاجر از همان روزگار در شهرهای چین اقامت یافته، و به کسب و کار و داد و ستد مشغول بوده‌اند و در اسناد قدیم چینی از آنان به عنوان «تاشی» که تلفظ چینی لفظ «تازی» است، یاد می‌شود و در دوره‌های بعد با عنوان «هوئی‌هوئی» که شاید تلفظ چینی «محمدی» باشد، نیز شناخته می‌شوند (همانجا).

ابن بطوطه که در نیمهٔ اول سدهٔ ۸ق/۱۴م به چین سفر کرده، در هر یک از شهرهای بزرگ چین گروههایی از مسلمانان مهاجر دیده است که محله‌ای خاص خود داشته‌اند (ص ۶۲۸، ۶۳۴، ۶۳۹). تاجران عمده غالباً ایرانی بودند (نک: همو، ۶۳۳) و مغنّیان و مطربان به فارسی شعر و آواز می‌خواندند (همو، ۶۴۰).

فعالیتهای مسلمانان در این مناطق منحصر به تجارت و خرید و فروش کالا نبود، بلکه در امور ملک‌داری و سیاست نیز دخیل و مؤثر بودند. بنابر گزارش ابن بطوطه در شهر هُنَوَر جمال الدین محمد از جانب پادشاه هندو مذهب ملیبار حکومت داشته (ص ۵۵۵)، و در جاوه و سوماترا ملک ظاهر شافعی مذهب سلطنت می‌کرده است (همو، ۶۱۷-۶۱۸). به گفتهٔ رشیدالدین فضل‌الله: راجه سوندر پاندی، پادشاه معبر در سدهٔ ۷ق/۱۳م وزیری مسلمان به نام ملک تقی الدین داشته است که برادرش شیخ جمال الدین تاجر اسب بوده، و هر سال چند هزار رأس اسب از بنادر خلیج فارس با کشتی به معبر می‌آورده است (نک: الیوت، I/69-70). هنگامی که علاءالدین خلجی در ۷۱۰ق/ ۱۳۱۰م به معبر لشکر کشید، مسلمانان به دفاع از شهر بیردهول، پایتخت راجهٔ هندو برخاستند و به گفتهٔ ابن بطوطه در جنگی که در ۷۴۰ق میان سلطان غیاث الدین دامغانی و بلال دیو (ویرا بلالای سوم) راجهٔ معبر روی داد، ۲۰ هزار مرد جنگی مسلمان در سپاه راجهٔ هندو خدمت می‌کردند (ص ۶۰۴).

افزایش جمعیت مسلمان در بخشهای جنوبی هند علل مختلف داشته است. نخستین عامل وجود فرصتهای مساعدی برای تجارت و کسب و کار در شهرهای ساحلی شرقی و غربی شبه قاره بوده است که گروههایی از مردمان سرزمینهای عربی و ایرانی را ــ از سواحل مدیترانه و دریای سرخ تا نواحی شمالی خراسان و ماوراءالنهر ــ به این حدود جلب می‌کرد و توطن آنان در این مراکز و آمیزش با مردمان بومی از طریق داد و ستد و مجاورت و مزاوجت طبعاً موجب می‌شد که این مهاجران در ساختار اجتماعی بسته و محدود هندویی و بودایی رخنه کنند و به ترویج و تبلیغ دیانت خود در میان جوامع غیر مسلمان بپردازند. از یک سو درگیریها و معارضات کینه توزانه میان هندوان و بوداییان و پیروان مذهب جینی که اساس فعالیتهای خود را بر رد و ابطال عقاید یکدیگر نهاده بودند، و از سوی دیگر سادگی و سهولت و بی‌پیرایگی اعمال دینی و روشنی و عقل پذیری اصول اعتقادی اسلام و نیز خالی بودن آن از خرافه‌های غریب و اسطوره‌های پیچ در پیچ نسبت به ادیان و مذاهب موجود در هند، وضعیتی به وجود آورده بود که تبلیغات مسالمت آمیز مسلمانان در طبقات مختلف مؤثر می‌افتاد و مردمان آزاد اندیش و خسته از مجادلات و مخاصمات فرقه‌ای را از هر گروه به سوی خود جلب می‌کرد. اما طبق شواهد موجود بیشترین کسانی که به این دیانت نو می‌گرویدند، از دو گروه بودند، یکی بوداییان این مناطق که مورد آزار و اجحاف برهمنان حاکم قرار داشتند، و دیگر افراد طبقهٔ چهارم یا «شودرا»ی جامعهٔ هندویی که از کلیهٔ حقوق اجتماعی محروم، و به تحمل دشوارترین و پست‌ترین کارها محکوم بودند.

دین بودایی گرچه در دوران سلطنت آشوکا (سدهٔ ۳ق‌م) در سراسر شبه قاره رواج تمام داشت و قدرت غالب و حاکم به شمار می‌رفت، لیکن در دوره‌های بعد در برابر سلطهٔ برهمنان و سلسله‌های هندو مذهب رو به ضعف نهاد و هنگامی که سرزمینهای غربی هند در قلمرو حکومت سلوکیان و سپس پارتیان و کوشانیان قرار گرفت، بوداییان مناطق مرکزی به این نواحی جلب شدند و با تأسیس مراکز و معابد (ویهاره[1] = بهار) بودایی در شهرهای سند و پنجاب، تا بلخ و بامیان و بخارا و سمرقند، به ترویج و تبلیغ این دین پرداختند. این منطقهٔ وسیع از قرن ۲ق‌م مهم‌ترین مرکز فعالیتهای بوداییان بود و برخی از شاهان سلوکی یونانی، چون مناندروس[2] (اواسط سدهٔ ۲ق‌م) که کتاب معروف «پرسشهای میلینده[3]» (از مهم‌ترین آثار بودایی) مجموعهٔ محاورات او با یکی از حکمای بودایی است و اغلب شاهان کوشانی، چون کانیشکا[4] و هوویشکا[5] خود از بوداییان بودند و گسترش این دین در سرزمین چین در همین دوران و به توسط مبلغان پارتی نژاد ایرانی بود (نک: مجتبائی، «ایران و هند...»، ۷۵-۷۷). گزارشهای فا هین[6]، سیاح چینی که در قرن ۵م از نقاط مختلف هند دیدن کرد، نیز از رانده شدن بوداییان از نواحی مرکزی به شرق و غرب شبه قاره و فراوانی اجتماعات و معابد بودایی در شهرهای مناطق غربی و شمال غربی حکایت دارد (نک: تاراچند، 6-5). گرچه در سده‌های بعد، پس از انقراض کوشانیان، دیانت بودایی حامیان دولتی خود را از دست داد و در اوایل عصر ساسانی، بنابر سنگ نبشتهٔ کرتیر (نک: مجتبائی، همان، ۷۲) فعالیتهای

1. Vihāra 2. Menandros 3. *Milinda Panha.* 4. Kanishka 5. Huvishka 6. Fa Hien

تبلیغاتی بوداییان ممنوع و محدود شد، و بنابر گزارش هیون تسانگ[1]، سیاح چینی سدهٔ ۱ق/۷م شیوا پرستی نیز در کنار دیانت بودایی در نواحی غربی و شمال غربی شبه قاره رواج و قدرت یافته بود، ولی با اینهمه، هنوز در این نواحی خصوصاً در بلخ و بامیان و بخارا، بودا پرستی غلبه داشت، چنانکه بنابر نوشتهٔ هیون تسانگ بلخ و حومهٔ آن دارای ۱۰۰ معبد بودایی بوده است (نک: بووا، ۳۲).

با فتوحات مسلمانان در این سرزمینها، اسلام در زمانی کوتاه دین غالب و رایج در میان مردم شد، و چنین به نظر می‌رسد که بخش بزرگی از مسلمانان این مناطق بومیان بودایی مذهب از طبقات مختلف بوده‌اند که در طی یکی دو قرن نخستین اسلامی به این دیانت نو روی آورده‌اند. خاندان برمکیان که در عصر اموی و عباسی نزدیک به نیم قرن وزارت و صدارت داشتند و در تثبیت مبانی تمدن اسلامی و ترویج آن دارای سهمی بزرگ بودند، در اصل از همین بوداییان ایرانی نو مسلمان بودند که خود پیش از آن در بلخ حرمت و اعتبار خاص داشتند و سدانت نوبهار بزرگ آن شهر بر عهدهٔ آنان بود. در سند نیز، چنانکه از اشارات بلاذری در *فتوح البلدان* و اظهارات مؤلف کتاب *چچنامه* بر می‌آید، در آغاز ورود اسلام بوداییان این ناحیه که در نوشته‌های تاریخ نویسان و مؤلفان مسلمان از آنان به عنوان «سمنیه» و «بودهیه» (در برابر براهمه) یاد می‌شود، نخستین گروههایی بودند که در این بخش از شبه قاره به اسلام روی آوردند و آشکار و پنهان با مسلمانان در بر انداختن قدرت برهمنان و سلاطین هندو مذهب همکاری بسیار مؤثر داشتند (نک: بلاذری، ۴۳۷-۴۳۸؛ *چچنامه*، ۱۱۷-۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۱). جذب جمعیت انبوه بودایی در ساختار دینی و اجتماعی اسلام چنان کامل و تمام بود که در آغاز سدهٔ ۵ق/۱۱م که محمود غزنوی به نواحی غربی هند لشکرکشی می‌کرد، در سند و پنجاب و گجرات هیچ جا با مراکز و جماعات بودایی مواجه نمی‌شد؛ ابوریحان بیرونی نیز که در همان سالها *تحقیق ماللهند* را دربارهٔ ادیان و علوم و معارف مردم هند می‌نوشت و برای کسب اطلاع به شهرهای آن نواحی سفر می‌کرد، در هیچ جا از بوداییان نشانی نمی‌دید (نک: مجتبائی، «بیرونی و هند»، ۲۷۶).

عامل دیگری که موجب افزایش جمعیت مسلمان در سرزمینهای جنوبی شبه قارهٔ هند و گسترش اسلام در آن نواحی شده بود، چنانکه اشاره شد، نفوذ آن در قشر بسیار وسیع طبقهٔ محروم و فرو دست جامعهٔ هندویی بود. طبقهٔ «شودرا» که انبوهی کثیر از مردم هندو اکثر جمعیت آن سرزمین را تشکیل می‌داد، در اصل از بومیان محلی و غیر آریایی بودند که مغلوب آریاییان مهاجم شده، و هرگز در ساختار طبقاتی جامعهٔ برهمنی موقع و محلی نیافته بودند. از دیدگاه طبقات بالاتر افراد این طبقه ناپاک و نجس بودند و نه تنها حق ورود به معابد و جایگاههای خاص طبقات بالاتر را نداشتند، بلکه حضور و دیدارشان نیز نامطلوب و ناسبا رک تلقی می‌شد و طبعاً از کلیهٔ حقوق انسانی و اجتماعی محروم، و حتیٰ از حد بردگان نیز فروتر بودند. بی شک در چنین جامعه‌ای اصل مساوات و اخوت اسلامی جاذبه‌ای بسیار نیرومند داشته، و تبلیغات مسلمانان در اعماق وجود این مردم تأثیر می‌نهاده است. ورود به اسلام برای انبوه مردم محروم این طبقه در حقیقت ورود به حیاتی نو و بازیافت هویت انسانی و شرافت اجتماعی بود. نه تنها خانقاهها و مساجد و مدارس در شهرها و روستاها مراکز جذب و جلب غیر مسلمانان به اسلام بود، بلکه رفتار افراد مسلمان و حیثیت و اعتباری که اینان در انظار عموم حاصل کرده بودند، و از همه مهم‌تر گسترهٔ پر تنوع عالم اسلامی در بخش بزرگی از جهان آن روز و قدرت سیاسی و نظامی و اقتصادی ملل مسلمان موجب شده بود که این دین جدید از طریق روابط روزمرهٔ زندگی و معاملات و داد و ستدها و دیدارها و معاشرتهای عادی نیز در میان طبقات مردم بومی نفوذ کند. طبیعی است که وجود این احوال در کل جامعهٔ هندو مذهب خالی از تأثیر نبود و از جهات مختلف موجب دگرگونیهای فکری و اجتماعی می‌شد و واکنشهایی ایجاد می‌کرد. پیدا شدن مرشدان و رهبران دینی از غیر برهمنان و مخالفت با انحصاری شدن دین و امور دینی در طبقهٔ برهمن، ظهور فرقه‌ها و نهضتهایی در شیواپرستی و ویشنوپرستی که با امتیازات طبقاتی مخالف بودند و زبانهای محلی را (به جای زبان سنسکریت) برای اداء آداب دینی و خواندن ادعیه و سرودهای ستایش کافی و کارساز می‌دانستند، رنگ عاطفی و عاشقانه گرفتن سرودهای دینی و اعمال عبادی، غلبهٔ طریقهٔ بهکتی[2] (= اخلاص و عبادت عاشقانه) و غلبهٔ آن بر طریقهٔ «عمل[3]» (= اداء اعمال ظاهری) در معابد، رواج سرودهای پرشور عاشقانهٔ سرایندگان شیواپرست (ادیار[4]) و ویشنو پرست (آلوار[5]) به زبانهای بومی، گرایشهای توحیدی و پرستش شیوا یا کریشنا (ویشنو) به عنوان خدای یگانه، و سرانجام، مخالفت با تناسخ و نظام طبقاتی و سوزاندن اجساد مردگان و پرستش اصنام ــ که همگی از امور و عقاید رایج در مذاهب هندویی است ــ در بعضی از این فرقه‌ها و حرکتها، همه از تأثیر آراء و عقاید اسلامی در محیط هندویی حکایت دارد (نک: تاراچند، 129-109 ,108-89). چند تن از دانشمندان و هند شناسان بنام، اینگونه تحولات و حرکتهای جدید را در عوالم فکری و دینی هندوان نتیجهٔ آمیزش با مسلمانان دانسته، و حتیٰ گفته‌اند که در همین ادوار متفکران بزرگی چون شنکر آچاریه[6] (سدهٔ ۳ق/۹م)، رامانوجا[7] (سدهٔ ۶ق/۱۲م) و مدهوه[8] (سدهٔ ۷ق/۱۳م) که به مناطق جنوبی هند تعلق داشتند، به درجات مختلف از عقاید توحیدی اسلامی تأثیر پذیرفته بودند، و سیر و تحول فلسفهٔ «ودانته[9]» از «توحید مطلق[10]» مکتب شنکر آچاریه تا «توحید متصف[11]» رامانوجا و «دوگانه بینی[12]» مدهوه کلاً در جهتی بوده است که در هر مرحله به دیدگاههای توحیدی اسلامی نزدیک‌تر می‌شده است (نک: همو، 116-108 ,103-97 ,43؛ رائو، 205 ,202 ,201؛ احمد، 130-128).

1. Hiun Tsang 2. Bhakti 3. Karma 4. Adiyār 5. Ālvār 6. Shankar - āchārya 7. Rāmānuja 8. Madhva 9. Vedānta 10. Advaita - Vedānta 11. Visishtha-advaita 12. Dvaita-advaita

مجموعهٔ این حرکتها و تغییرات در آیینها و دیدگاهها که به عنوان بهکتی جدید شناخته شده است، چنانکه خواهیم دید، در سده‌های ۶ ـ ۹ق/۱۲ـ ۱۵م که اسلام در سرزمینهای شمالی شبه قاره رو به گسترش نهاده بود، از جنوب به شمال کشیده شد و به صورت نهضتی پردامنه و فراگیر و پردوام درآمد.

مسلمانانی که در مناطق جنوبی هند زندگی می‌کردند، غالباً اهل تجارت بودند و در قلمرو حکومت سلاطین هندو مذهب به کسب و کار اشتغال داشتند و با آنکه دارای مساجد و مدارس خاص خود بودند و مدرسان و فقیهان صاحب علم در میانشان اندک نبود (نک: ابن بطوطه، ۵۵۳، ۵۵۵، ۵۶۱)، آثار علمی و ادبی و تاریخی مهمی از ایشان بر جای نمانده است، زیرا در شهرهای این مناطق حکومت در دست سلاطین هندو مذهب بود و تشویق و حمایتی از فعالیتهای فرهنگی نمی‌شد. چنانکه از مندرجات کتاب *رجال السند و الهند الی القرن السابع* تألیف قاضی اطهر مبارکپوری بر می‌آید، در این ادوار مسلمانانی که در سرزمینهای جنوبی هند استعداد و قابلیتی کسب می‌کردند و در علوم و معارف اسلامی پایه و مایه‌ای می‌یافتند، به مراکز علمی بیرون از هند، چون خراسان، عراق، حجاز، یمن و شام مهاجرت می‌کردند. وجود دانشمندان هندی در بغداد و نقل علوم و معارف هندی، خصوصاً در پزشکی، نجوم و ریاضیات، به مدارس و مراکز علمی مسلمانان در سده‌های نخستین هجری حکایت از آن دارد که روابط فرهنگی از هر دو سو برقرار بوده است (نک: مجتبائی، «نقل علوم...»، ۷۰۰، ۷۰۳، ۷۰۴، نیز «بیرونی و هند»، ۲۴۹ به بعد).

چنانکه گفته شد، بیشتر مهاجران مسلمان در این نواحی به سرزمینهای عربی تعلق داشتند و به زبان عربی سخن می‌گفتند، لیکن در میان اینان از مردم ایران نیز بسیار بوده‌اند، و ظاهراً از همان روزگار زبان فارسی در میان مردم محبوبیت خاص داشته است. ابن بطوطه در این نواحی، از دکن، معبر و ملیبار تا سراندیب و حتیٰ جزایر جاوه و سوماترا، همه جا واژه‌ها و تعبیرات فارسی و نامهای ایرانی می‌شنید در ده فتن از شهرهای ملیبار، درختی بوده که می‌گفتند هر سال بر یکی از برگهای آن کلمهٔ شهادت نقش می‌بسته است و مسلمانان آنجا آن را «درخت شهادت» نامیده بودند (ص ۵۶۲). در شهرهای این نواحی به معابد هندوان «بدخانه» (همو، ۵۵۴، ۵۷۸، ۵۷۹)، به سفرهٔ طعام «خوانچه» (همو، ۵۵۶)، به جامه‌دان «بقشه» (بقچه) می‌گفتند (همو، ۵۸۴)؛ وزیر یکی از جزایر مالدیو به ابن بطوطه کنیزکی بخشید که «قل‌استان» (گلستان) نام داشت و فارسی می‌دانست (همانجا)؛ پادشاه سیلان با ابن بطوطه به فارسی سخن می‌گفته است (همو، ۵۹۴) و در طول راهی که به قدمگاه حضرت آدم در این جزیره منتهی می‌شد، اغلب منزلگاهها نامهای فارسی داشته‌اند، چون «خوربوزنه»، «خورخیزران»، «مغارهٔ باباطاهر»، «مغارهٔ اصفهانی»، «غوطه‌گاه عارفان»، «دروازة الجبل». بر دامنهٔ کوهی که قدمگاه در بالای آن است، درختی به نام «درخت روان» بوده است (همو، ۶۰۰). هنوز خاطرهٔ آمدن شیخ ابو عبدالله خفیف به این جزیره و کرامات او در یادها زنده بوده است (همو، ۵۹۵).

از اوایل سدهٔ ۸ق/۱۴م، با فتوحات سلاطین خلجی و تغلق، بخشهای جنوبی هند نیز به تدریج در تصرف حکومتهای اسلامی درآمد و مسلمانان این سرزمینها طبعاً با هم کیشان شمالی خود ارتباط نزدیک‌تر یافتند و در تشکیل تمدن اسلامی شبه قاره و رونق بخشیدن بدان شریک و سهیم شدند. از این روی، اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی آنان از این زمان به بعد باید در متن تاریخی دیگری و در ارتباط با تحولات سیاسی حکومتهای اسلامی در سراسر شبه قاره به صورت کلی و به هم پیوسته بررسی شود، زیرا از سدهٔ ۸ق به بعد، به رغم تنوع حکومتها و سلسله‌های سلاطین و چندگانگی کیفیات اقلیمی و جغرافیایی، فرهنگ و تمدن اسلامی در تمامی این سرزمینها، از کشمیر و پنجاب و بنگال تا نواحی جنوبی دکن و مهاراشترا، کلاً از نوعی وحدت و همسانی برخوردار بوده است.

اما جریان اصلی ورود اسلام به هند و گسترش آن در سراسر شبه قاره با فتوحات سلطان محمود غزنوی در پنجاب و سند و گجرات، و سپس با انتقال مرکز حکومت غزنویان از غزنه به لاهور آغاز می‌شود. شهر لاهور از اواخر سدهٔ ۵ق/۱۱م تا دوران سلطنت آخرین شاهان غزنوی، نزدیک به یک قرن، یکی از مراکز مهم شعر و ادب فارسی و فرهنگ اسلامی بود. عارف بزرگی چون علی بن عثمان هجویری مؤلف *کشف المحجوب*، نخستین کتاب مهم در تصوف به زبان فارسی، در اوایل این دوران در این شهر اقامت گزیده، و در مسجدی که بنا کرده بود، به تعلیم و ارشاد اشتغال داشت. هنوز مرقد او که به درگاه «داتا گنج بخش» شهرت یافته، زیارتگاه عموم مردم است و گویند: هرکس از اهل طریقت که به هند وارد می‌شود، باید نخست به زیارت مرقد شیخ مشرف شود (سبحان، 128). پیش از هجویری، شیخ‌حسین زنجانی در این‌شهر به ترویج تصوف و تربیت اهل سلوک مشغول بود (نک: رضوی، «تاریخ تصوف...»[1]، I/112)، و شیخ اسماعیل لاهوری (د ۴۴۸ق/۱۰۵۶م) در آنجا فقه و حدیث و تفسیر تدریس می‌کرد (مبارکپوری، *رجال السند*...، ۷۹). در همین دوران دربار شاهان غزنوی محل اجتماع شاعران و ادیبان بود و کسانی چون نکتی لاهوری، ابوالعلاء عطاءبن یعقوب کاتب، معروف به ناکوک، مسعود سعد سلمان و ابوالفرج رونی که جملگی از پیشاهنگان شعر فارسی در شبه قاره به شمار می‌روند، به دربار این سلاطین تعلق داشتند.

اسلام به عنوان نیرویی فرهنگی و تمدن ساز از این زمان از لاهور به درون سرزمین پهناور و پر نعمت و پر تنوع هند راه یافت و در طی قرون با عناصری از فرهنگ باستانی این سرزمین در آمیخت و در دوران حکومت سلاطین غوری (۵۸۲ ـ۶۱۲ق/۱۱۸۶ـ ۱۲۱۵م)، ممالیک (۶۰۲ـ ۶۸۹ق/۱۲۰۶ـ۱۲۹۰م)، خلجی (۶۸۹ ـ۷۲۰ق/ ۱۲۹۰ـ۱۳۲۰م)،

1. *A History*...

تغلق (۷۲۰ـ۸۱۷ق/۱۳۲۰ـ۱۴۱۴م)، سادات (۸۱۷ ـ ۸۵۵ق/ ۱۴۱۴ـ ۱۴۵۱م)، لودی(۸۵۵ـ۹۳۲ق/۱۴۱۵ـ۱۵۲۶م) و بابری(۹۳۲ـ۱۲۷۴ق/ ۱۵۲۶ـ ۱۸۵۸م) در دهلی، و سلاطین مسلمان گجرات (۷۹۳ـ۹۹۱ق/ ۱۳۹۱ـ۱۵۸۳م)، دکن (۷۴۸ـ ۱۰۹۸ق/۱۳۴۷ـ۱۶۸۷م)، کشمیر (۷۴۷ـ ۹۹۷ق/۱۳۴۶ـ ۱۵۸۹م) و بنگال (۷۳۹ـ۹۸۴ق/۱۳۳۸ـ۱۵۷۶م) رواج و رونق و گسترش یافت. تمدن اسلامی هند در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م به اوج اعتلای خود رسید و یکی از غنی‌ترین و پرشکوه‌ترین تمدنهای جهان را در این سرزمین پدید آورد.

از آغاز ورود اسلام به سرزمین هند همواره آمد و شد و روابط تجاری و فرهنگی میان مسلمانان این ناحیه و ملتها و کشورهای اسلامی آسیای غربی و میانه برقرار بوده است و در طول سده‌های متمادی از ترکیب آنچه مهاجران مسلمان با خود به آنجا می‌آوردند، با آنچه مسلمانان بومی و مقیم از کار و کوشش خود حاصل می‌کردند، تمدنی بزرگ پدید آمد که در سده‌های ۱۱ و ۱۲ق/۱۷ و ۱۸م به اوج قدرت و شکوهمندی خود رسید و تمامی گسترهٔ این بخش از جهان را ــ از دامنه‌های هیمالیا در شمال تا سواحل اقیانوس در شرق و جنوب ــ دربر می‌گرفت.

آداب ملک‌داری و قواعد و آیینهای دیوانی و درباری در طول ۸ قرن حکومت اسلامی در هند کلاً همان میراثی بود که از سامانیان به غزنویان و از غزنویان به سلسله‌های سلاطین دوره‌های بعد رسیده بود. بنابر همان سنتهای دیرینه، دربارهای شاهان مرکز اصلی حفظ و ترویج بخش عمده‌ای از شعب و عناصر فرهنگی اسلامی بود. شعر و ادب درباری، هنرهای تزیینی، تاریخ نگاری و تألیفات مربوط به امور کشورداری و آداب حرب و احکام دادرسی و نظایر اینها کلاً به دربارها تعلق داشت؛ معماری و حجاری و سایر اینگونه فنون و صنایع نیز عموماً محتاج حمایت و تعهد صاحبان جاه و مقام و ثروت بود، ولی در همین احوال، آنچه بیشتر جنبهٔ مردمی داشت و در اعماق جامعه نفوذ می‌کرد، شعر و ادب صوفیانه و معارف خانقاهی و تعلیمات دینی و اخلاقی بود که به توسط پیران و مشایخ صوفیه در تکیه‌ها و خانقاهها و مجالس وعظ و قوالی، گاه به زبان فارسی و گاه به زبانهای محلی، برای عامهٔ مردم بیان می‌شد و موجب گرایش و گروش انبوه مردم هندو مذهب در شهرها و روستاها به اسلام می‌گردید.

یکی از عرصه‌های بسیار مهم و مؤثر فکری و فرهنگی اسلامی در شبه قاره، ادبیات صوفیانه‌ای است که به نظم و نثر در شهرها و مراکز خانقاهی این سرزمین پدید آمده است. *کشف المحجوب* علی بن عثمان هجویری که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ق/۱۱م در لاهور نوشته شده است، در حقیقت نخستین تألیف مهم در تصوف به زبان فارسی و یکی از مهم‌ترین آثار در این زمینه به شمار می‌رود. همچنان که تصوف اسلامی از سده‌های ۵ و ۶ق از خراسان تا عراق به هند روی آورد و وسیلهٔ ارتباط میان مسلمانان این ناحیه با عالم اسلامی بیرون هند گردید، نظم و نثر عرفانی شاعران و نویسندگان مسلمان هند نیز کلاً به پیروی از سبک و شیوهٔ آثار شاعران صوفی مسلک خراسان و عراق بود. برخی از این آثار چون *فوائد الفؤاد* امیرحسن سجزی (سدهٔ ۸ق/۱۴م) که ملفوظات و مجالس نظام الدین اولیاست؛ مکتوبات سیدعلی همدانی، شرف الدین منیری و شیخ احمد سرهندی؛ مجموعه‌های مکتوبات مشایخ دیگر؛ *سیرالاولیاء* میرخورد؛ *اخبارالاخیار* محدث دهلوی؛ و آثار امیر خسرو دهلوی، سیدعلی همدانی، محمد گیسو دراز، شاهزاده محمد داراشکوه و شاه ولی الله دهلوی، علاوه بر آگاهیهای فراوان دربارهٔ افکار و احوال مشایخ صوفیه در دوره‌های مختلف و چگونگی اوضاع خانقاهها و زندگانی خانقاهی در آن سرزمین، شامل فواید تاریخی و اجتماعی بسیار نیز هستند.

پایگاه اصلی شعر و ادب فارسی، چنانکه گفته شد، دربار سلاطین بود و شاعران و نویسندگان و ادیبان در آغاز و تا ظهور حکومت بابریان تقریباً همگی از مهاجران پارسی زبان و غالباً از مردم خراسان بزرگ بودند. کسانی چون فضل بخارایی، ضیاءالدین سجزی، سراجی خراسانی، محمد کاتب بلخی، خطیرالدین جرجانی، محمد عوفی، ضیاءالدین نخشبی، بدرالدین چاچی، محمود گاوان گیلانی، آذری طوسی و شمار دیگری از شاعران و نویسندگان وابسته به دربارهای دهلی، سند، کشمیر و دکن از مهاجران ایرانی بودند. تنها شخصیت برجسته و مهم در عالم ادب در این دوره که زادگاه او هند بود و تمامی عمر را در آنجا به سر برد، امیر خسرو دهلوی است که بی شک یکی از بزرگ‌ترین شاعران پارسی گوی و از چهره‌های بسیار درخشان ادبی و تاریخی جهان اسلام به شمار می‌رود. شعر و ادب فارسی در این دوران در حقیقت شاخه‌ای از ادبیات پارسی رایج در شهرهای ایران بود و از حدود شیوه‌ها و قالبها و مضامین و موضوعات معروف و مأنوس آن روزگار تجاوز نمی‌کرد. حتیٰ امیرخسرو با آنکه از حدود هندوستان پا فراتر ننهاده بود، در غزل از سعدی و عراقی و عطار پیروی می‌کرد و در داستان‌سرایی منظوم راه و روش نظامی گنجوی را در پیش گرفته بود. نوآوری در کلام این شاعران بسیار اندک بود و در شعر امیرخسرو نیز از آوردن برخی تعبیرات و تشبیهات و استعارات چندان فراتر نمی‌رفت. آنچه در کلام امیرخسرو و برخی دیگر از شاعران این دوره تا حدودی تازگی دارد، رنگ محلی و تصویرهایی از چگونگی زندگانی و آداب و احوال مردم بومی هند است.

با تشکیل حکومت بابریان در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م، خصوصاً بعد از آنکه همایون، فرزند و جانشین بابر که از پیش شیرشاه سوری گریخته، و به دربار شاه طهماسب صفوی پناهنده شده بود، به یاری نیروهای ایرانی به هند بازگشت و سلطنت از دست رفتهٔ خود را بازیافت (۹۶۲ق/۱۵۵۵م)، فضای فکری و فرهنگی اسلامی در هند تحول یافت و گروههایی از شاعران و ادیبان و دانشمندان و صنعتگران و حتیٰ دولتمردان و سپاهیان ایرانی همراه همایون و پس از استقرار او رهسپار هندوستان شدند و این جریانی بود که تا پایان حکومت بابریان در اواسط سدهٔ ۱۳ق/۱۹م ادامه داشت.

همایون یک سال پس از بازگشت درگذشت و پسرش اکبرشاه بر تخت نشست (۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) و دیری نگذشت که از کابل، قندهار و کشمیر تا گجرات، راجستان، بنگال، بهار و بخشهایی از دکن به قلمرو سلطنت بابریان پیوست. دوران ۵۰ سالهٔ حکومت اکبرشاه دوران استقرار کامل و اعتلای حکومت اسلامی در شبه قاره بود و نظامات و بنیادهایی که در زمان او نهاده شد، دو قرن و نیم ادامه داشت. دربار دهلی در عهد سلطنت اکبرشاه و جهانگیر و شاهجهان یکی از بزرگ‌ترین مراکز فرهنگی آن روزگار بود و توجه به علوم و فنون و معارف هندویی و دعوت از دانشمندان و صنعتگران بومی هندو مذهب به همکاری بر غنا و تنوع آن افزوده بود. به گفتهٔ ابوالفضل علامی، وزیر دانشمند اکبرشاه در آیین ۳۰ از کتاب *آیین اکبری*، نزدیک به ۲۵۰ تن دانشمند، شاعر، حکیم، عارف و موسیقی‌دان در دربار شاهی حضور دائم داشتند، و عبدالقادر بداٶنی که جلد سوم از کتاب *منتخب التواریخ* را به ذکر بزرگان شعر، ادب و عرفان و علوم وابسته به دربار اکبری اختصاص داده است، شمار اینگونه اشخاص را به نزدیک ۲۹۰ می‌رساند. شایستهٔ توجه است که شمار قابل ملاحظه‌ای از این اشخاص از هندیان هندو مذهب بوده‌اند.

در شعر فارسی در این دوره تحولی چشمگیر روی داده بود و شیوه‌ای که به «سبک هندی» معروف شده است، رواج تمام داشت. گرچه صورتهای نخستین این سبک در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م در ایران ظاهر شده بود و بسیاری از ویژگیهای آن در اشعار بابا فغانی (د ۹۲۵ق/۱۵۱۹م)، امیدی تهرانی (د ۹۲۵ق/۱۵۱۹م)، هلالی جغتایی (د ۹۳۶ق/۱۵۲۹م) و برخی دیگر از شاعران این دوره دیده می‌شد، رونق و رواج آن در سده‌های ۱۱ و ۱۲ق/۱۷ و ۱۸م در هند بود و شاعرانی چون عرفی (د ۹۹۹ق/۱۵۹۰م)، طالب (د ۱۰۳۹ق/۱۶۲۶م)، ظهوری (د ۱۰۲۵ق/۱۶۱۶م)، کلیم (د ۱۰۶۱ق/۱۶۵۰م)، صائب (د ۱۰۸۱ق/۱۶۷۰م)، غنی کشمیری (د ۱۰۷۷ق/۱۶۶۶م) و بیدل (د ۱۱۳۳ق/۱۷۲۰م) آن را به کمال رساندند. اما با اینکه سبک هندی شیوهٔ خاص شاعران پارسی گوی شبه قاره بود و با ذوق و سلیقهٔ خاص جامعهٔ شعر دوست سازگار شده بود، برخی از سخن‌سرایان بزرگ این سرزمین، چون فیض و غالب و اقبال شعر خود را به مضمون سازیها و خیال انگیزیهای سبک هندی محدود نکردند و به اسلوب سخن شاعران سلف نیز توجه کامل داشتند. آخرین شاعر بزرگ پارسی گوی شبه قاره محمد اقبال لاهوری (د ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م) بود که دقیق‌ترین اندیشه‌ها را در قالب شعر فارسی بیان کرده، و نه تنها افکار بلند نو و مضامین بدیع در سروده‌های خویش آورده است، بلکه قالبهای معروف و مأنوس شعر فارسی را نیز گاهی دگرگون ساخته، و اشکال و طرز و اسلوب نو عرضه داشته است.

نثر فارسی از اواخر سدهٔ ۶ق/۱۲م از غزنین نخست به لاهور و ملتان و سپس به دهلی و سایر مراکزی که مسلمانان تأسیس کرده بودند، راه یافت و چون زبان دیوانی و درباری بود، به تدریج در سطوح مختلف جامعه و در میان نو مسلمانان بومی و بومیان غیر مسلمان رو به رواج و گسترش نهاد. نخستین پارسی نویسان این نواحی نیز در آغاز از مهاجران پارسی زبان بودند که از نقاط مختلف به دربارهای سلاطین غوری، خلجی و تغلق پیوسته بودند و خصوصاً بعد از حملهٔ مغول به آسیای مرکزی و خراسان گروههایی از اهل علم و ادب و عرفان و هنرهای مختلف از شهرهای آن نواحی به مناطق امن و آباد شمالی و شمال غربی شبه قاره که تحت حکومت فرمانروایان مسلمان از آرامش و استقرار و فراخی معیشت برخوردار بود، روی آوردند. بدین سان، علاوه بر شعر و ادب درباری، بخش بزرگی از مواریث فرهنگی جهان اسلام به این سرزمینها راه یافت و همچون شاخهٔ بسیار تناور و برومندی از همان اصل و بنیاد در محیط فکری و اجتماعی جدید رو به رشد و گسترش نهاد.

در دهه‌های اول سدهٔ ۷ق/۱۳م چندتن از ادیبان و دانشمندان بنام آن روزگار در ملتان و سند به دربار ناصرالدین قباچه (د ۶۲۴ق/۱۲۲۷م) پیوستند، و وزیر او عین الملک اشعری ــ که مردی ادب دوست و معارف پرور بود ــ در تشویق و حمایت شاعران و دانشمندان سعی تمام داشت. سدیدالدین محمد عوفی که در این دوران در ملتان به سر می‌برد، *لباب الالباب* را که نخستین تألیف مهم در شرح احوال شاعران و ادیبان ایرانی است، به نام همین وزیر نوشت. قاضی منهاج الدین سراج مؤلف تاریخ *طبقات ناصری*، این کتاب را در دربار ناصرالدین قباچه آغاز کرد. شمس الدین ایلتتمش در ۶۲۴ق بر ناصرالدین قباچه پیروز شد و سند و ملتان را به سلطنت دهلی منضم ساخت. او نیز به تشویق و تربیت اهل ادب اهتمام داشت و فخرمدبر کتاب *آداب الحرب و الشجاعه* را که بیان آداب و آیینهای ملک‌داری و فنون جنگ و لشکر آرایی است و در نوع خود از مهم‌ترین آثار ادبی فارسی به شمار می‌رود، در عهد این سلطان تألیف کرد. مؤیدالدین محمد خوارزمی کتاب *احیاء العلوم* غزالی را در عهد او و به فرمان وزیر او ابوسعد محمد جنیدی به فارسی در آورد و محمد عوفی کتاب *جوامع الحکایات* را به نام او تألیف کرد. نظام الدین حسن نظامی (فرزند نظامی عروضی، مؤلف *چهار مقاله*)، از تاریخ‌نگاران بنام شبه قاره نیز به این دوره تعلق دارد و تألیف مهم او، *تاج المآثر* از منابع مهم تاریخ سده‌های ۶ و ۷ق در این ناحیه است.

نثر نویسی در مراکز علمی و ادبی شبه قاره در چند زمینه پیشرفت قابل ملاحظه و اهمیت تاریخی و فرهنگی خاص داشته است. تاریخ این سرزمین از سدهٔ ۲ تا ۱۳ق/۸ تا ۱۹م، بیش از هزار سال کلاً بر نوشته‌های سیاحان و جغرافی نویسان و تاریخ نگاران مسلمان مبتنی بوده است. در خود هند با آنکه سابقهٔ تاریخی طولانی و فرهنگ دینی و هنری بسیار کهن و دامنه‌دار وجود دارد، از سنت تاریخ نگاری و ثبت وقایع اثر و نشانهٔ بارز و نظرگیری یافت نمی‌شود. کتابهایی چون *مهابهارته*، *رامایانه* و *پورانه‌ها* همگی حماسه‌های دینی و اسطوره‌های غیر تاریخیند و طبعاً فایدهٔ تاریخی آنها بسیار اندک است و اگر در دربارهای شاهان ثبت وقایع و نوشتن کارها و فتوحات مرسوم بوده است، امروزه در این باب جز برخی سنگ نبشته‌ها بر دیوارهای معابد یا نقاط دیگر و ذکر

موقوفاتی که بعضی از حکمرانان محلی به معبد یا محل مقدسی اختصاص داده‌اند و یا اشاره‌ای که در مقدمهٔ کتابی یا نمایشنامه‌ای به پادشاهی رفته است، چیز قابل ملاحظه‌ای موجود نیست. در اینگونه نوشته‌ها شاعر یا نویسنده وقایع تاریخی را با داستانهای اسطوره‌ای درهم می‌آمیزد و نسب و نسبت پادشاه ممدوح خود را به خدایان و پهلوانان افسانه‌ای می‌رساند، بی آنکه زمان و مکان رویدادها را معین کند. یکی دو منظومهٔ شبه تاریخی از این دوران به زبان سنسکریت برجای مانده است، چون هرشه چریته[1] که شرح فتوحات هرشه، پادشاه قنوج (سدهٔ ۷م) است و منظومهٔ ویکرمه ویجیه[2] که وصف کارهای ویکرمه آدیتیه[3]، پادشاه معروف سلسلهٔ چالوکیه[4] است و در فصلهای اول آن از شاهان دیگر این سلسله سخن می‌رود. ولی خاصیت اصلی این منظومه‌ها کلاً مدیحه‌سرایی است و در آنها به هیچ روی توالی تاریخی وقایع و تعیین زمان و مکان رویدادها مورد نظر نبوده است و هیچ گونه اطلاعی دربارهٔ اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی و فرهنگی آن روزگار مستقیماً و به طور قابل استناد و اعتماد از آنها به دست نمی‌آید. از سوی دیگر، مسلمانان از آغاز ورود به سرزمینهای غربی و جنوبی شبه قاره به شناخت اوضاع طبیعی و جغرافیایی این مناطق و چگونگی احوال اجتماعی و اقتصادی مردم آن همت گماشتند و سیاحان و بازرگانان و جغرافی‌نویسان مسلمان سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م به تحریر و ثبت مشاهدات خود در این نواحی و تألیف کتاب به زبان عربی دربارهٔ چگونگی معیشت مردم در شهرها و روستاها، آداب و اعمال دینی آنان و وصف خصوصیات اقلیمی نواحی مختلف پرداختند و گروهی نیز به گردآوری اخبار و گزارشهای ناقلان و راویان و ثبت و درج آنها در کتابهای خود مشغول شدند.

از نخستین کسانی که در این راه پیشگام بودند، باید از اینان نام برد که در آثار خود آگاهیهای بسیار در موضوعات مربوط به سند و هند گرد آورده بودند: ابن اسحاق (د ۱۵۱ق/۷۶۸م) صاحب کتابهای *الخلفا*، *السیرة*، *المبتدأ* و *المغازی* (نک‍: ابن ندیم، ۱۰۵)؛ هشام کلبی (د ۲۰۶ق/ ۸۲۱م)، مؤلف کتابهای بسیار، از جمله کتاب *البلدان الکبیر*، کتاب *البلدان الصغیر*، *الاقالیم*، *التاریخ* و *اخبار الخلفاء* (همو، ۱۰۹)؛ ابوالحسن مداینی (د ۲۲۵ق/۸۴۰م)، صاحب دو کتاب *ثغر الهند* و *عمال الهند* (همو، ۱۱۶)؛ و ابوعبدالله جیهانی (د ۳۰۶ق/۹۱۸م)، وزیر امیر نصر سامانی، مؤلف کتاب *المسالک و الممالک* (همو، ۱۵۳). این کتابها همه از میان رفته‌اند، اما بخش بزرگی از مطالب آنها در تألیفات تاریخ نگاران سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م چون صورت اصلی اولین کتاب تاریخ سند که ترجمهٔ فارسی آن به نام *چچنامه* در دست است، *فتوح البلدان* بلاذری، *البلدان* ابن فقیه همدانی، *الاعلاق النفیسهٔ* ابن رسته، *المسالک و الممالک* ابن خردادبه و تألیفات تاریخی و جغرافیایی دیگر نقل شده، و امروز موجود است.

آنچه جهانگردان و تاریخ نویسان مسلمان این دوره به زبان تازی دربارهٔ جنبه‌های مختلف این موضوع در تألیفات خود آورده‌اند، کلاً یا مبتنی بر مشاهدات عینی خود آنهاست و یا نقل گفته‌های سیاحان و مورخان و گزارشگرانی است که دیده‌ها و شنیده‌های خود را باز گفته‌اند. این آثار از لحاظ تاریخ سده‌های میانهٔ شبه قاره، خصوصاً سده‌های ۱- ۵ق/۷-۱۱م آن سرزمین که هنوز تاریخ نگاری به زبان فارسی در دربارها و شهرهای بزرگ آنجا شروع نشده بود، حائز کمال اهمیت است و گوشه‌هایی از تاریخ اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی بخش بزرگی از جهان متمدن آن روزگار را تنها در این نوشته‌ها می‌توان دید.

در اینجا فهرست‌وار به مهم‌ترین این کتابها اشاره‌ای کوتاه می‌شود: *فتوح البلدان* بلاذری (د ۲۷۹ق/۸۹۲م) معتبرترین تألیف در تاریخ فتوحات اسلامی در سند و ملتان، مبتنی بر اخبار هشام کلبی و مداینی؛ *سلسلة التواریخ* سلیمان تاجر که در ۲۳۷ق/۸۵۱م نوشته شد و ذیل آن از ابوزید سیرافی، شامل گزارشهایی از مشاهدات شخصی این دو بازرگان مسلمان در بندرها و شهرهای ساحلی و مرکزی هند و شرح آداب و رسوم و رفتار اجتماعی مردم آن نواحی و انواع خوراک و پوشاک و چگونگی معاش و معیشت آنان؛ کتاب *اخبار الصین و الهند* از مؤلفی ناشناخته که آن نیز در ۲۳۷ق نوشته شده، و متضمن اطلاعاتی است دربارهٔ آداب و رسوم و عادات و روشهای زندگانی مردم چین و هند؛ کتاب *المسالک و الممالک* ابن خردادبه (اواسط سدهٔ ۳ق/۹م) شامل اطلاعات دقیق جغرافیایی و وصف شهرها و فواصل آنها که غالباً از *المسالک و الممالک* جیهانی گرفته شده است؛ *تاریخ* یعقوبی (د ۲۸۴ق)، متضمن گزارشهای جغرافیایی و اطلاعات سودمند دربارهٔ فرهنگ و علوم هندویی، روایات دربارهٔ اختراع نرد و شطرنج و بیان معانی رمزی آنها، ذکر کتابهای هندوان در نجوم و ریاضیات و پزشکی به نوعی که در دوره‌های بعد در کتابهایی چون تألیفات ابن ندیم و قفطی نیز دیده می‌شود؛ *البلدان* ابن فقیه همدانی (اواخر سدهٔ ۳ق) در وصف شهرهای هند و فواصل آنها و آداب و رسوم رایج در میان مردم و مقایسهٔ آنها با احوال ساکنان بلاد چین و ایران که به گفتهٔ ابن ندیم (ص ۱۷۱) کلاً از *المسالک و الممالک* جیهانی نقل و اقتباس شده است؛ *الاعلاق النفیسهٔ* ابن رسته شامل مطالبی دربارهٔ عادات و آداب مردم هند و وصف برخی از معابد و ذکر محصولات و کالاهای تجارتی آنجا براساس گزارشهای مؤلفان پیشین؛ *عجایب الهند* بزرگ بن شهریار، دریانورد ایرانی که در اوایل سدهٔ ۴ق/۱۰م بندرها و جزایر و شهرهای ساحلی هند را تا حدود چین و جزایر اطراف آن سیاحت کرده، و شگفتیهایی را که در این مناطق دیده و شنیده، در این کتاب باز گفته است؛ *مروج الذهب*، که مؤلف آن مسعودی در دهه‌های نخستین سدهٔ ۴ق به نواحی جنوبی و سواحل غربی هند سفر کرده، و آگاهیهای بسیار مفید

1. *Harša Čarita.* 2. *Vikrama-vijaya.* 3. Āditya 4. Čālukya

دربارۀ اوضاع و احوال اقلیمی و جغرافیایی این سرزمین، چگونگی معیشت مردم در شهرها، وصف معابد و اشارات تاریخی و فرهنگی گوناگون در کتاب خود آورده است؛ *مسالک الممالک* اصطخری و *احسن التقاسیم* مقدسی که هر دو در نیمۀ دوم سدۀ ۴ق تألیف شده، و اطلاعات فراوان دربارۀ اوضاع جغرافیایی و صنعت و تجارت و محصولات آن سرزمین دربر دارند؛ کتاب معروف *الفهرست* ابن ندیم که در ۳۷۷ق/۹۸۷م تألیف شده، و در فصول مختلف آن از ادیان و عقاید و معابد و اصنام، خط و کتابت، اسامی دانشمندان و منجمان و پزشکان و کتابهایی که از هندی به‌تازی ترجمه شده، سخن رفته‌است؛ *طبقات الامم* قاضی صاعد اندلسی (د ۴۶۲ق/۱۰۷۰م) که مطالبی دربارۀ پزشکی و نجوم هندی و ذکر نامهای برخی از کتابهای این علوم را شامل است.

در اینجا باید از کتاب *نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق* نوشتۀ شریف ادریسی، ادیب و مورخ مسلمان سیسیلی (د ۵۶۰ق/۱۱۶۵م) که جغرافیا و تاریخ عمومی جهان است، نیز یاد کرد. مؤلف اجزاء ۸ و ۹ و ۱۰ از اقلیم اول، و اجزاء ۷ و ۸ از اقلیم دوم را به جغرافیای هند اختصاص داده، و در وصف هر ناحیه از آداب و رسوم و محصولات و صناعات آن سخن گفته است. گرچه مطالب این کتاب غالباً اقتباس از نوشته‌های مؤلفان پیشین است، لیکن در برخی موارد نکات و اشاراتی دیده می‌شود که از منابع دیگری که امروز در دست نیست، گرفته شده، و یا از گزارشگران و سیاحان دیگر به مؤلف رسیده است.

اینها مهم‌ترین تألیفات تاریخی و جغرافیایی مربوط به شبه قارۀ هند به زبان عربی است که اساس تاریخ نگاری این سرزمین در سده‌های ۱ تا ۵ق/۷ تا ۱۱م پیش‌از تشکیل حکومتهای اسلامی در آنجاست. ولی کامل‌ترین و بنیادی‌ترین تألیف در تاریخ فرهنگ و علوم و ادیان هند ــ و یکی از بزرگ‌ترین آثار علمی و تاریخی جهان ــ کتاب *تحقیق ماللهند* ابوریحان بیرونی است که در حدود سال ۴۲۱ق/۱۰۳۱م به زبان عربی نوشته شده، و نتیجۀ چندین سال تحقیق و تتبع و مشاهده و مذاکرۀ مؤلف در شهرهای نواحی غربی شبه قاره و مطالعات او در آثار علمی و دینی هندوان به زبان سنسکریت است (نک: مجتبائی، «بیرونی و هند»، ۲۴۲-۲۹۱)؛ حتی امروز نیز کسانی که در تاریخ علوم و معارف هندی تحقیق و کاوش می‌کنند، از مطالعۀ این کتاب بزرگ بی‌نیاز نیستند.

تاریخ نگاری به زبان فارسی در شبه قاره از اوایل سدۀ ۷ق/۱۳م در حکومت غوریان و ممالیک در دهلی آغاز شد. نخستین تألیف در این زمینه ترجمۀ فارسی کتابی است در تاریخ سند و فتوحات مسلمانان در این ناحیه که اصل آن به زبان تازی در اوایل سدۀ ۳ق نوشته شده بود (نک: پوته، «یو»). این کتاب امروز در دست نیست، ولی ترجمۀ فارسی آن که در ۶۱۳ق/۱۲۱۶م بـه دست علی بن حامد کوفی، از دبیران دربار ناصرالدین قباچه در اُچۀ سند نوشته شده، موجود است و با عنوان *فتحنامه سند* یا *چچنامه* به طبع رسیده است. این کتاب مفصل‌ترین و معتبرترین تألیف در تاریخ فتوحات مسلمانان در این منطقه است و همۀ کتابهایی که در دوره‌های بعد در تاریخ سند و ورود مسلمانان بدانجا نوشته شده، از آن بهره گرفته‌اند. دومین کتاب تاریخ که در هند به زبان فارسی تألیف یافته، *تاج المآثر* از نظام الدین حسن نظامی نیشابوری (فرزند نظامی عروضی) است که وقایع دوران سلطنت قطب‌الدین ایبک (۶۰۲-۶۰۷ق/۱۲۰۶-۱۲۱۰م) و شمس‌الدین ایلتتمش (۶۰۷-۶۳۳ق/ ۱۲۱۰-۱۲۳۶م) را دربر دارد. پس از این کتاب باید از تاریخ عمومی *طبقات ناصری* تألیف منهاج سراج جوزجانی یاد کرد که در ۶۵۸ق/ ۱۲۶۰م به نام ناصرالدین محمود پسر ایلتتمش نگارش یافته است. اهمیت این دو کتاب اخیر بیشتر بدان سبب است که مؤلفان خود شاهد و ناظر وقایع دوران آغاز سلطنت دهلی بوده‌اند.

امیرخسرو دهلوی (۶۵۱-۷۲۵ق/۱۲۵۳-۱۳۲۵م) گرچه بزرگ‌ترین شاعر پارسی گوی شبه قاره به شمار می‌رود، لیکن برخی از نوشته‌ها و منظومه‌های او جنبۀ تاریخی دارد و از این لحاظ دارای ارزشی خاص است. وی با چند تن از سلاطین دهلی (جلال‌الدین، علاءالدین و قطب‌الدین خلجی و غیاث الدین تغلق) معاصر و مصاحب بوده، و در دربار آنان مقام و منزلت داشته است. *مفتاح الفتوح* او شرح فتوحات جلال‌الدین خلجی، و *خزائن الفتوح* یا *تاریخ علایی* (به نثر) تاریخ وقایع دوران سلطنت علاءالدین خلجی، لشکرکشی او به نواحی جنوبی هند و فتوحات سردار او ملک کافور در دکن است. امیرخسرو در منظومۀ *نه‌سپهر* از پیروزیهای قطب الدین مبارکشاه خلجی (۷۱۸ق/۱۳۱۸م) سخن می‌گوید و در *قران السعدین* دیدار بغراخان حکمران بنگال را با معزالدین کیقباد (۶۸۸ق/۱۲۸۹م) حکایت می‌کند و در *تغلق نامه* رویدادهای زمان حیات خود را تا جلوس غیاث الدین تغلق (۷۲۰ق/ ۱۳۲۰م) باز می‌گوید.

در دوران حکومت تغلقیان چند کتاب مهم تاریخی و جغرافیایی به زبانهای فارسی و عربی نوشته شد که اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی هند را در این عصر روشن می‌سازد. ضیاءالدین برنی در ادامۀ *طبقات ناصری* کتاب *تاریخ فیروزشاهی* را نوشت (۷۵۹ق/۱۳۵۸م) که از سلطنت غیاث‌الدین بلبن (۶۶۴-۶۸۶ق/۱۲۶۶-۱۲۸۷م) تا پایان حکمرانی محمد تغلق (حک ۷۵۲ق) و ۶ سال اول سلطنت فیروز شاه (حک ۷۵۲-۷۹۰م) را دربر می‌گیرد. چندی بعد شمس سراج عفیف در کتاب دیگری به همین نام (*تاریخ فیروزشاهی*) سراسر دوران حکومت فیروزشاه را به رشتۀ تحریر کشید.

در دورۀ سلاطین خاندانهای سادات (۸۱۷ - ۸۵۵ق/۱۴۱۴-۱۴۵۱م) و لودی (۸۵۵-۹۳۳ق/۱۴۵۱-۱۵۲۶م) نیز کتابهایی در شرح وقایع آن روزگار نوشته شد، لیکن تاریخ تفصیلی آخرین فرمانروایان دهلی در کتابهای تاریخ عمومی و محلی که در عهد سلاطین بابری نوشته شده، آمده است. در این دوران دو کتاب مهم به زبان تازی نوشته شد که از مهم‌ترین منابع تحقیق در تاریخ و اوضاع اجتماعی هند در سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م به شمار می‌روند. یکی از آن دو *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، تألیف ابن فضل‌الله عمری دمشقی (د ۷۴۹ق/۱۳۴۹م) است که آن نیز جغرافیای عمومی جهان است و مؤلف

در آن اطلاعات فراوان دربارهٔ نواحی شمالی شبه قاره از منابع گوناگون گرد آورده است. شرح مفیدی که قلقشندی (د ۸۲۱ق/۱۴۱۸م) در جلد ۵ *صبح الاعشیٰ* دربارهٔ اوضاع طبیعی و جغرافیایی هند و آداب و رسوم مردم آن آورده است، کلاً از این کتاب اخذ و اقتباس شده است. کتاب دیگر *رحلهٔ* ابن بطوطه، جهانگرد مراکشی (د ۷۷۹ق/۱۳۷۷م) است که در دوران حکومت محمد تغلق چندین سال در شهرهای هند سیر و سیاحت داشت و مشاهدات خود را با دقت و روشنی تمام در کتابی به نام *تحفة النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار* به رشتهٔ تحریر کشید و یکی از معتبرترین و سودمندترین مدارک تحقیق در تاریخ این دوران را برجای نهاد.

بنیاد تاریخ نگاری در هند در این دوره نهاده شد و از سدهٔ ۸ق/۱۴م با گسترش اسلام در شمال و شرق و جنوب و تشکیل حکومتهای اسلامی در بنگال، کشمیر، گجرات و دکن، دربارهای سلاطین این نواحی نیز مراکز بزرگی برای جلب هنرمندان و صنعتگران و شاعران و ادیبان و دانشمندان شدند. دهلی و آگره در زمان حکومت شاهان بابری ــ از بابر و همایون و اکبر تا آخرین سلاطین این سلسله ــ مهم‌ترین مراکز فرهنگ اسلامی هند بودند و آثار فرهنگی بسیار، از جمله کتابهای تاریخی چون *همایون نامه*، *حبیب السیر*، *تاریخ الفی*، *اکبرنامه*، *طبقات اکبری*، *آیین اکبری*، *منتخب التواریخ*، *اقبال نامه*، *مآثر جهانگیری*، *پادشاه نامه*، *شاهجهان نامه*، *عالمگیر نامه*، *مآثر عالمگیری* و دهها تألیف دیگر به صورت تاریخ عمومی جهان اسلام یا تاریخ سلسلهٔ بابری و یا تاریخچهٔ دوران سلطنت شاهان مختلف این سلسله در این ناحیه نوشته شد. در نواحی دیگر نیز تاریخ نویسی محل و موقعی خاص یافته بود: در دکن تألیفاتی چون *فتوح السلاطین* عصامی (تصنیف: ۷۵۱ق/۱۳۵۰م) و *بهمن نامهٔ* آذری طوسی (د ۸۶۶ق/۱۴۶۲م) که هر دو تاریخ منظوم، و به شیوهٔ *شاهنامهٔ* فردوسی سروده شده بودند و نیز تاریخ عمومی *گلشن ابراهیمی*، معروف به *تاریخ‌فرشته* نوشتهٔ قاسم فرشته (تألیف: ۱۰۱۵ق/۱۶۰۶م)، *برهان مآثر* سیدعلی طباطبا (تألیف: ۱۰۰۰ـ ۱۰۰۴ق)؛ در سند کتابهایی چون *تاریخ معصومی* میر معصوم، متخلص به نامی (تألیف: ح ۱۰۰۱ق)، *تاریخ طاهری* میرطاهر محمد نسیانی (تألیف: ۱۰۳۰ق)، *تحفة الکرام* میر علیشیر قانع (تألیف: ۱۱۸۱ق/۱۷۶۷م)؛ در گجرات تألیفاتی چون *مرآت احمدی* نوشتهٔ علی محمدخان (۱۱۷۵ق)، *تاریخ گجرات* میر ابوتراب ولی (تألیف: ۱۱۵۱ق) و *ظفرالواله بمظفر و آله* (به عربی) تألیف محمدبن عمر مکی، معروف به حاجی دبیر (ح ۱۰۲۰ق)؛ در بنگال تاریخهایی چون *ریاض السلاطین* غلام حسین سلیم (تألیف: ۱۲۰۲ق)؛ در کشمیر تألیفاتی چون ترجمهٔ فارسی *راج ترنگینی* و *تاریخ رشیدی* میرزا حیدر دوغلات (تألیف: ۹۵۸ق) و *تاریخ کشمیر* حیدر ملک (تألیف: ۱۰۳۰ق).

چنانکه ملاحظه می‌شود، سنت تاریخ نگاری با مسلمانان به شبه‌قاره راه یافت و بیش از یک هزاره، یعنی از اوایل سدهٔ ۲ق/۸م تا پایان حکومت اسلامی هند در اواسط سدهٔ ۱۳ق/۱۹م تاریخ این سرزمین وسیع عمدتاً به دست مؤلفان مسلمان و به زبانهای فارسی و عربی نوشته شده است. بی شک گسترده‌ترین عرصهٔ تاریخ نگاری در جهان اسلام در دربارها و مراکز فرهنگی دوران اسلامی این سرزمین به وجود آمد و مؤلفان بومی یا غیر مسلمانی که در اواخر این دوران به زبانهای محلی به تألیف کتابهای تاریخ و ثبت وقایع پرداخته‌اند، کلاً از سنت و روش مورخان مسلمان دوره‌های پیش پیروی کرده‌اند (نک: الیوت، ج I-VIII؛ استوری، I(1)/433-780؛ ندوی، مسعود علی، ج ۱ـ۲).

غیر از نظم و نثر ادبی و تاریخ نگاری، زبان فارسی در چند زمینهٔ دیگر نیز، چون تذکره نویسی، فرهنگ نویسی و انشا و ترسل در حیات فکری و فرهنگی شبه قاره سهمی بسیار بزرگ داشته است. مهم‌ترین تذکره‌های احوال ادبا و شعرای پارسی گوی و پارسی نویس، از *لباب الالباب* عوفی (تألیف: ح ۶۲۵ق/۱۲۲۸م)، *هفت اقلیم* امین احمد رازی (تألیف: ح ۱۰۰۲ق/۱۵۹۴م)، *خلاصة الاشعار* تقی‌الدین کاشی (تألیف: ح ۱۰۱۶ق) و *عرفات العاشقین* تقی‌الدین اوحدی (تألیف: ح ۱۰۲۵ق)، تا *مرآت الخیال* شیرخان لودی (تألیف: ۱۱۰۲ق)، *سفینهٔ خوشگو* از بندرابن داس خوشگو (تألیف: ح ۱۱۵۰ق)، *خزانهٔ عامرهٔ* آزاد بلگرامی (تألیف: ۱۱۷۶ق)، *مجمع النفائس* سراج‌الدین علیخان آرزو (تألیف: ۱۱۶۴ق) و دهها مجموعهٔ دیگر که تذکره‌های عمومی بوده‌اند و به ذکر احوال و نقل نمونه‌هایی از اشعار سخن‌سرایان پارسی زبان از آغاز ظهور شعر و ادب زبان دری اختصاص دارند، همگی در این سرزمین نگارش یافته‌اند. از جمله آثار مهم در این زمینه کتاب معروف *مجالس المؤمنین* قاضی نورالله شوشتری (د ۱۰۱۹ق/۱۶۱۰م) است که در فاصلهٔ سالهای ۹۹۸ تا ۱۰۱۰ق تألیف شده، و شرح احوال و ذکر آثار و نمونه‌هایی از اشعار جمعی از دانشمندان و شاعران و مؤلفان جهان اسلام را شامل است. علاوه بر اینگونه تذکره‌های عمومی، شمار بسیاری از تذکره‌های دوره‌ای و محلی نیز که به شعر و ادب فارسی در نواحی مختلف یا دوره‌ای خاص تعلق دارند، در سده‌های اخیر نوشته شده‌اند که از رواج و اهمیت زبان فارسی و فرهنگ اسلامی ایران در سراسر شبه قاره و تأثیر آن در فکر و روح مردم آن نواحی حکایت دارند. این تذکره‌ها از لحاظ تاریخ شعر و ادب فارسی در سراسر مناطق فارسی زبان جهان اهمیت خاص دارند و هیچ محققی نیست که در تحقیق در این زمینه‌ها از این آثار بی‌نیاز باشد.

در فرهنگ نویسی و بررسیهای مربوط به زبان نیز دانشمندان فارسی‌زبان یا فارسی‌دان شبه قاره آثار فراوان پدید آورده‌اند، و همچنان‌که ایرانیان در فرهنگ نویسی زبان عرب و صرف و نحو و صنایع ادبی آن پیشگام و مبتکر بوده‌اند و مهم‌ترین تألیفات در این زمینه‌ها به صاحب نظران ایرانی تعلق دارد، جامع‌ترین کتابهای لغت فارسی نیز تا این اواخر در سرزمین هند و به دست دانشوران ساکن در آنجا تألیف شده است.

نخستین فرهنگ فارسی در این ناحیه فرهنگ *قوّاس* است که در

دوران سلطنت علاءالدین محمدشاه خلجی (۶۹۵ـ ۷۱۵ق) به کوشش فخرالدین مبارکشاه غزنوی، معروف به قواس گردآوری و تألیف شده، و مؤلف در تنظیم واژه‌ها روش اسدی طوسی را با دامنه‌ای وسیع‌تر در پیش گرفته است. تا سدهٔ ۱۰ق/۱۶م چند کتاب لغت فارسی، چون *اداة الفضلاء* قاضی بدرالدین دهلوی (تألیف: ۸۲۲ق)، *شرفنامهٔ* شیخ ابراهیم قوام فاروقی (تألیف: ح ۸۷۷ق) و *مؤید الفضلاء* محمدبن لاد لاهوری (تألیف: ۹۲۵ق) در این سرزمین نگارش یافت و این اساس و مبنایی شد که در سده‌های بعد با تألیف و تنظیم فرهنگهای بزرگ و معتبری چون *کشف اللغات* عبدالرحیم بهاری (سدهٔ ۱۰ق)، *مدار الافاضل* الله داد فیضی (تألیف: ۱۰۰۱ق)، *فرهنگ جهانگیری* از جمال‌الدین حسین اینجو (تألیف: ۱۰۱۷ق)، *برهان قاطع* محمدحسین ابن خلف تبریزی (تألیف: ۱۰۶۲ق)، *فرهنگ رشیدی* از عبدالرشید تتوی (تألیف: ۱۰۶۴ق)، *سراج اللغات* و *چراغ هدایت* سراج الدین علیخان آرزو (تألیف: ۱۱۴۷ق)، *مرآت الاصطلاح* آننده رام مخلص (تألیف: ۱۱۵۸ق)، *بهار عجم* از تیکچندبهار (تألیف: ۱۱۶۲ق)، *نوادر المصادر* از همو (تألیف: ۱۱۶۶ق)، *مصطلحات الشعراء* وارستهٔ سیالکوتی (تألیف: ۱۱۸۰ق)، *هفت قلزم* غازی الدین حیدر، پادشاه اود (تألیف: ۱۲۲۹ق)، *غیاث اللغات* محمد غیاث‌الدین (تألیف: ۱۲۴۲ق)، *فرهنگ آنندراج* از محمد پادشاه (تألیف: ۱۳۰۶ق)، *آصف اللغات* از نواب عزیز جنگ بهادر (تألیف: ۱۳۲۵ـ۱۳۴۰ق، ناتمام)، *فرهنگ نظام* از محمدعلی داعی الاسلام (تألیف: ۱۳۴۶ـ۱۳۵۸ق) در مراکز علمی و فرهنگی شبه قاره ادامه یافت.

علاوه بر کتب لغت فارسی، در لغت نویسی زبان عربی به فارسی نیز در این سرزمین کارهای مهم و سودمند انجام گرفته است و بعضی از کتب مهم در این زمینه، چون *ترجمه و شرح قاموس فیروزآبادی*، *منتخب اللغات شاهجهانی* و کتاب معروف *منتهی الارب*، به دست دانشمندان مقیم شهرهای شبه قاره تصنیف و تألیف یافته‌اند.

انشا و ترسل نیز از شعب عمدهٔ ادب فارسی بود که هم در دربارهای سلاطین و دستگاههای امیران و حکمرانان محلی جایگاه و اهمیت خاص داشت و هم در میان صوفیه و اهل علم. چندین کتاب در قواعد و اصول انشا از سده‌های ۸ و ۹ق تا دوره‌های اخیر تألیف یافته، و مجموعه‌های فراوان از مراسلات درباری و دیوانی و مکاتیب عارفان و صوفیه ترتیب داده شده که بسیاری از آنها به طبع نیز رسیده است. اصول انشا و نامه‌نگاری در شبه قاره در حقیقت دنبالهٔ این فن در ایران است و اهل انشا و ترسل از آثار دبیران و نویسندگان فارسی زبان ایرانی تقلید می‌کرده‌اند. لیکن در دوره‌های حکومت بابریان در شمال و سلاطین دکن شیوه‌ای خاص در میان مترسلان پدید آمد که از لحاظ زبان و شیوهٔ نگارش با روش پیشینیان تفاوت دارد و عبارات پیچیده و غامض و فراوانی صنایع لفظی و تشبیهات و استعارات غریب غالباً فهم مطالب را دشوار می‌سازد. ولی در دوره‌های اخیر ظهور فن انشا و ترسل در زبان اردو و آشنایی با شیوه‌های نامه‌نگاری اروپاییان موجب شد که ترسل فارسی نیز به سوی سادگی و روشنی بیان گرایش یابد.

نظم و نثر زبان عربی از آغاز ورود اسلام به سند و سواحل جنوبی هند با اشخاصی از اعراب که همراه نخستین فاتحان و مهاجران مسلمان به آن نواحی رفته، و سکنیٰ گزیده بودند، شروع شد و با آثار و سروده‌های شاعرانی چون ابوعطاء سندی، ابوضلع سندی و کشاجم سندی ادامه یافت و تا دوره‌های اخیر در شهرهای ایالات شمالی و جنوبی همچنان باقی بوده است (نک: پتهان، ۴۳ـ ۴۹؛ حسنی، جه؛ مبارکپوری، *رجال السند*، جم). در لغت عرب و فرهنگ نویسی این زبان نیز دانشمندان مسلمان هندی آثار ارزشمندی پدید آورده‌اند. از رضی‌الدین صغانی (د ۶۵۰ق/۱۲۵۲م) ادیب و دانشمند لغوی معروف لاهور چند تألیف مهم در لغت برجای مانده است. از جمله *التکملة و الذیل و الصلة*، که ذیلی است بر *صحاح* جوهری، *مجمع البحرین* و *العباب* که هر سه از آثار ارزشمند در این زمینه‌اند. کتاب لغت بزرگ و معروف *تاج العروس* که شرح مفصلی است بر *قاموس* فیروزآبادی، از آثار مرتضیٰ زبیدی بلگرامی (د ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م) است که در بلگرام زاده شد و پس از تحصیل مقدمات علوم به دهلی رفت و نزد شاه ولی‌الله دهلوی به تحصیل علوم دینی پرداخت و در ۱۱۶۳ق رهسپار کشورهای عربی شد (نک: رانا، ۱۵۱؛ اظهر، ۳۶۶ـ۳۶۷؛ محمود، ۴۳۲). علاوه بر کتب لغت، چند تألیف مهم دیگر به زبان عربی در هند به انجام رسیده است که از معتبرترین مراجع علمی به شمار می‌روند، از آن جمله می‌توان از کتاب معروف *کشاف اصطلاحات الفنون* محمد تهانوی (د ح ۱۱۵۸ق) و کتاب تراجم و احوال مفصل و مبسوط *نزهة الخواطر* عبدالحی بن فخرالدین حسنی (د ۱۳۴۱ق) که شامل شرح احوال و آثار دانشمندان و بزرگان علم و ادب هند است، یاد کرد.

در علوم دینی، چون فقه، اصول، تفسیر و عقاید دانشمندان مسلمان هند از سدهٔ ۸ق به بعد به کتب معتبری که در این علوم در ممالک اسلامی نوشته شده بود، نظر داشتند. چنانکه ابوبکر بن تاج ملتانی (د بعد از ۷۳۶ق/۱۳۳۶م) کتاب *خلاصة جواهر القرآن* را در تلخیص *جواهر القرآن* غزالی نوشت و *احیاء العلوم* او را نیز به نام *خلاصة الاحکام بشرط الایمان و الاسلام* خلاصه کرد. وی *کتاب الحج و المناسک* را نیز طبق اصول فقه حنفی تألیف کرد (نک: رانا، ۱۵۸ـ ۱۵۹). کتاب *تبصیر الرحمان و تیسیر المنان فی تفسیر القرآن* از علی بن احمد مهائمی (د ۸۳۵ق/۱۴۳۲م) به شیوهٔ تفسیر جلالین تألیف شده، و مؤلف کتابی نیز در فقه شافعی به نام *فقه مخدومی* تصنیف کرده است. علی متقی برهانپوری (د ۹۷۳ق/۱۵۶۵م) *شئون المنزلات* را در شأن نزول آیات قرآنی نوشت و از آثار دیگر او کتاب *کنز العمال* در حدیث است. از دیگر آثار مهم در این زمینه یکی کتاب *التفسیر المحمدی* از شیخ محمدبن احمد گجراتی (د ۹۸۲ق/۱۵۷۴م) است و نیز *ترجمة القرآن* شیخ محب الله آبادی (د ۱۰۵۸ق/۱۶۴۸م) که تفسیری است عرفانی به روش توحید وجودی و مبتنی بر آراء ابن عربی. فیضی دکنی تفسیری نوشته است به نام *سواطع الالهام* که یکسره به حروف بی نقطه (مهمله) است. *التفسیرات*

الاحمدیه، از شیخ احمد صدیقی، معرف به ملاجیون (د ۱۱۳۰ق/ ۱۷۱۸م) شرح گزیده‌ای از آیات قرآنی است که استنباط احکام شرعی بر آنها مبتنی است. *فتح الخبیر بما لابد من حفظه فی علم التفسیر*، از شاه ولی‌الله دهلوی که بخشی است از *الفوز الکبیر فی اصول التفسیر* او، و احادیثی را که در تفسیر آیات به کار می‌رود، گرد آورده است. *تفسیر مظهری*، تألیف قاضی ثناءالله پانی پتی (د ۱۲۲۵ق/۱۸۱۰م) که به نام مراد و شیخ خود میرزا مظهر جان جانان تألیف کرده است. سیداحمد خان نیز تفسیری بر *قرآن* کریم نوشته است به نام *التحریر فی اصول التفسیر* که به روش فکری و کلامی خاص اوست. *تفسیر ترجمان القرآن*، از ابوالکلام آزاد که کوششی است در نزدیک کردن فکر مسلمانان جهان جدید با اصول اعتقادی و بنیادی اسلام (نک: احمد، زبید، ۳۹۷-۴۱۴).

در علوم و فنون مختلف نیز چون پزشکی، ریاضیات و نجوم مسلمانان شبه قاره آثار فراوان پدید آوردند و همچنان که در سده‌های نخستین هجری غالباً دانشمندان هندی در نقل علوم آن سرزمین به جهان سهم بزرگ داشتند (نک: مجتبائی، «نقل علوم»، ۶۹۷ به بعد)، در دورهٔ حکومت اسلامی مهاجران مسلمان واسطهٔ میان مدارس ممالک اسلامی و مراکز علمی شبه قاره بودند. اصطلاحات نجومی عربی که در آثار منجمان هندو مذهب به زبان سنسکریت وارده شده است (نک: وبر، 263-264)، نشان می‌دهد که علوم مسلمانان به مجامع علمی هندوان نیز راه یافته بود. در معماری و نقاشی و خطاطی و تذهیب کاری وسایر شعب فنون صنعتگران و هنرمندان مسلمان میان هند و کشورهای اسلامی پیوند و ارتباط برقرار کردند. در معماری اسلامی شبه قاره، از نخستین آثار و بناها، چون مسجد قوة الاسلام و قطب منار در نزدیکی دهلی ترکیب هنر اسلامی با عناصر بومی مشهود است؛ هر چه به دورانهای متأخر نزدیک‌تر می‌شویم خصوصاً بعد از بازگشت همایون از ایران و شروع حکومت بابریان و مهاجرت گروههایی از صنعتگران ایرانی به دهلی و شهرهای بزرگ هند، این ترکیب کامل‌تر و غنی‌تر می‌شود و در آثاری چون مقبرهٔ همایون در دهلی و تاج محل در آگره، جامع مسجد و مقبرهٔ عادل شاه ثانی در بیجاپور و چهار منار و مکّه مسجد و جامع مسجد حیدرآباد دکن به اوج کمال خود می‌رسد و آثار این ترکیب با هماهنگی کامل حتیٰ در معابد هندوان نیز دیده می‌شود.

در موسیقی آمیزش اجزاء و عناصر هندی با نغمه‌ها و آهنگهایی که مسلمانان با خود آورده بودند، موجب غنا و گسترش دامنهٔ این هنر شده بود و خصوصاً خانقاههای صوفیه و مجالس قوالی و سماع و نیز ملازمهٔ جشنها و مراسم دینی با موسیقی و آواز در رشد و رواج این هنر بسیار دخیل و مؤثر بوده است. از اسامی برخی از آلات موسیقی، چون رباب، سرود، طاووس، دلربا، سی تار، تنبور، طبله، شهنای و غیره می‌توان به اصل ایرانی و تأثیر موسیقی کشورهای اسلامی در این سرزمین پی برد (نک: عبدالقادر، 299). امیر خسرو دهلوی، شاعر و ادیب بزرگ سده‌های ۷ و ۸ق در موسیقی مهارت و آگاهی تمام داشت و از ترکیب نواهای هندی و ایرانی تحولی در این هنر پدید آورد و چندین مقام و نغمهٔ جدید، چون عشاق، موافق، قول، ترانه و خیال به موسیقی بومی هند افزود (نک: شبلی نعمانی، ۲/۱۲۱-۱۲۳). گفته‌اند که سی‌تار را وی از تکامل وینای هندی و تنبور ایرانی اختراع نمود. او در ترویج قوالی نیز مؤثر بوده است. شاهان بابری، از بابر و همایون تا اورنگ زیب و جانشینان او، همگی دوستار هنر بودند و بیشتر آنان خود شعر می‌گفتند و نقاشی می‌کردند. به همین سبب، در سده‌های ۱۰-۱۳ق/۱۶-۱۹م انواع هنرها از خطاطی و تذهیب کاری تا نقاشی و معماری، در دهلی و پنجاب، و به تبع آن در دکن، کشمیر، گجرات و بنگال رشد و ارتقاء تمام یافت. چون در این سده‌ها، خصوصاً در دوران صفویه، روابط میان ایران و هند بسیار نزدیک و گسترده بود، گروههایی از هنرمندان و صنعتگران ایرانی به مراکز مهم هند مهاجرت کردند و در دربارهای دهلی و دکن مقیم شدند و از این راه، با ترکیب اشکال و عناصر هنری و ذوقی ایرانی و هندی در کلیهٔ شعب هنرها آثاری پدید آمد که در عین ترکیبی بودن، همگی ویژگیهای خاص خود را داشتند؛ و امروز نمونه‌های بسیار از آنها در موزه‌ها و مجموعه‌های شخصی در غرب و در شبه قاره دیده می‌شود (نک: مارشال، III/568-573).

به گفتهٔ ابوالفضل علامی، وزیر اکبر شاه در اطراف قصر سلطنتی و بناهای مجاور آن در زمان او بیش از ۱۰۰ کارگاه (کارخانجات) صنایع مختلف تأسیس شده بود (نک: آیین 9؛ عبدالقادر، 297-296).

یکی از مهم‌ترین آثار و نتایج ورود اسلام به شبه قارهٔ هند ایجاد موجبات و امکانات برای رشد و تکامل زبانهای محلی و پیدایش ادبیات مکتوب به زبانهایی چون کشمیری، پنجابی و بنگالی بود که غالباً به تشویق حکام مسلمان انجام می‌گرفت (نک: داور، 159؛ گورکر، 86). علاوه بر اینکه در نتیجهٔ ارتباط مردم بومی با دستگاههای دولتی و کارگزاران و دیوانیان، شمار قابل ملاحظه‌ای از لغات و تعبیرات فارسی و عربی در زبانهای محلی وارد، و موجب گسترش دامنهٔ واژگان و تواناتر شدن آنها می‌شد، در سراسر شبه قاره، در مناطقی که قلمرو سلاطین مسلمان بود، زبان جدیدی به وجود آمد که به تدریج در میان مهاجران و بومیان رواج یافت و وسیلهٔ تفاهم مشترک و ارتباط میان ساکنان مسلمان و غیر مسلمان این مناطق شد. این زبان جدید که در آغاز به هندوی و ریخته و بعدها به اردو و هندوستانی شهرت یافت (نک: ه د، اردو، زبان)، زبان عام و مشترک مسلمانان شبه قاره شد و از سدهٔ ۱۱ق به بعد، به تدریج ادبیات منظوم و منثور بسیار غنی و پر تنوعی یافت که یکی دو قرن به موازات زبان فارسی، و در یکی دو قرن اخیر مستقلاً وسیلهٔ بیان و جلوه‌گاه فکر و ذوق مردم مسلمان آن سرزمین شد. در طول ۳ قرن گذشته کتابهای بسیار در زمینه‌های مختلف علمی و ادبی (نک: ه د، اردو، ادبیات) و نیز در تفسیر و فقه و حدیث و دیگر علوم اسلامی به این زبان نوشته شده است. در طول سالهای مبارزات استقلال طلبی و آزادیخواهی هند، زبان اردو قوت و قابلیت تمام حاصل کرد و در تثبیت هویت دینی و ملی مسلمانان آن سرزمین سهم بسیار بزرگ داشت.

چنانکه قبلاً اشاره شد، اسلام در آغاز ورود به هند همواره توده‌های محروم طبقات پایین اجتماع را به خود جلب می‌کرده، و از همین روی، در حیات دینی و اجتماعی آن مردم و در تحولاتی که در اعمال و آداب و در اصول اعتقادی آنان روی داده، تأثیر کلی داشته است. گرایشهای توحیدی، مخالفت با پرستش اصنام، مخالفت با سیطرهٔ طبقهٔ برهمن بر حیات دینی و اعتقادی مردم و انحصاری بودن علوم و آداب دینی در این طبقه، اعتراض به اشکال تعبدی و خشک و بی روح اعمال دینی، گشوده شدن درهای معابد به روی طبقهٔ «شودرا» (که افراد آن از دیدگاه طبقات بالا نجس، و دیدارشان شوم شناخته می‌شود)، مخالفت با رسم «ستی» (سوزاندن زنان شوی مرده در آتش با جسد شوهرانشان)، مجاز شمردن ازدواج بیوگان، پذیرفتن پیروان ادیان دیگر در جامعه و رعایت حرمت آنان، تحولاتی بود که در سده‌های میانی تاریخ هند و دوران حکومت اسلامی در آن سرزمین در عوالم دینی و اعتقادی مردم هندو مذهب پدید آمده بود. هر چند که بعضی از این امور به تنهایی و جداگانه قبلاً در جوامع هندوان دیده می‌شد، لیکن ظهور همگی یا اغلب آنها با هم در این دوران و اختلاف بنیادی آنها با نظام فکری واعتقادی برهمنی از یکسو، و شباهت نزدیک آنها با اصول و موازین اسلامی از سوی دیگر، نشان می‌دهد که این دیانت نو در این محیط جدید تا چه اندازه مؤثر، و در دگرگون کردن اشکال و اصول اعتقادی و اجتماعی تا چه حد دخیل بوده است. اشکال نخستین این دگرگونیها، چنانکه پیش از این گفته شد، در سده‌های نخست ورود مسلمانان به شهرها و بنادر جنوبی در میان پیشوایان و شاعران نهضت بهکتی (= عبادت عاشقانه و اخلاص در فکر و عمل) دیده می‌شد، ولی بعد از تشکیل حکومتهای اسلامی در این نواحی و غلبهٔ اسلام بر حیات اجتماعی و سیاسی این سرزمین، نهضت بهکتی از جنوب به شمال روی آورد و به موازات توسعه و نفوذ اسلام در شهرها و روستاها و تأسیس خانقاههای صوفیه و مراکز اجتماعی و تبلیغات آنان، این نهضت نیز نیرو گرفت و رو به رشد و گسترش نهاد. یکی از معروف‌ترین اشخاص که در این جریان در شمال مؤثر بود و آن را رواج داد، مردی بود هندوزاده، به نام کبیر یا کبیرداس (سدهٔ ۹ق/۱۵م) که در خانواده‌ای مسلمان در شهر بنارس پرورش یافت و در آنجا به رامانند[1] که خود از شاگردان مکتب راما نوجا[2]، و از مبلغان آراء توحیدی بود، پیوست.

کبیر با عقاید اسلامی و اصطلاحات عرفانی صوفیه آشنا بود و سعی داشت که اسلام و دیانت هندویی را به هم نزدیک، و اختلافات آنها را اموری صوری و ظاهری قلمداد کند. وی در اشعار خود «راما» را با «رحمان» و «رحیم» و کعبه را با «کیلاس[3]» (کوهی که مقام شیوا تصور می‌شود) یکی می‌شمرد و تعصبات ارباب مذاهب را جاهلانه و نادرست می‌دانست. مخالفت با اشکال تعبدی و خشک و بی‌روح اعمال دینی، مخالفت با پرستش اصنام در معابد، نیز مخالفت با محصور و محدود کردن خداوند در جایگاهی معین، اعتراض به سیطرهٔ طبقهٔ برهمن بر حیات دینی و ایمانی مردم، پرستش خدای یگانه به نامهای مختلف، عبادت عاشقانهٔ آزاد و اخلاص و پاکی دل در برابر اعمال تقلیدی و کورکورانه، اساس فکر کبیر و پیروان او بود. طریقهٔ کبیر (کبیر پانتهه[4]) در سراسر نواحی شمالی شبه قاره گسترش یافت و کسانی چون دادو، رام داس، نانک (بنیان‌گذار مذهب سیک)، چایتانیه (شاعر عارف بنگالی) از پیروان افکار و روش او بودند و حتیٰ رابیندرانات تاگور (۱۸۶۱-۱۹۴۱م) شاعر و حکیم معروف هند که ۱۰۰ غزل‌واره از سروده‌های او را به زبان انگلیسی ترجمه کرده، در جهان بینی توحیدی و عرفانی خود از افکار کبیر و جریان بهکتی تأثیر پذیرفته است. نانک (۱۴۶۹-۱۵۳۸م) نیز از کسانی بود که در جوانی روزگاری در دستگاه دولت‌خان لودی، حکمران پنجاب، به کارهای دیوانی مشغول بوده، و طبعاً با آراء و عقاید اسلامی انس و الفت داشته است. وی در اواسط عمر به ترک و تجرد روی آورد و سالها در شهرهای هند، ایران و حجاز به سیر و سیاحت پرداخت و سرانجام، به زادگاه خود بازگشت و دینی نو تأسیس کرد که از اصول عقاید و نظرگاه توحیدی از یک سو به مکتب بهکتی و افکار کبیر بستگی دارد و از سوی دیگر از اسلام و آراء صوفیه تأثیر پذیرفته، با مبادی اعتقادی اسلامی موارد اشتراک و مشابهت فراوان دارد (نک: حسین، 24,25؛ مکنیکول، 177-167؛ رضوی، «تاریخ تصوف»، 396-I/383).

عامل بسیار مهم در رساندن پیام برابری و عدالت اسلام به اعماق جامعهٔ هندویی تبلیغات و فعالیتهای مشایخ صوفیه بود (نک: تاراچند، 33-34؛ مجتبائی، 106 ,100-98). حتیٰ پیش از ظهور سلسله‌های سهروردیه، چشتیه و قادریه در شبه قاره و تشکیل خانقاههای آنان، بنابر برخی روایات (نک: سبحان، 125-120) کسانی از صوفیه در نواحی غربی و جنوبی هند اقامت جسته، و با مردم بومی آمیزش داشته، و به تعلیم و تبلیغ آراء و آداب صوفیانه مشغول بوده‌اند. امروزه نیز غالباً در مراسم «عرس» که بر آرامگاههای مشایخ و پیران صوفیه در نقاط مختلف برگذار می‌شود، گروههایی از مردم بومی ـ هندو و مسلمان ـ گرد می‌آیند و اعمال و آداب مربوط به عرس را مشترکاً به جا می‌آورند (نک: همانجا). در دوران حکومت سلاطین دهلی، و مخصوصاً بعد از حملهٔ مغول به خراسان و عراق، سلسله‌های معروف صوفیه از آن نواحی به شهرهای شمالی و مراکز حکومت اسلامی شبه قاره روی آور شدند و شعبه‌ها و شاخه‌های آنها در تمامی مناطق این سرزمین، در روستاها و نقاط دور افتاده پراکنده گردیدند.

مشایخ این سلسله‌ها در میان مردم حرمت و محبوبیت خاص داشتند و سلاطین و مراکز قدرت نیز طبعاً به جلب نظر و توجه آنان سعی داشتند، ولی بسیاری از آنان از نزدیک شدن به دربار سلاطین اجتناب می‌ورزیدند (نک: همو، 270 ,255 ,222-221؛ حسین، 51-50؛ مجتبائی،

---

1. Rāmānanda   2. Rāmānūja   3. Kailās   4. Kabīr Pantha

100). در خانقاهها مجالس وعظ و سماع گاهی به زبان فارسی و غالباً به زبانهای محلی برگذار می‌شد (نک: رضوی، همان، ,292-I/291 326-327) و قوالی معمولاً با «راگها» و آوازهای هندی همراه بود. بومیان هندو مذهب در شهرها و روستاها به این مراکز جلب می‌شدند و رفته رفته در فضای روحانیت عرفانی و اخوت صوفیانهٔ اسلامی تحت تأثیر تعلیمات مشایخ قرار می‌گرفتند.

جمعیت عظیم و فراگیر مسلمان شبه قاره که امروز نزدیک به نیمی از ساکنان این سرزمین بسیار وسیع را تشکیل می‌دهند، کلاً در اصل از همین مردمان بومیند و فرزندان و بازماندگان مهاجران غیر بومی که از نقاط دیگر آمده‌اند، تنها بخش کوچکی از این تودهٔ بزرگ را تشکیل می‌دهند. شخصیتهای بزرگ و برجسته و مؤثری از صوفیه، چون خواجه معین‌الدین چشتی (د ۶۳۴ق/۱۲۳۶م)، مؤسس طریقهٔ چشتیه در هند و خلیفهٔ او بختیار کاکی (د ۶۳۵ق)، و نیز فریدالدین شکرگنج معروف به بابافرید (د ۶۶۵ق/۱۲۶۶م)، قاضی حمیدالدین ناگوری (د ۶۷۸ق/۱۲۷۹م)، نظام الدین اولیا (د ۷۲۵ق/۱۳۲۵م) و نصیرالدین چراغ دهلی (د ۷۵۷ق/۱۳۵۶م) از بزرگان این سلسله؛ بهاءالدین زکریا ملتانی (د ۶۶۶ق) مؤسس سلسلهٔ سهروردیه در شبه قاره و فرزند و خلیفهٔ او صدرالدین و مریدان صدرالدین، سید جلال بخاری، معروف به سرخ پوش (د ۶۹۵ق/۱۲۹۶م)، شیخ احمد معشوق و لعل شهباز و مشایخ دیگر این سلسله چون سیدجلال الدین، معروف به مخدوم جهانیان جهان گشت بخاری (د ۷۸۶ق/۱۳۸۴م)، میران محمدشاه، معروف به موج دریا (د ۱۰۱۳ق/۱۶۰۴م) و پیران و مشایخ سلسله‌های منشعب از سهروردیه؛ و نیز سیدمحمد غوث (د ۹۲۳ق/ ۱۵۱۷م) مؤسس سلسلهٔ قادریه در هند، فرزند و جانشین او، عبدالقادر ثانی (د ۹۴۰ق/۱۵۳۳م)، بهلول شاه دریایی، شاه لعل‌حسین (د ۱۰۰۸ق/ ۱۵۹۹م)، میان میر (د ۱۰۴۶ق/۱۶۳۶م)، ملاشاه و مرید او شاهزاده داراشکوه فرزند شاهجهان، و گروه دیگری از وابستگان به این سلسله‌ها؛ و پیروان سلسلهٔ شطّاریه چون شیخ عبدالله شطار (د ۸۳۲ق/ ۱۴۲۸م) و شاه محمد غوث گوالیاری (د ۹۷۱ق/۱۵۶۳م) و شاه وجیه الدین (د ۱۰۱۸ق/۱۶۰۹م) در ملتان، لاهور، دهلی و اجمیر؛ و کسانی چون سیداشرف الدین معروف به بلبل شاه (د ۷۲۷ق/۱۳۲۷م) که پادشاه بودایی کشمیر را مسلمان کرد، سیدعلی همدانی (د ۷۸۷ق/۱۳۸۵م)، مؤسس سلسلهٔ کبرویه در کشمیر، شیخ نورالدین ریشی (د ۸۴۲ق/ ۱۴۳۸م) و بابا داوود خاکی (د ۹۹۴ق/۱۵۸۵م) و پیروان شیعی مذهب سیدمحمد نوربخش در آن ناحیه؛ شیخ برهان الدین غریب، محمد گیسو دراز (د ۸۲۵ق/۱۴۲۲م) و شیخ برهان الدین شطاری (د ۱۰۸۳ق/ ۱۶۷۲م) در دکن؛ جلال الدین تبریزی (د ۶۴۲ق/۱۲۴۴م)، اخی سراج الدین (د ۷۵۸ق/۱۳۵۷م)، نورالدین قطب عالم (د ۸۵۱ق/ ۱۴۴۷م) و سید الله بخش گیلانی (د ۹۹۵ق/۱۵۸۶م) در بنگال؛ و گروه کثیر دیگری از پیران و مشایخ سلسله‌های مختلف در سراسر شبه قاره در خانقاهها و مساجد و تکیه‌ها با جد و جهد به تبلیغ و ترویج اسلام به گونه‌ای که با طبع و ذوق و روحیات مردم بومی ملایم و سازگار باشد، اشتغال داشته، و در این راه بیش از هر عامل دیگری مؤثر بوده‌اند.

در میان سلاطین و امرای مسلمان نیز کسانی بودند که در برابر بومیان هندو مذهب روش مسالمت آمیز و دوستانه داشتند و با حرمت نهادن به آداب و رسوم و امور دینی و عبادی آنان و برقرار کردن عدالت در میان تمامی رعایای خود محبت و اعتماد اکثریت مردمان سرزمینهایی را که زیر فرمان داشتند، به سوی خود جلب می‌کردند. سلطان زین‌العابدین کشمیری (۸۲۳ -۸۷۷ق/۱۴۲۰-۱۴۷۲م) در عین اینکه به شعر و ادب فارسی و معارف خانقاهی اسلامی توجه خاص داشت، در تقویت و ترویج زبان کشمیری نیز کوشا بود و به فرمان او برخی از آثار دینی هندوان به این زبان ترجمه شد. همچنین داستان *یوسف و زلیخای* عبدالرحمان جامی از فارسی به سنسکریت نقل گردید و تاریخ معروف کشمیر موسوم به *راج ترنگینی* که در سدهٔ ۶ق/۱۲م به زبان سنسکریت نوشته شده بود، تا سدهٔ ۹ق/۱۵م ادامه یافت و به زبان کشمیری نیز ترجمه شد. از زمان این پادشاه برهمنان کشمیری، خصوصاً قبیلهٔ ساپرو به تحصیل زبان فارسی و فرهنگ اسلامی مشغول شدند و در دوره‌های بعد در دربار سلاطین بابری هند مشاغل و مقامات دیوانی را به خود اختصاص دادند. خانوادهٔ جواهر لعل نهرو به این طبقه تعلق داشت و اجداد اقبال لاهوری، شاعر و متفکر معاصر پاکستانی از این گروه بودند (نک: احمد، 107).

پیش از زین‌العابدین، محمدبن تغلق و پس از او علاءالدین حسین شاه بنگالی، بهلول شاه لودی و شیرشاه سوری نیز با اتباع هندو مذهب رفتاری مبتنی بر رعایت حقوق اجتماعی و حفظ عدالت داشتند (نک: همو، 91-90). ولی از آغاز حکومت اکبرشاه بابری (۹۶۴ -۱۰۱۴ق/ ۱۵۵۶-۱۶۰۵م) وضع جامعهٔ هندو مذهب در حکومت اسلامی دگرگون شد، رسم پرداخت جزیه منسوخ گردید (چنانکه در زمان سلطان زین‌العابدین کشمیری نیز منسوخ شده بود)، تعمیر معابد و تأسیس معابد جدید رسماً مجاز شد و هندوان در تصدی کارهای دولتی با مسلمانان برابر به‌شمار آمدند، و ترجمهٔ آثار علمی و دینی و عرفانی هندویی به زبان فارسی، و مطالعه و تلخیص و تفسیر و استنساخ این آثار در میان هندوان و مسلمانان رواج گرفت (نک: مجتبائی، فصل 2). حرکتی که در دورهٔ اکبرشاه برای ایجاد محیط تفاهم مشترک و همزیستی آغاز شده بود، در زمان جانشینان او، جهانگیر و شاهجهان ادامه داشت و فرزند شاهجهان، محمد داراشکوه در این راه جد و جهد تمام داشت. وی با عارفان و سالکان مسلمان و هندو مصاحبت و معاشرت داشت و علاوه بر کتابها و رساله‌هایی که خود او در تطبیق مبانی عرفانی و دینی اسلام و دیانت هندویی نوشت، شماری از کتب بسیار مهم هندوان را نیز به یاری جمعی از دانشمندان هندو به فارسی ترجمه کرد (نک: همانجا)؛ اما با غلبهٔ اورنگ زیب (عالمگیر)، فرزند دیگر شاهجهان برداراشکوه، و کشته شدن این شاهزادهٔ روشن بین و آزاده به دست برادر، جریانی که از چند قرن پیش در جهت ایجاد تفاهم میان هندوان و مسلمانان آغاز شده،

و طبقات مختلف جامعهٔ هندو مذهب را با چهرهٔ لطف آمیز و بشر دوستانهٔ اسلام و فرهنگ و معنویت آن آشنا کرده بود، به آخر رسید.

از اوایل حکومت اسلامی در هند بسیاری از فقها و متشرعان بودند که با مساهله و اغماض نسبت به مشرکان و بت پرستان مخالفت داشتند و سیاست و رفتار سلاطین و امرایی را که چنین روشی در پیش می‌گرفتند، مورد اعتراض و انتقاد قرار می‌دادند؛ ولی سیاست دینی اکبرشاه و رفتار او با پیروان ادیان دیگر، و خصوصاً نظریهٔ «صلح کل» و «دین الٰهی» ساخته و پرداختهٔ او و همفکرانش و بدعت گذاریهای دیگر او به گونه‌ای بود که با مبانی اعتقادی جامعهٔ دینی اسلامی منافات کلی داشت و مخالفت صریح کسانی چون عبدالقادر بدائونی مورخ و دانشمند مشهور، و شیخ احمد سرهندی (ه م)، صوفی طریقهٔ نقشبندی و از علمای دینی را به شدت برانگیخته بود (نک: احمد، 173-169). این دو جریان مخالف در دوران سلطنت جهانگیر و شاهجهان نیز ادامه داشت. از یک سو دربار شاهی و دستگاه حکومت مرکزی همزیستی مسالمت آمیز و سازش با اکثریت هندو مذهب را لازمهٔ دوام و بقای خود می‌دانست و مقابلهٔ خصمانه و اعمال جبر و زور را خطرناک و ناممکن می‌دید، و از سوی دیگر علمای متشرع و سنت‌گرا هرگونه سهل گیری و مسامحه در امور دینی و انحراف از اصول و احکام را شدیداً محکوم می‌کردند و حکومت اسلامی را مجری آن احکام می‌خواستند. کشاکش و منازعهٔ داراشکوه و اورنگ زیب در حقیقت نقطهٔ برخورد و مقابلهٔ این گرایش بنیادی و سابقه‌دار در نهاد حکومت اسلامی شبه قاره بود که هنوز در آن سرزمین وسیع به اشکال و صور مختلف خود نمایی می‌کند.

اورنگ زیب در مقابل روش مسالمت آمیز داراشکوه با جناح سنت‌گرا و سخت‌گیر جامعهٔ مسلمان همراه و هم آواز شد، سیاست آزار هندوان را در پیش گرفت و تحمیل جزیه و مالیاتهای سنگین بر آنان و تخریب بتخانه‌ها را در رأس اقدامات خود قرار داد. بعد از اورنگ زیب، بدبینی و وحشتی که از این طریق میان دو بخش بزرگ اجتماع پدید آمده بود، موجب تضعیف حکومت اسلامی شد و راه را برای هجوم نیروهای خارجی باز کرد. درگیریهای دولت مرکزی با قبایل و حکام محلی و ناتوانی روز افزون آن سرانجام به جایی رسید که اندکی پس از حملهٔ نادرشاه افشار از ایران (۱۱۵۱-۱۱۵۲ق/ ۱۷۳۸- ۱۷۳۹م) و تاخت و تاز احمدشاه درانی از افغانستان، قوای بریتانیایی بدون هیچ‌گونه مقاومتی بر بخشهای مختلف کشور مسلط شدند (۱۱۶۱ق/ ۱۷۴۸م) و دربار دهلی را دست نشاندهٔ خود کردند. اقدامات کسانی چون نواب حیدرعلی خان بهادر (۱۱۳۵-۱۱۹۷ق/ ۱۷۲۲-۱۷۸۲م) و پسرش تیپو سلطان (۱۱۹۸-۱۲۱۴ق/ ۱۷۸۳- ۱۷۹۹م)، حکمرانان شیعی مذهب میسور که می‌کوشیدند تا با یاری گرفتن از مأموران و نیروهای فرانسوی حکومت اسلامی هند را از چنگال قدرت استعماری بریتانیا خلاص کنند، هیچ گونه پشتوانه‌ای از درون کشور به دست نیاورد و درهم کوبیده شد. آخرین کوشش در این راه انقلاب ۱۸۵۷- ۱۸۵۸م یا «شورش سپاهیان» بود که گرچه سپاهیان مسلمان و هندو با هم در آن شرکت داشتند، ولی آن نیز سرانجام، به سبب اختلافات داخلی و خصومتهای محلی بی‌اثر ماند و به شدت سرکوب شد. این پایان حکومت اسلامی در هند بود و پس از آن تمامی سرزمین گستردهٔ هند رسماً مستعمرهٔ دولت بریتانیا شد.

بعد از زمان اورنگ زیب جامعهٔ اسلامی هند می‌کوشید تا به نوعی وحدت و انسجام در داخل خود دست یابد و بر مشکلات گوناگونی که پیش آمده بود، فائق گردد. رهبران طریقهٔ نقشبندیه از آغاز ورود به این ناحیه در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م همواره به سیاست دینی اکبرشاه و جهانگیر و شاهجهان معترض بودند و خود را مدافع احکام و موازین شرع می‌دانستند، و در دوران سلطنت اورنگ زیب در تعیین مشی سیاسی او مداخله‌ای مؤثر داشتند. آخرین شخصیت مهم این سلسله شاه ولی‌الله دهلوی (د ۱۱۷۶ق/۱۷۶۲م) بود که پدرش در تألیف *فتاوی عالمگیری* شرکت داشت و خودش در دوران تحصیل در مدینه و حجاز با عقاید ابن‌تیمیه و مبادی فکری محمدبن عبدالوهاب آشنا شده بود. وی می‌خواست که بر مبنای اصول فقه مالکی اختلافات میان مکاتب و مذاهب اسلامی را بر طرف کند و خود را «قائم الزمان» می‌خواند (قس: ه د، احمد سرهندی، نظریهٔ «قیوم») و دربارهٔ اجتهاد نظریات خاصی داشت که مبنی بر انطباق احکام با احوال و شرایط جاری زمان بود (نک: «سرچشمه‌ها...»[1]، 457 ,454-449؛ احمد، 205-201). راهی که شاه ولی‌الله برای مقابله با مشکلات دوران انحطاط حکومت اسلامی در هند پیشنهاد می‌کرد، راهی دشوار و غیر عملی بود. وی امرا و فرمانروایان مسلمان نواحی مختلف را به اتحاد با هم و جهاد در مقابل قدرتهای بومی هندو مذهب که در برابر حکومت ناتوان شدهٔ مرکزی قد برافراشته بودند، دعوت می‌کرد (نک: همو، 208)، ولی ضعف شدید و مشکلات داخلی این حکومتهای محلی و اختلافات آنها با یکدیگر و با حکومت مرکزی را نادیده می‌گرفت. لیکن وی در تشخیص چگونگی وضع مسلمانان و چاره جویی عملی و عقل پذیر روشی داشت که در دوره‌های بعد در افکار متفکران مسلمان هند و پاکستان، چون سیداحمدخان، شبلی نعمانی و محمد اقبال مؤثر افتاد (نک: همو، 205-204).

بعد از شاه ولی‌الله، فرزندانش راه و روش او را دنبال کردند و سرانجام، یکی از شاگردان پسرش عبدالعزیز، به نام سید احمد بریلوی (د ۱۲۴۷ق/۱۸۳۱م) در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۹م رهبری این نهضت فکری را به دست گرفت. سیداحمد از افکار وهابیان حجاز متأثر بود و سعی داشت که اصلاح و تصفیهٔ اسلام را در هندوستان بر طبق اصول وهابی انجام دهد، اما روحیات و گرایشهای عمومی مسلمانان شبه قاره با آنگونه خشونت و خشک اندیشی سازگار نبود. ولی از سوی دیگر، فعالیتهای او و همفکرانش که به «مجاهدین» معروف شده‌اند، در مقابله با تأثیراتی که آداب و اعمال دینی هندوان در روستاها بر زندگی

1. *Sources*...

مسلمانان برجای نهاده بود، و در رفع و دفع این تأثیرات، حائز اهمیت بسیار است (همو، 212-211). این مجاهدین هندوستان را «مدینهٔ ناقصه» یا «دارالحرب» می‌دانستند، هم از آن روی که قدرت بیگانهٔ بریتانیا بر آن استیلا یافته بود و هم از آن جهت که در آن کافران و مشرکان با مسلمانان در آب و خاک سهیم بودند؛ رساندن این مدینهٔ ناقصه به مدینهٔ تامه یا دارالاسلام تنها از طریق جهاد امکان پذیر بود و جماعت مجاهدین در این راه دست به اقداماتی نیز زده بودند (نک: همو، 215-213).

جهاد بر ضد حکومت سیکها که پنجاب و نواحی مرزهای غربی را متصرف شده بودند و مسلمانان آن مناطق را مورد آزار و اهانت قرار می‌دادند و نیز دعوت از فرمانروایان بخارا و افغانستان برای احیای حکومت اسلامی در هند، نمونه‌هایی از اقدامات عملی مجاهدین است. نمونهٔ دیگر پیوستن آنان به انقلاب ۱۸۵۷م بود که منجر به فروپاشی قدرت آنان شد، ولی هنوز در مرزهای غربی گروههایی از آنان باقی بودند و در جنگ جهانی اول به جنبش «خلافت» پیوستند. در اوایل سدهٔ ۲۰م به سبب مشکلاتی که بریتانیا برای ترکیهٔ عثمانی در اروپا ایجاد کرده بود و به سبب صدماتی که در طول جنگ از جانب بریتانیا و متحدانش بر حکومت عثمانی وارد می‌شد، مسلمانان شبه قاره به حمایت از مرکز خلافت عثمانی که آن را مرکز جهان اسلامی تصور می‌کردند، به پا خاستند و هم صدا با کنگرهٔ ملی هند و جامعهٔ هندوان که آنان نیز از سیاستهای استعماری بریتانیا در هند به ستوه آمده بودند، به اعتراض و انتقاد از راه و روش دولت حاکم برخاستند.

حرکت دیگری که به موازات اقدامات مجاهدین در بنگال پدید آمد، جنبش «فرائضی» بود که مستقیماً به وهابیت حجاز مربوط می‌شد و از آن تقلید و پیروی می‌کرد. مؤسس این جنبش حاجی شریعت‌الله (د ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م) بود و پس از او فرزندش ودود میان (د ۱۲۷۷ق) آن را رهبری می‌کرد. یکی از پیروان سید احمد بریلوی به‌نام تیتومیان نیز که در بنگال فعالیت داشت، از جهات بسیار با فرائضیان وهابی مسلک همفکر و همکار بود. کوشش این دو گروه علاوه بر دور نگهداشتن جامعهٔ روستایی مسلمان از تأثیرات هندویی بومی، اصلاح وضع کار و معیشت کشاورزان مسلمان بنگال در برابر مقرراتی بود که انگلیسیها در اواخر سدهٔ ۱۸م به زیان کشاورزان مسلمان وضع کرده، و این مردم را به صورت کارگران مزدور زمین‌داران هندو مذهب درآورده بودند.

فرائضیان زمین را از آن خداوند، و حاصل کار بر روی زمین را متعلق به زارع می‌دانستند و با پرداخت مالیات مخالفت داشتند (همو، 216). ولی به طور کلی با انقلاب ۱۸۵۷م و سرکوب شدن آن، اوضاع مسلمانان کلاً دگرگون شد. حکومت استعماری، اسلام را، به هر شکل آن، بزرگ‌ترین دشمن و معارض خود می‌دانست. مسلمانان خود را وارث حکومت هند، و قدرت استعماری را غاصب و متجاوز می‌شناختند و از موقعیتهایی که پیش می‌آمد، برای درهم شکستن قدرت حاکم استفاده می‌کردند. حکومت استعمارگر که بر اوضاع تسلط کامل یافته بود، می‌کوشید که اکثریت هندو مذهب را از لحاظ فرهنگی و اقتصادی تقویت کند و اقلیت مسلمان را زیر دست آن قرار دهد و بدین منظور، با تأسیس مدارس جدید برای هندوان، استخدام آنان در دستگاههای دولتی، تغییر زبان رسمی از فارسی به انگلیسی (در ۱۸۳۵م)، حمایت از زمین داران هندو در برابر کشاورزان مسلمان، و با تجلیل فرهنگ باستانی هندوان، به تقویت روحیه، ایجاد حس ملیت و بالا بردن حیثیت اجتماعی هندوان پرداخت. مسلمانان در برابر این وضع تا دیر زمانی هیچ گونه روش مقابلهٔ منظم و مؤثری نداشتند و تنها می‌کوشیدند که اصالت و صحت دیانت خود را در برابر این وضع حفظ کنند و از همین روی، چنانکه اشاره شد، بیشترین کوشش در این جهت از سوی علما و رهبران دینی بود و به جوانب دیگر اوضاع جاری و موجود داخلی هند توجهی نمی‌شد (نک: راحت‌الله، 290). رهبری دینی با پیروان شاه ولی‌الله و علمای دیوبند بود که مسألهٔ وحدت و مرکزیت جهان اسلام و خلافت عثمانی را پیش نظر داشتند و در مساجد خطبه به نام سلطان عثمانی خوانده می‌شد (احمد، 63). ظاهراً انگلیسیها نیز در بزرگ جلوه دادن خلافت عثمانی در انظار مسلمانان و ترغیب آنان در این جهت دخیل بودند (نک: همانجا)، زیرا اقتضای سیاست بریتانیا در آن احوال چنان بود که توجه مسلمانان از آنچه در داخل می‌گذشت منحرف، و به مسائلی خارج از هند معطوف شود.

سیداحمدخان (د۱۳۱۶ق) از روشنفکران مسلمان، آشکارا با موضوع خلافت مخالفت داشت و در عین حال، متابعت از حکومت امپراتوری انگلیس را تبلیغ می‌کرد. او از یک طرف ضعف و نابسامانی دستگاه خلافت عثمانی و مشکلات سیاسی خارجی و داخلی آن را می‌دید و می‌دانست که اینگونه پندارها با واقعیات جاری زمان سازگار نیست و به هیچ وجه در احوال و شرایط خطرناک جامعهٔ مسلمان هند تأثیری نخواهد داشت. وی از سوی دیگر، رشد و قوت گرفتن جامعهٔ هندو مذهب را در سراسر هند می‌دید و می‌دانست که اگر حکومت انگلیس در آن احوال از هند بیرون رود، جامعهٔ ناتوان شدهٔ مسلمان زیردست و محکوم ارادهٔ اکثریت متخاصم و نیرو گرفتهٔ هندو مذهب قرار گرفته، زبون و تباه خواهد شد. او در جریدهٔ ماهانهٔ *تهذیب الاخلاق* که خود تأسیس کرده بود (دورهٔ اول: ۱۸۷۰-۱۸۷۶م، دورهٔ دوم: ۱۸۹۶-۱۸۹۸م)، به درج مقالاتی در توضیح نظریات خود پرداخت و با گروهی از همفکران خود حرکتی را آغاز کرد که به نهضت علیگره معروف شد.

سیداحمد خان فرا گرفتن علوم و فنون جدید و آشنایی با روشهای کار و زندگی نو و شیوه‌های تفکر عقلانی جدید را برای جوانان مسلمان ضرورتی حیاتی می‌دانست، زیرا می‌دید که در غیر این صورت جامعهٔ مسلمان هند در مقابله با حوادث آینده، نه تنها ناتوان و زبون، بلکه معدوم و مضمحل خواهد شد. از این روی، در ۱۸۷۵م به تأسیس دانشکده‌ای به شکل مدارس جدید به نام «کالج اسلامی انگلیسی شرقی[1]» برای

1. Mohammedan Anglo-Oriental College

مسلمانان اقدام کرد و با اینکه برنامهٔ دروس کلاً علوم و فنون جدید بود، علوم اسلامی نیز در آن تدریس می‌شد (این کالج بعدها گسترش یافت و در ۱۹۲۱م دانشگاه اسلامی علیگره شد). عقاید سیداحمد خان در آن زمان با شیوهٔ تفکر عمومی مسلمانان هند، خصوصاً با نظرگاه علمای دینی و سنت‌گرا سازگار نبود. وی نگرشی کاملاً تعقلی نسبت به اصول و مبانی دین و کتاب و سنت ارائه می‌کرد که از بسیاری جهات به اندیشهٔ معتزلی نزدیک بود. کسانی چون شبلی نعمانی شاعر و محقق مشهور، مولانا نذیر احمد مترجم ومفسر *قرآن* به روش جدید و به زبان اردوی ساده، و الطاف حسین شاعر انقلابی از همراهان و همفکران اولیهٔ او بودند که از طریق نوشتن مقالات و اشعار و ایراد سخنرانی و مباحثه در ترویج و تبلیغ اصول فکری نهضت علیگره سهم اساسی داشتند. در برابر اقدامات و تبلیغات سید احمدخان، علمای تسنن و متشرع ساکت ننشستند و در انتقاد از عقاید و راه و روش او و اعتراض به تعقل گرایی او در دین به او و همفکرانش لقب «نیچری»، یعنی «طبیعی» یا «طبیعت پرست» دادند (نک: «سرچشمه‌ها»، 743-742).

ایجاد «دارالعلم» دیوبند، و در پی آن تأسیس مدارس دینی دیگر در شهرهای بزرگ و ترویج علوم قدیمه به روش سنتی از یک سو، و پشتیبانی از نظریهٔ خلافت از سوی دیگر واکنش این جناح بود که طبعاً در میان عامهٔ مردم نیز طرفداران بسیار داشت. در سالهای آخر عمر سیداحمد خان، افکار سید جمال‌الدین اسدآبادی (افغانی) در میان مسلمانان هند رواج گرفته، و گروهی از همفکران سید احمدخان را به خود جلب کرده بود. مقالات جمال‌الدین از *عروة الوثقی* به زبان اردو ترجمه می‌شد و در روزنامه‌های کلکته و لکهنو انتشار می‌یافت و از این طریق به تمامی نقاط مسلمان نشین هند می‌رسید. در اوایل سدهٔ ۲۰م شبلی نعمانی در لکهنو مؤسسهٔ فرهنگی «ندوة العلماء» را تأسیس کرد که از لحاظ فکر و نظر با آنچه سیداحمد خان تبلیغ و پیشنهاد می‌کرد تفاوت کلی داشت و به عقاید سید جمال‌الدین و نظرگاه دارالعلم دیوبند نزدیک شده بود.

مولانا محمدعلی (د ۱۳۴۹ق/۱۹۳۰م) یکی دیگر از همفکران سیداحمد خان نیز پشتیبان سرسخت نظریهٔ خلافت شد و در مقابل کالج علیگره «جامعهٔ ملّیهٔ اسلامیه» را در همان شهر بنیاد نهاد (احمد، 65). بعد از سیداحمد خان نهضت علیگره نیرو و توان خود را از دست داد و با ظهور مصطفیٰ کمال در ترکیه در ۱۹۲۴م موضوع خلافت نیز منتفی شد. ولی مسألهٔ چگونگی وضعیت مسلمانان هند در مقابل اکثریت عظیم هندو مذهب و آیندهٔ تاریک و مبهم آن همچنان باقی بود.

از سوی دیگر، در میان جامعهٔ هندو مذهب احساسات ملی گرایی و آزادی طلبی و تجدد خواهی به شدت بیدار شده بود. تشکیل انجمن برهمو سماج به دست رام‌موهن‌روی در آغاز سدهٔ ۱۹م در کلکته و انجمن آریاسماج به‌دست دیانند سَرَسْوَتی (۱۸۲۴-۱۸۸۳م) در بمبئی در ۱۸۷۵م ظهور اشخاصی چون راما کریشنا و ویوکاننده و کِشاب چَندرەسین و گروهی از روشنفکران و متفکران دیگر که همگی با افکار جدید فرهنگ اروپایی و موازین علمی جامعه‌شناسی آن روزگار آشنایی داشتند، جامعهٔ هندویی را آگاهی و هشیاری خاص بخشیده بودند. اندیشهٔ استقلال و آزادی و حکومت مردمی به نوعی در سراسر شبه قاره قوت و اوج گرفته بود که حکومت بریتانیا را در تنگنا قرار داده بود و سرانجام، در ۱۸۸۵م راه برای تشکیل کنگرهٔ ملی هند[1] باز شد. در انتخابات کنگره در ۱۸۸۷م، هنگامی که بدرالدین طیّب جی، یکی از مسلمانان آزادی‌خواه به ریاست آن برگزیده شد، سیداحمدخان با شرکت مسلمانان در آن به مخالفت برخاست و صریحاً اعلام کرد که هند دارای دو ملت مسلمان و هندوست که جدا از یکدیگرند و استقرار حکومتی که مبتنی بر آراء مردم باشد، با مصالح اقلیت مسلمان مغایر است و در چنین نظامی حقوق اقلیت ضعیف پایمال خواهد شد (نک: همو، 265).

امیرعلی نیز که قبلاً «جامعهٔ مرکزی ملی اسلامی[2]» را در کلکته بنیاد نهاده بود، با سیداحمد خان هم آواز شد. موضوع جدا شدن مسلمانان و هندوان از هم در خاک هند به معنای تجزیهٔ این کشور بود و هندوان ملی گرای افراطی را به شدت برانگیخت و در شهرها منازعه و آشوب درگرفت و در کنگره نیز دو دستگی ایجاد شد. مسلمانان می‌کوشیدند که در برابر کنگرهٔ ملی هند مجمعی مشابه آن برای خود تشکیل دهند و سرانجام، در ۱۳۲۴/۱۹۰۶م به تأسیس «مسلم لیگ[3]» توفیق یافتند، رهبری جامعهٔ مسلمان کلاً در دست مسلم لیگ قرار گرفت و هر چند که جریانهایی چون موضوع «خلافت» و نظریهٔ وحدت عالم اسلامی همچنان در فضای فکری مسلمانان باقی بود، کوشش مسلم لیگ مصروف حل مسألهٔ موقعیت این جامعه در داخل مرزهای هند بود و مسلم لیگ در فاصلهٔ سالهای ۱۹۱۱-۱۹۱۹م در این مورد با کنگره ارتباط و تبادل نظر داشت و در ۱۹۱۶م «قرارداد کنگره - لیگ[4]» تنظیم شد که اساس آن تعیین حوزه‌های انتخاباتی مستقل برای هریک از دو طرف بود.

در ۱۹۱۹م محمدعلی و برادرش شوکت علی که تا آن زمان زندانی بودند، آزاد شدند و به جریان همکاری کنگره و مسلم لیگ پیوستند، و حضور کسانی چون جواهر لعل نهرو و مولانا ابوالکلام آزاد در کنگره بر استحکام این روابط و تأثیر فعالیتهای آن در جریان آزادی‌خواهی و استقلال می‌افزود. درفاصلهٔ میان دو جنگ جهانی مسألهٔ چگونگی تکلیف جامعهٔ مسلمان در هند مشغلهٔ ذهنی این مردم بود و موضوع تجزیهٔ این سرزمین به دو بخش هندویی و اسلامی به اشکال مختلف مطرح می‌شد. کسانی چون ابوالکلام آزاد و ذاکر حسین و اعضای مسلمان کنگره به شدت با این نظر مخالف بودند و برای همزیستی دو گروه راههایی پیشنهاد می‌کردند که از نظرگاه جدایی طلبان قابل قبول

1. National Congress 2. Central National Mohammedan Association 3. Moslem League 4. Congress - League Pact

نبود و در عمل به نتیجهٔ مطلوب نمی‌رسید. اعضای مسلم لیگ بر نظریهٔ تجزیه که قبلاً از طرف سیداحمدخان و محمدعلی عرضه شده بود، تأکید داشتند و محمدعلی جناح و محمد اقبال لاهوری از مدافعان این نظر بودند.

اقبال در سخنرانی افتتاحیهٔ اجلاس مسلم لیگ در ۱۹۳۰م صریحاً از تشکیل یک دولت اسلامی مستقل وجداگانه در شبه قاره سخن گفت و بر اینکه نظام دینی اسلام از نظام سیاسی و اجتماعی آن جدا نیست و از لحاظ اصول اعتقادی مسلمانان نمی‌توانند تابع حکومت غیر اسلامی باشند، تأکید نمود. مسلمانان هند خصوصاً در مناطقی که اکثریت با آنان بود، از این نظر به عنوان تنها راه تأمین صلح و آرامش در این منطقهٔ وسیع جهان پشتیبانی کردند. به رغم مخالفتهای شدید کنگره و اعضای مسلمان آن و کسانی چون ابوالکلام آزاد و ذاکر حسین، این حرکت ادامه یافت و قوت گرفت تا در مارس ۱۹۴۰ مسلم لیگ رسماً موضوع تشکیل یک کشور اسلامی مستقل متشکل از دو بخش شرقی و غربی را اعلام کرد. دولت انگلیس در مارس ۱۹۴۲ ضمن تأکید بر همکاری هند در جنگ جهانی این طرح را به صورت خودمختاری بخشهای جداگانه پذیرفت. در ۱۹۴۶م نخست خودمختاری تمامی ایالات شبه قاره در ۳ منطقهٔ A (ایالات شمال غربی با اکثریت مسلمان)، B (بخش اصلی شبه قاره با اکثریت هندو)، و C (بنگال شرقی با اکثریت مسلمان) عملاً تحقق یافت و سرانجام، در ۱۹۴۷م بنابر طرح مونتباتن[1] دو کشور مستقل هند و پاکستان (شرقی و غربی) در درون مرزهای تاریخی هند تشکیل یافت.

بعد از تجزیه و تقسیم، جامعهٔ هندو مذهب هند تا مدتی به دانشگاه علیگره به دیدهٔ خصومت می‌نگریست، ولی هنگامی که ابوالکلام آزاد وزیر فرهنگ بود، ذاکر حسین را به ریاست آن منصوب کرد و پس از او بدرالدین طیب جی به این سمت انتخاب شد. با مساعی این دو شخصیت برجسته این دانشگاه حیثیت و اعتبار پیشین را بازیافت و به‌صورت یکی از مراکز عمدهٔ فرهنگ و علوم اسلامی در شبه قاره به کار و فعالیت خود ادامه داد.

مراکز فرهنگی و دانشگاهی دیگری نیز چون دانشگاه عثمانیهٔ حیدرآباد دکن، جامعهٔ ملیهٔ اسلامیهٔ دهلی، ندوة العلمای لکهنو، قاسم العلوم دیوبند، جامعهٔ محمدیهٔ بنارس، مدرسة الواعظین لکهنو، مدرسهٔ نصرة العلوم سری نگر و چند مدرسه و جامعهٔ دیگر در دهلی، پتنه، کلکته و ایالات جنوبی به تدریس علوم اسلامی به شیوه‌های جدید اشتغال دارند. علاوه بر این مراکز که عمدتاً به دانشجویان و طلاب علوم مسلمان اختصاص دارند، در تمامی دانشگاههای بزرگ هند چون دانشگاههای دهلی و جواهر لعل نهرو، مدراس، بمبئی، کلکته، بنارس، الله آباد و کشمیر بخشهای مربوط به تاریخ و فرهنگ اسلامی و زبانهای فارسی و عربی و اردو تشکیل یافته است و دانشجویان دوره‌های عالی دانشگاهی در آنها به تحصیل و تحقیق مشغولند. در بعضی از این مراکز کتابهایی به زبانهای فارسی، عربی، اردو و انگلیسی و نیز جراید ادواری به این زبانها منتشر می‌شود و در اغلب آنها کتابخانه‌های بزرگ برای مراجعهٔ دانشجویان و محققان تأسیس شده است. «مؤسسهٔ هندی فرهنگ اسلامی[2]» که در چند دههٔ پیش در تغلق آباد دهلی به وسیلهٔ مؤسسهٔ خیریه «همدرد» تشکیل یافته، امروزه یکی از مراکز مهم تعلیم علوم اسلامی، خصوصاً پزشکی سنتی است و دانشجویان مسلمان و غیر مسلمان از تمامی نقاط جهان در آنجا به تحصیل و تحقیق مشغولند. مراکز دیگری چون «غالب آکادمی»، «آزاد بهاون»، «ترقی اردو بورد» و «ندوةالمصنفین» در دهلی، دارالمصنفین در اعظم گره، و دائرةالمعارف عثمانیه در حیدر آباد دکن از مراکز عمدهٔ تألیف و طبع و نشر کتب به زبانهای اردو، فارسی و عربی در کشور هندند و در بعضی از آنها نشریات ادواری نیز منتشر می‌شود.

مجموعه‌های نسخ خطی فارسی و عربی که در کتابخانه‌های بزرگ ملی و عمومی شبه قاره نگهداری می‌شود، از بزرگ‌ترین سرمایه های فرهنگی و تاریخی جهان اسلام است، و بعضی از این نسخه‌ها از لحاظ قدمت و اهمیت علمی و ادبی و تاریخی، و یا از لحاظ تصاویر و تذهیب کاری و خطاطی در نوع خود در شمار نفیس‌ترین آثار قرار دارند. در شمار کتابخانه‌های بزرگ و معروف شبه قاره از موزهٔ سالار جنگ و آصفیه در حیدرآباد دکن، رضا و صولت در رامپور، ناصریه و ندوة العلما در لکهنو، انجمن آسیایی بنگال در کلکته، شرق شناسی (اورینتال) در مدراس، خدابخش در پتنه، حمیدیه در بهوپال، دانشگاه پنجاب و کتابخانهٔ عمومی (پابلیک) در لاهور، موزهٔ کراچی و مرکز نسخه‌های فارسی در اسلام آباد می‌توان یاد کرد (نک: ندوی، سلمان شمسی، سراسر کتاب).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *رحله*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، قاهره، ۱۹۴۹م؛ احمد، زبید، «هندوستان کی عربی تصانیف متعلقه علوم قرآنیه»، *روئداد ادارهٔ معارف اسلامیه*، لاهور، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ اظهر، ظهوراحمد، «سلطنت مغلیه کازوال»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، به کوشش سیدفیاض محمود و دیگران، لاهور، ۱۹۷۲م، ج ۲؛ بزرگ بن شهریار، *عجایب الهند*، لیدن، ۱۸۸۶م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بووا، لوسین، *برمکیان*، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۲ش؛ پتهان، ممتاز احمد، «سنده میں عربوں کا عهد حکومت»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، به کوشش سید فیاض محمود و دیگران، لاهور، ۱۹۷۲م، ج ۲؛ پوته، عمر، مقدمه بر چچنامه (هم)؛ چچنامه، ترجمهٔ علی بن حامد کوفی، به کوشش عمر پوته، دهلی، ۱۹۳۹م؛ حسنی، عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ رانا، احسان الهی، «سلاطین دهلی قطب‌الدین ایبک سے حمله تیمور تک»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، به کوشش سید فیاض محمود و دیگران، لاهور، ۱۹۷۲م، ج ۲؛ شبلی نعمانی، *شعر العجم*، اسلام آباد، ۱۳۲۴ق؛ طبری، *تاریخ*؛ فخرمدبر، *آداب الحرب و الشجاعه*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ مبارکپوری، اطهر، *رجال السند و الهند*، بمبئی، ۱۹۵۸م؛ همو، *عرب و هند عهد رسالت میں*، کراچی، ۱۹۸۶م؛ مجتبائی، فتح‌الله، «ایران و هند در دورهٔ ساسانی»، *نشریهٔ انجمن فرهنگ ایران*

1. Mountbatten 2. Indian Institute of Islamic Culture

باستان، تهران، ۱۳۵۸ش، س ۱۷، شم ۲۰؛ همو، «بیرونی و هند»، بررسیهایی دربارهٔ ابوریحان بیرونی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، «نقل علوم و معارف هندی»، هفتاد مقاله، به کوشش یحیی مهدوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۴ش؛ محمود، سیدفیاض، «عربی ادب کا مجموعی جائزه»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، به کوشش سیدفیاض محمود و دیگران، لاهور، ۱۹۷۲م، ج ۲؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، قاهره، ۱۹۶۴م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منهاج سراج، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ندوی، سلمان شمسی، هندوستان کے مشرقی کتب خانے، لکهنو، ۱۹۷۳م؛ ندوی، مسعودعلی، هندوستان عربوں کی نظرمیں، لاهور، ۱۹۶۰م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Abdul Qadir, «The Cultural Influences of Islam», *The Legacy of India*, ed. G. T. Garratt, Oxford, 1938; Abū'l-Fazl Allāmi, *The Ā'īn - i Akbari*, tr. H. Blochmann, Calcutta, 1927; Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964; Davar, F. C., *Iran and India*, Bombay etc., 1962; Elliot, H. M., *History of India*, ed. J. Dowson, Allahabad; Gorekar, N. S., *Indo- Iran Relations*, Bombay, 1970; *History of Medieval Deccan*, ed. H. K. Sherwani, Andhra Pradesh, 1974; Hitti, Ph. K., *History of the Arabs*, London, 1956; Husain, Yusuf, *Glimpses of Medieval Indian Culture*, Bombay etc., 1973; Jairazbhoy, R. A., *Foreign Influence in Ancient India*, Bombay etc., 1963; Macnicol, N., *Indian Theism*, Delhi, 1968; Marshall, J., «The Monuments of Muslim India», *The Cambridge History of India*, ed. W. Haig, New Delhi, 1987, vol. III; Mujtabai, F., *Aspects of Hindu Muslim Cultural Relations*, India, 1978; Nadwi, S., *Indo-Arab Relations*, Hyderabad; Rahatullah Khan, «Islam in India», *An Outline of the Cultural History of India*, ed. S. A. Latif, Hyderabad, 1958; Rao, Hanumantha, «The Bhakti and Reformist Movements», ibid; Rizvi, S. A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986; id, *A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'īs in India*, Canberra, 1986; *Sources of Indian Tradition*, by Wm. Th. de Bary et al., Delhi etc., 1972; Story, C. A., *Persian Literature*, London, 1972; Subhan, J. A., *Sufism, Its Saints and Shrines*, Lucknow, 1938; Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad, 1946; Weber, A., *The History of Indian Literature*, tr. J. Mann and Th. Zachariae, India, 1961.

فتح‌الله مجتبائی

اسلام در غرب (اروپای غربی و آمریکا):

مقدمه: طی بیش از ۱٬۰۰۰ سال اسلام و غرب مسیحی در مقابل یکدیگر ایستاده بودند و هنوز نیز غربی که دیگر کاملاً مسیحی نیست، تمدن اسلامی را در مقابل خود سدی بزرگ می‌بیند و تنشهای فراوانی بین دو تمدن وجود دارد. آنچه در سدهٔ اخیر تغییر یافته است، حضور اسلام ـــ فراتر از مناطقی که در اثر فتوحات عثمانی در اروپای شرقی قرنها زیر نفوذ مسلمانان قرار داشت ـــ در داخل دنیای غرب است. اکنون جمعیتی معتنابه از مسلمانان در اروپای غربی و آمریکا سکنیٰ دارند و شمارشان رو به افزایش است. این امر برای رابطهٔ بین مسیحیت و اسلام، و نیز بین تمدن غرب و تمدن اسلامی اهمیتی بنیادی دارد و به نظر می‌رسد که مسلمانان ساکن در غرب نیز سهمی در سرنوشت این روابط داشته باشند. به همین سبب نیز تحقیقات وسیعی در اروپا و آمریکا در دهه‌های گذشته در این زمینه صورت گرفته است که بسیاری از آنها با غرض و اهداف خاص سیاسی توأم بوده، و برخی دیگر با منظری منصفانه و روشی عینی انجام پذیرفته است.

اسلام در اروپای غربی:

پیش درآمد تاریخی: نباید فراموش کرد که حضور اسلام در اروپای غربی تقریباً با حضور اسلام در افریقای شمالی همزمان است. اندکی پس از فتح ساحل جنوبی دریای مدیترانه، طارق بن زیاد در ۹۲ق/۷۱۱م از تنگهٔ جبل طارق گذشت و به‌سرعت اسپانیا را فتح کرد. قرنی پس از ظهور اسلام شبه جزیرهٔ ایبری ـــ یا اندلس جغرافی‌دانان اسلامی ـــ به دارالاسلام پیوست و این وضع به مدت ۸ قرن باقی ماند و نفوذ اسلام در اوایل امر، یعنی در قرن ۲ق/۸م تا پواتیه[1] در نزدیکی پاریس در فرانسه پیش رفت و قریب دو قرن ناحیهٔ ناربون[2] و کارکاسون[3] در جنوب فرانسه زیر پرچم اسلام اداره می‌شد و مسلمانان در آنجا مسکن داشتند. نیز از قرن ۳ تا ۵ق/۹ تا ۱۱م جزیرهٔ صقلیه جزو قلمرو مسلمانان بود و شمار بسیاری از آنان در آن جزیره و حتیٰ نواحی جنوبی خود ایتالیا اقامت داشتند و تا فتح ایتالیا توسط نورمانها وضع به این صورت باقی ماند.

لیکن از قرون ۴ و ۵ق به بعد قدرت مسلمانان در این نواحی رو به زوال نهاد. در آغاز جنوب ایتالیا و صقلیه از دست مسلمانان خارج شد و سپس مسیحیان اسپانیا به تدریج از شمال به جنوب به «فتح دوبارهٔ[4]» شبه جزیرهٔ ایبری پرداختند، تا سرانجام در ۸۹۷ق/۱۴۹۲م آخرین حکومت اسلامی اندلس در غرناطه شکست خورد. مسلمانان یا تبعید شدند، یا به اجبار تغییر دین دادند و یا پنهانی به فعالیت اسلامی خود می‌پرداختند و به عنوان موریسکو[5] نوعی حیات متزلزل و پراضطراب را می‌گذراندند، تا آن نیز در قرن ۱۱ق/۱۷م به پایان رسید.

کوشش مسیحیان بر آن بود که اروپا یک قارهٔ صرفاً مسیحی باشد، لیکن با وجود پیروزی در ایتالیا و اسپانیا، نیل به این هدف به صورت کامل امکان‌پذیر نشد، چون نفوذ عثمانیها در شرق اروپا به‌تدریج در بلغارستان و مقدونیه و آلبانی و بوسنی ـــ که حتیٰ قبل از فتح نظامی این بلاد توسط عثمانیان، اسلام از راه اشاعهٔ طرق تصوف مخصوصاً بکتاشیه و قادریه در آن ریشه دوانیده بود ـــ گسترش یافت. برخی از خانقاههای موجود در بوسنی متعلق به دوران قبل از فتح این نواحی توسط ارتش عثمانی است. به هر حال، از قرن ۹ق به بعد بوسنی و آلبانی و مناطق بسیاری از مقدونیه و برخی از نواحی بلغارستان و یونان به دین اسلام گرویدند و هنوز نیز حضور اسلام در این نواحی که در واقع کم و بیش در مرز بین اروپای شرقی و غربی قرار دارد، باقی است.

در دوران استعمار انگلستان، هلند و فرانسه دارای مهم‌ترین مستعمرات در بلاد اسلامی بودند و اسپانیا، و در دوران اخیر ایتالیا نیز بر برخی مناطق اسلامی تسلط یافته بودند. این امر باعث شد که به تدریج گروهی از مهاجران از مستعمره‌ها به کشورهای استعمار کننده روی آورند، چنانکه در هلند گروهی از مسلمانان جاوه و سوماترا و دیگر جزایر اندونزی فعلی جمع شدند، و در فرانسه عربها و بربرهای افریقای شمالی، و در انگلستان مسلمانان شبه قارهٔ هند استقرار یافتند. شمار این افراد تا جنگ جهانی دوم نسبتاً محدود بود، مگر در فرانسه که حتیٰ قبل از جنگ نیز چند صد هزار نفر مراکشی و الجزایری و تونسی در

1. Poitiers 2. Narbonne 3. Carcassonne 4. Reconquista 5. Morisco

پاریس و لیون و مارسی و دیگر شهرهای بزرگ آن کشور به عنوان کارگر به کار اشتغال داشتند.

پس از اتمام استعمار به صورت ظاهری و سیاسی آن در پایان جنگ جهانی دوم، دولتهای غربی در داخل کشورهای خود به نیروی کارگری ارزان احساس نیاز می‌کردند، از این‌رو، درها را به سوی مهاجران مستعمره‌های پیشین خود گشودند. درمورد فرانسه جنگ استقلال الجزایر مخصوصاً سهم مهمی در تقویت جریان مهاجرت داشت. حتیٰ ممالکی مانند بلژیک و سوئد و سویس که فاقد جمعیت مسلمان بودند، به تدریج شماری مسلمان ــ چه کارگر، چه پناهنده ــ پذیرفتند. آلمان که در جنگ شکست خورده، و بیش از ۱۰ میلیون تن از سربازان خود را از دست داده بود، بیش از هر کشور دیگر احتیاج به نیروی کارگری داشت، ولی فاقد مستعمرات قابل توجهی در قیاس با انگلستان و فرانسه و هلند بود؛ از این‌رو، به کشور ترکیه متوسل شد و گروه کثیری از کارگران مسلمان ترکیه (هم ترک و هم کردنژاد) را به عنوان کارگر مدعو به آلمان فراخواند و در عرض چند دهه صاحب جمعیتی حائز توجه از مسلمانان شد.

جمعیت مسلمانان اروپای غربی: تخمین جمعیت مسلمانان در کشورهای اروپایی چندان آسان نیست. از آنجا که در بسیاری از کشورها مانند فرانسه بسیاری از مهاجران مسلمان بدون اجازه اقامت دارند و آمار نیز تا حدی با اغراض سیاسی آمیخته است و در برخی از موارد ۵۰٪ تا ۶۰٪ اختلاف بین ارقام رسمی و نیمه رسمی و غیررسمی وجود دارد، آنچه در این زمینه نوشته می‌شود، باید با توجه به فقدان آمار علمی دقیق باشد و بیشتر به صورت ارقامی تخمینی در نظر گرفته شود. با توجه به این واقعیت می‌توان گفت که در بریتانیا ــ شامل انگلستان، اسکاتلند و ایرلند شمالی ــ قریب دو میلیون مسلمان وجود دارد که اکثر آنها از شبه قارهٔ هند آمده‌اند و اقلیتی کوچک‌تر نیز از ممالک عربی و ایران و افریقای جنوب صحرا بین آنها یافت می‌شود. فرانسه دارای بیشترین جمعیت مسلمان در اروپای غربی است که شمار آنها از ۵ تا ۸ میلیون تخمین زده شده است؛ اکثر آنان از افریقای شمالی، و گروه اندکی از لبنان و سوریه و مستعمرات پیشین فرانسه در افریقای سیاه هستند. در آلمان بین ۲/۵ تا ۳ میلیون مسلمان وجود دارد که بیشتر آنها ترک و اقلیتی بوسنیایی و کرد، و گروه کوچکی عرب و ایرانی هستند. در هر یک از کشورهای بلژیک، هلند، سوئد و ایتالیا نزدیک به نیم میلیون مسلمان اقامت دارند و در سایر کشورهای اروپایی رقمها معمولاً بین ۲۰۰ تا ۳۰۰ هزار نفر است. تنها وضع اسپانیا تا حدی غیرروشن است، زیرا علاوه بر بیش از ۳۰۰ هزار مهاجر مسلمان، گروهی از اهالی جنوب اسپانیا در اندلس بعد از قرنها به اسلام باز می‌گردند و این روند به نحوی است که تخمین شمار آنان را مشکل می‌سازد. در جنوب اسپانیا حتیٰ یک دانشگاه اسلامی در قرطبه تأسیس شده، و اسپانیا قوی‌ترین قوانین را در اروپا در دفاع از حقوق مسلمانان از مجلس گذرانده است.

در تمام ممالک اروپای غربی علاوه بر مسلمانان مهاجر گروهی از اهالی بومی آن سرزمینها نیز به کیش اسلام پیوسته‌اند. این دسته بیشتر از طبقات تحصیل کردهٔ اروپایی‌اند و کشش آنان به اسلام بیشتر از راه تصوف و عرفان اسلامی است. در بین آنان می‌توان نویسندگان و هنرمندان بلندآوازه‌ای یافت که با مبانی فکری و اندیشهٔ فلسفی و کلامی و عرفانی اسلامی آشنایی دارند و برخی نیز خود اسلام شناسند و در دانشگاههای غرب به تدریس اشتغال دارند. روی هم رفته جاذبهٔ اسلام در میان غربیان در چند دههٔ اخیر بیشتر بین افراد دانشمند و صاحب معرفت بوده، تا گروههای کمتر مکتب دیده و دارای جهان‌بینی محدودتر.

تصوف در اروپای غربی: در قرون وسطیٰ البته طرق مختلف تصوف در اسپانیا و صقلیه وجود داشت و اثری عظیم نیز از خود بر روی عرفان یهودی و مسیحی به جا گذاشت، لیکن این طرق مانند دیگر جوانب اسلام از قرن ۱۶م از بین رفت و وجود تصوف در آلبانی و سایر بلاد بالکان نیز رابطه‌ای با اروپای غربی نداشت. آشنایی با ادبیات صوفیانه در اروپای غربی از قرن ۱۸م آغاز شد و در قرن ۱۹م گسترش یافت و تا به امروز به بسط دایرهٔ نفوذ خود ادامه می‌دهد. ولی گسترش طرق تصوف در غرب اروپا از دههٔ اول این قرن و گرویدن گروهی معدود، ولی صاحب‌نظر و متنفذ از اروپاییان به طریقهٔ شاذلیه آغاز می‌شود و به تدریج طرق دیگر مانند چشتیه و سپس قادریه و نقشبندیه و در دهه‌های اخیر برخی طرق ایرانی مانند طریقهٔ نعمت‌اللّهی در خاک اروپای غربی ریشه می‌دوانند. گفتنی است که مکتب تفکر سنتی که با نام رنه‌گنون[1] ــ که پایان عمر خود را در قاهره با نام اسلامیش عبدالواحد یحییٰ سپری کرد و در همانجا مدفون شد ــ عجین است، ریشه‌اش در تعالیم شاذلی است و بزرگ‌ترین مدافعان اسلام سنتی در غرب مانند فریدهوف شوان و تیتوس بورکهارت و مارتین لینگز متعلق به همین شاخهٔ معنوی هستند. در سالیان اخیر گرویدن گروهی معتنابه از نویسندگان و متفکران و هنرمندان اروپایی به اسلام از طرق تصوف همچنان ادامه دارد و تفکر صوفیانه ــ مخصوصاً آنچه از برکت وجود ابن عربی و مولانا جلال‌الدین بلخی رومی سرچشمه می‌گیرد ــ به صورت روزافزون ترجمه شده، و موردتوجه است. در طی چند سال اخیر شمار ترجمه و تحلیلهای عرفان ابن عربی و مکتب او و مخصوصاً در فرانسه حیرت‌آور بوده است، و در همین حال در انگلستان انجمن ابن عربی تأسیس شده است که علاوه بر چاپ مجله‌ای که به افکار این عارف بزرگ اختصاص دارد، کنفرانسهای سالانه نیز پیرامون افکار و آثار او در اروپا و آمریکا منعقد می‌سازد.

توجه به آثار هنری صوفیانه نیز باب مهمی را برای آشنایی با معارف اسلامی و خود دین اسلام می‌گشاید. علاوه بر شعر که از عربی و فارسی به صورت روزافزون به زبانهای اروپایی ترجمه می‌شود ــ به نحوی که در ۱۹۹۷م آثار منظوم مولانا بیش از هر شاعر دیگر حتیٰ شکسپیر در

1. R. Guénon

آمریکا فروش رفته است ــ توجه زیادی به موسیقی عرفانی ایرانی و عربی و ترکی و هندی وجود دارد و حتیٰ سماع مولویه مقامی والا در محافل هنری غرب به دست آورده است و همهٔ این تراوشهای ذوقی و هنری ارتباطی مستقیم با اسلام دارد و یکی از بهترین وسیله‌های شناخت اسلام است و این امر همان قدر درمورد آمریکا صدق می‌کند که درمورد اروپا.

تفکر اسلامی در اروپای غربی: از قرن گذشته توجه جدیدی به تفکر اسلامی اعم از فلسفه و کلام و نیز دیگر علوم عقلی و نقلی در غرب پدید آمد که در واقع بابِ جدیدی بود از تاریخ گسترش تفکر اسلامی در غرب که از قرن ۵ق/۱۱م در اسپانیا مخصوصاً در شهر طلیطله با ترجمهٔ آثار کندی و فارابی و ابن سینا و غزالی و ابن رشد و سایر بزرگان اندیشهٔ اسلامی به عبری و لاتینی آغاز شده بود. از قرن ۱۹م تاکنون بسیاری از متون تفکر اسلامی به زبانهای اروپایی ترجمه شده، و مورد نقادی قرار گرفته است. گرچه اکثر آثار دانشمندان غربی در جهت رد اصالت تفکر اسلامی بوده، و از دیدگاه مقولات متداول در فلسفهٔ غربی انجام یافته است، حضور تفکر اسلامی به صورت روزافزون محسوس است و در چند دههٔ اخیر مخصوصاً در فرانسه و در اثر کوششهای هانری کربن و دیگران فلسفهٔ اسلامی و مخصوصاً مکتبهایی که در قرون اخیر در ایران نشأت یافته است، به صورت یک فلسفهٔ ریشه‌دار و زنده موردتوجه نه فقط مورخان فلسفه، بلکه آنانکه با مسائل زندهٔ فلسفی سر و کار دارند، قرار گرفته است. گرچه حضور اسلام در اروپای غربی در همه جا از برکت هستی معارف و علوم عقلی اسلامی برخوردار نیست، وجود تفکر اسلامی خود به صورت اصیل‌تر به زبانهای اروپایی در چند دههٔ اخیر اهمیت فراوانی برای مسلمانان آن دیار دارد و در آینده بیشتر از اکنون خواهد داشت.

وضع مسلمانان در اروپای غربی: به علت شرایط مختلف تشکیل جوامع مسلمان در کشورهای مختلف اروپای غربی و نیز فرقهای مهم فرهنگی و اجتماعی و تاریخی در خود این کشورها وضع مسلمانان ــ چه از لحاظ صرفاً دینی، و چه فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی ــ در اروپای غربی با وجود وجوه مشترک یکسان نیست و حتیٰ قوانینی که شامل آنان به عنوان اقلیت مذهبی می‌شود، از مملکتی به مملکت دیگر فرق می‌کند. از آنجا که بحث پیرامون اوضاع مسلمانان در تمام ممالک غربی در اینجا امکان‌پذیر نیست، بحث را به ۳ کشور بزرگ اروپای غربی، یعنی بریتانیا و فرانسه و آلمان محدود می‌سازیم:

بریتانیا: تا چندی قبل بریتانیا مرکز یک امپراتوری جهانگیر را تشکیل می‌داد و درهای آن به سوی افرادی که در مستعمرات آن زندگی می‌کردند،تا حد زیادی باز بود. به همین سبب، تا قبل از تغییر قوانین مهاجرت در دههٔ ۶۰ این قرن میلادی گروهی کثیر از مسلمانان شبه قارهٔ هند به بریتانیا به طور کلی و مخصوصاً انگلستان روی آوردند. علت این مهاجرتها بیشتر اقتصادی بود و اکثر مهاجران از طبقات محروم جامعهٔ خود بودند که آشنایی زیادی با جوانب فکری و عقلانی اسلام نداشتند و بسیاری از آنان فاقد درجات بالای درسی و علمی بودند. قاطبهٔ این گروه اردو زبان و پیرو مذهب حنفی بودند، لیکن از آغاز امر یک اقلیت شیعی نیز در بین آنان وجود داشت. بیشتر این مهاجران پس از یافتن کسب و کار موفق شدند خانواده‌های خود را نیز به انگلستان بیاورند و به تدریج یک جامعهٔ مسلمان که دیگر فکر بازگشت به دیار خود را نداشت، تشکیل دهند. با قوانین موجود بریتانیا مسلمانان مهاجر به تدریج موفق به اخذ تابعیت شده، و به صورت عاملی ثابت در جامعه در آمده‌اند.

در چند دههٔ اخیر نوعی دیگر از مسلمانان نیز به بریتانیا مهاجرت کرده‌اند. بیشتر آنان به علت سیاسی و در نتیجهٔ انقلابهای گوناگون به انگلستان پناهنده شده‌اند. اکثر این گروه عرب، و برخی نیز ایرانیند و برعکس گروه مهاجر از شبه قارهٔ هند غالباً دارای تحصیلات عالی و برخوردار از آگاهی نسبت به فرهنگ خود هستند. عوامل دیگر سیاسی و اقتصادی نیز به حضور این گروههای مسلمان کمک کرده است، تا اینکه اکنون لندن به صورت مرکز بزرگ ارتباطاتِ جهان اسلام درآمده است که در آن مجلات و کتب متعدد عربی و حتیٰ فارسی و اردو و ترکی به چاپ می‌رسد. روی هم رفته، مسلمانان انگلستان بیشترین رابطهٔ فکری را با خود جهان اسلام دارند و از لحاظ مبادلهٔ کتاب و مجله و دیگر وسایل ارتباط جمعی، سهم جامعهٔ مسلمانان آن کشور در غرب منحصر به فرد است.

در طی نیم قرن اخیر علاوه بر چاپ کتب و مجلات اسلامی، مساجد و مدارس اسلامی متعددی چه سنی و چه شیعه در بریتانیا به وجود آمده است. البته هنوز تبعیض بین مدارس اسلامی از یک سو و مسیحی و یهودی از سوی دیگر از لحاظ حمایت دولت وجود دارد و نیز اسلام از همان حمایت قانونی که مسیحیت و یهودیت از آن برخوردارند، بهره‌مند نیست. لیکن شکی نیست که پایهٔ جامعهٔ مسلمان در بریتانیا ــ هم از لحاظ اقتصادی و هم تا حدی فرهنگی ــ مستحکم شده است. البته هنوز تعصبهای اجتماعی و نژادی دیده می‌شود و این امر فقط مربوط به مسلمانان نیست، بلکه درمورد دیگر اقلیتهای مذهبی از مشرق زمین نیز مشهود است؛ ولی به هر حال مسلمانان جایی برای خود در جامعهٔ بریتانیا باز کرده‌اند و هم از افراد ذی نفوذ در زمینهٔ اقتصادی و هم از شخصیتهای برجسته در زمینه‌های فرهنگی و هنری برخوردارند. ولی از لحاظ سیاسی مسلمانان هنوز قدرتی کسب نکرده‌اند، گرچه در یکی دو مورد در اماکنی مانند برادفورد که تراکم مسلمانان زیاد است، توانسته‌اند به مقامات محلی سیاسی دست یابند.

یکی از نکات قابل توجه راجع به مسلمانان در بریتانیا، نه‌تنها حضور گروههای مختلف اسلامی از قبیل سنی و شیعی است، بلکه تقابلهای فرهنگی بین مسلمانان شبه قاره و اعراب و ایرانیان و سایر گروههاست. بسیاری از افراد طبعاً اسلام را با تجلیات خاصی که در فرهنگشان داشته است، یکی می‌دانند و نمی‌توانند فرقی بین لباس خاص فرهنگی سرزمین اصلی خود و وحی اسلامی که در آن سرزمین در آن لباس تجلی کرده است، بگذارند. در آغاز مساجد طبق فرهنگهای محلی

تشکل می‌یافت، مانند مسجد پاکستانیها، یا بنگالیها و یا اعراب و غیره، ولی به تدریج این مرزها در حال از بین رفتن است و به احتمال قوی در دهه‌های آینده جامعهٔ مسلمانان انگلیس و دیگر نقاط بریتانیا رنگ خاص خود را با تشکلی بیشتر و وحدتی محسوس‌تر از آنچه امروز مشهود است، خواهد داشت. این پدیدار منحصر به انگلستان نیست و در تمام مغرب زمین دیده می‌شود، مخصوصاً در جاهایی که جامعهٔ مسلمانان از نقاط مختلف جهان اسلام مهاجرت کرده‌اند و نه کم و بیش از یک ناحیه مانند فرانسه که اکثریت مسلمانان آن از افریقای شمالی آمده‌اند و یا آلمان که تقریباً تمامی مسلمانانش از ترکیه مهاجرت کرده‌اند. درمورد دوم وحدت یافتن بین گروههای مختلف طبعاً آسان‌تر است، گرچه در این موارد نیز هنوز موانعی در ایجاد یک جامعهٔ متشکل و متحد مسلمان وجود دارد.

یکی از عوامل مهمی که در بریتانیا گروههای مختلف اسلامی را به هم نزدیک می‌سازد، جوانان مسلمانند که در مدارس عالی و دانشگاهها به تحصیلات خود پرداخته، و با دیدی جهانی و نه محلی به اسلام و فرهنگ اسلامی می‌نگرند. علاوه بر مؤسسات علمی اسلامی، مانند کالج اسلامی و «مؤسسهٔ خوئی» که هر دو در لندنند، دانشگاههای بریتانیا از دیر زمان توجه به تتبعات اسلامی داشته‌اند و اکنون گروهی از مسلمانان بریتانیا نه به عنوان شرق‌شناس، بلکه در جست و جوی دانش دربارهٔ دین و تمدن خودشان در این مراکز به تحقیق و تحصیل اشتغال دارند و می‌کوشند تا مسلمانان را بیشتر به وحدت امت اسلامی و رفع موانع محلی و فرهنگی بین تجلیات گوناگون اسلام سوق دهند. حضور این گروه و اساساً قریب به دو میلیون بریتانیایی مسلمان، در خود مدارس عالی این سرزمین اثر گذاشته است، چنانکه در تأسیس مرکز جدید تحقیقات اسلامی در دانشگاه آکسفرد و مرکز مطالعات اسلام و مسیحیت در دانشکده‌های سلی اوکس[1] در بیرمنگام دیده می‌شود.

فرانسه: در اروپای غربی، فرانسه دارای بزرگ‌ترین رقم مسلمانان است که شمار آن به علت وجود گروه کثیری از مهاجران غیرقانونی از افریقای شمالی و تا حد کمتری از افریقای سیاه کاملاً روشن نیست. انقلاب فرانسه پس از کشتار بسیاری از کشیشان و قلع و قمع قدرت کلیسا، دین را از حکومت و ادارهٔ جامعه جدا ساخت و ظاهراً فرانسه را به صورت یک کشور دنیاگرا[2] درآورد که در آن حقوق همهٔ افراد در برابر قانون یکسان است. ولی به رغم تضعیف دین هنوز هرگاه از فرهنگ فرانسوی سخن به میان می‌آید، جنبهٔ فرهنگی مسیحیت، اگرنه جوانب اعتقادی و عبادی آن، یکی از ارکان این فرهنگ شمرده می‌شود. از این‌رو، باز هم برای اکثر فرانسویان پذیرفتن وجود گروه کثیری غیرمسیحی و مخصوصاً مسلمان به عنوان فرانسوی مشکل است، گرچه این مشکل دربارهٔ یهودیان در نیم قرن اخیر به کلی حل شده است. فشارهای مرئی و نامرئی باعث شده است که اکثر مسلمانان فرانسه به صورت شهروندان درجهٔ دوم مملکت درآیند که معمولاً در قسمتهای فقیرنشین مشخص شهرها زندگی می‌کنند و در متن جامعهٔ فرانسه هنوز استحکام نیافته‌اند، بلکه گروههای سیاسی دست راستی فرانسوی هرگاه که بحران اقتصادی پیش می‌آید، سخن از بازگرداندن آنان به افریقای شمالی می‌گویند و وحشت از آنچه بنیادگرایی اسلامی نامیده می‌شود، در افریقای شمالی و مخصوصاً الجزایر، و امکان سرازیر شدن برخی از مهاجران به سوی فرانسه همواره در نشریات و کتب سالهای اخیر بررسی و تأکید شده، و جوی تا حدی ضداسلامی در فرانسه به وجود آورده است که قبلاً دیده نمی‌شد.

با وجود این، فعالیتهای مسلمانان در فرانسه گسترده است. در ۱۹۲۷م با کمک دولت فرانسه مسجد زیبای پاریس توسط معماران سنتی افریقای شمالی بنا شد. از آن زمان تاکنون مساجد متعددی در سراسر فرانسه ساخته شده است و مدارس اسلامی نیز وجود دارد و حتیٰ خود دولت فرانسه مدرسه‌ای دینی برای تربیت امامان و خطیبهای مساجد که بتوانند احتیاجات خاص مسلمانان فرانسه را برآورده کنند، به وجود آورده است. اما روی هم رفته، وضع مسلمانان در فرانسه به اندازهٔ بریتانیا چه از لحاظ سیاسی و چه از نظر اقتصادی پابرجا نیست.

از لحاظ فکری، فرانسه یکی از مراکز مهم اشاعهٔ اندیشهٔ دینی و فلسفی و عرفانی اسلامی است و تنی چند از مشاهیر بین نویسندگان و محققان فرانسه به رغم مخالفت جامعهٔ دنیاگرای اطراف خود به کیش اسلام گرویده‌اند. میراث عقلانی رنه‌گنون نیز باعث شده است که گروهی از برجسته‌ترین فرانسویانی که به عالم معنوی علاقه‌مندند، به اسلام پناه آورند. نیز ترجمهٔ آثار متفکران اسلامی همچنان به زبان فرانسه ــ مخصوصاً در زمینه‌های عرفانی و فلسفی ــ ادامه دارد، به صورتی که اکنون در فرانسه بیش از هر کشور غربی دیگر اندیشهٔ اسلامی به عنوان یک مکتب زندهٔ فکری مطرح است و حتیٰ گروهی از فلاسفهٔ جوان فرانسوی را تحت نفوذ خود قرار داده است.

آلمان: در آلمان وضع هم با فرانسه فرق دارد و هم با بریتانیا. تا جنگ جهانی دوم حضور مسلمانان در آلمان بسیار ناچیز بود، زیرا آلمان هیچ‌گاه در جهان اسلامی مستعمره نداشت تا از آن سرزمینها مسلمانانی به آلمان مهاجرت کنند؛ و به همین دلیل نیز اکثر مسلمانان دارالاسلام مخصوصاً در کشورهای عربی و ترکیه و ایران نظری مساعد نسبت به آلمان داشتند و در مقایسه با انگلستان، فرانسه و هلند کمتر با دید منفی به آلمانیها می‌نگریستند. در عین حال، از قرن ۱۹م آلمان یکی از مهم‌ترین مراکز اسلام‌شناسی در تقریباً تمام ابعاد آن شد و هنوز هم در رشته‌های اسلام‌شناسی، زبان آلمانی از نهایت اهمیت علمی برخوردار است.

چنانکه ذکر شد، پس از جنگ بود که به تصمیم دولت آلمان سیل مهاجرت از ترکیه و تا حدی از نواحی مسلمان‌نشین بالکان به سوی آلمان سرازیر شد. لیکن قوانین آلمان تابعیت آلمان را تا حد زیادی با عوامل نژادی آمیخته است و شرط زیستن و یا حتیٰ ولادت در آلمان را

---

1. Selly Oaks
2. laïque

برای کسب تابعیت کافی نمی‌داند.

در آلمان مسلمانان از لحاظ دینی آزادی فراوان دارند و مساجد متعددی در ۵۰ سال اخیر در سراسر این کشور ساخته شده است. از جمله می‌توان به مرکز هامبورگ اشاره کرد که به دستور آیت‌الله بروجردی توسط ایرانیان بنا شده، و یکی از مراکز مهم اسلامی آلمان است. فعالیت فکری اسلامی نیز تا حدی در آلمان وجود دارد، به ویژه علاقهٔ فراوان نسبت به تصوف و عرفان اسلامی دیده می‌شود و علاوه بر گسترش برخی طرق تصوف، چنانکه در انگلستان و فرانسه مشهود است، هر ماه و سال آثار مهمی از ادب صوفیانه ــ چه توسط شرق‌شناسان آلمانی و چه توسط دانشمندان مسلمان ــ به زبان آلمانی ترجمه می‌شود.

دیگر کشورها: در دیگر کشورهای اروپای غربی، مانند سوئد، ایتالیا، هلند، بلژیک و اسپانیا که در آن گروه معتنابهی از مسلمانان سکنیٰ دارند، شرایط طبق قوانین و آداب و رسوم محلی و فرهنگ جامعه تا حدی متفاوت است، ولی برخی از خصایص حیات مسلمانان تمام این جوامع مشابهت زیاد با هم دارد. همه جا مسألهٔ ریشه دواندن در یک جامعهٔ غریبه و حفظ محیط اسلامی در مکانی نامأنوس و چالش فرهنگ و اندیشهٔ لاادری غربی و نیز آنچه از مسیحیت باقی مانده است، دیده می‌شود. در عین حال، به رغم همهٔ مشکلات، گسترش اسلام نیز در نیم قرن اخیر به صورت متزاید مشهود است و به تدریج در همهٔ این کشورها بنیادهای اسلامی در حول و حوش مساجد و خانه‌های فرهنگی و مدارس اسلامی به وجود می‌آید، در حالی که همهٔ خانواده‌ها در حال جهاد برای حفظ هویت دینی فرزندان خود هستند. این نکته قابل توجه است در حالی که برخی، مخصوصاً در داخل کلیسای کاتولیک، اروپا را یک قلعهٔ محفوظ برای مسیحیت می‌دانند، و نیز مسیحیت به طور کلی در افریقا و اندونزی و بسیاری دیگر از کشورها از راه تبلیغات دینی که از پشتیبانی سیاسی و مالی غرب برخورداری کامل دارد، با اسلام در حال تقابل و در برخی موارد نزاع است، در خود اروپا بعضی از گروههای مسیحی می‌کوشند تا با مسلمانان ساکن در دیار خود روابط حسنه داشته باشند و تفاهم بین دو دین در اروپا رو به ازدیاد است.

اسلام در آمریکا:

پیش درآمد تاریخی: از قراین تاریخی و باستان‌شناختی چنین برمی‌آید که به احتمال قوی قبل از کشف قارهٔ آمریکا توسط کریستف کلمب مسلمانان غرب افریقا به نواحی شرقیِ آمریکا سفر کرده بودند و شاید این اولین حضور مسلمانان در این قاره باشد، گرچه آثاری از آن باقی نمانده است. در سفرهای کریستف کلمب به آمریکای مرکزی و نیز در زمرهٔ ملوانان و سیاحان بعدی بدون شک گروهی از مسلمانان اسپانیایی و مخصوصاً موریسکوها حضور داشته‌اند و اینان سهم قابل توجهی که مورخان کمتر به آن توجه کرده‌اند، در پایه‌گذاری تمدن جدید در قاره‌های آمریکای جنوبی و شمالی داشتند. سقفهای بسیاری از قدیم‌ترین کلیساهای کاتولیک اکوادور، مکزیک و دیگر کشورهای آمریکای لاتین شباهت تام به مساجد اسلامی دارد و توسط صنعتگران مسلمان ساخته شده، و حتیٰ اسنادی در اثبات این امر در دست است. برخی از جویبارهای ایالت نیومکزیکو در ایالات متحده هنوز اسمهای عربی دارد که حاکی از نفوذ آن از طرق آبیاری و کشاورزی مسلمانان در آن دیار است و معماری شهرهای آن ایالت و مخصوصاً سانتافه تشابه چشمگیری به معماری اسلامی دارد و این سبک معماری و روپوش آن را ادوبی[1] گویند که از همان کلمهٔ عربی الطُّب به معنای روکش گچی و کاه‌گلی است. اخیراً فرهنگی از اصطلاحات معماری به زبان اسپانیایی متداول در آمریکای جنوبی که اصل عربی دارد، تهیه شده است که دارای بیش از ۴۰۰۰ واژه است و معماری سبک «مور»، به معنای عربی یکی از ارکان معماری آمریکای لاتین محسوب می‌شود و حتیٰ طرحهای کاشی مغرب اسلامی هنوز در آن به کار برده می‌شود. لیکن به رغم این حضور چشمگیر مسلمانان در قرون ۱۶ و ۱۷م در قاره‌های آمریکای جنوبی و شمالی اسلام به عنوان یک دین زنده بین مهاجران به آن دیار باقی نماند و فقط نفوذ هنری و فنی آن پابرجا ماند و هنوز نیز زنده است.

در قرون ۱۷ و ۱۸م با آغاز مهاجرت سفیدپوستان و مخصوصاً انگلیسیها به سواحل آمریکای شمالی پدیدار بردگی که در آمریکای مرکزی وجود داشت، به آمریکای شمالی کشانیده شد و در نتیجه گروه انبوهی از مردمان افریقا در این مناطق مسکن گزیدند، به‌نحوی که امروزه نه‌تنها در اکثر جزایر کارائیب که ساکنان اصلی آن از بین رفته‌اند، مردمان سیاه‌پوست هستند، بلکه در آمریکای شمالی نیز در حدود ۳۰ میلیون سیاه پوست وجود دارد. بدون شک برخی از بردگان از نواحی مسلمان‌نشین افریقا آورده شده بودند و در بدو امر کیش اسلام را حتیٰ در آمریکا دنبال می‌کردند، لیکن به زودی به زور مجبور به پذیرفتن مسیحیت شدند و این حضور اسلام در آمریکا نیز به پایان رسید، گرچه این سابقه هیچ‌گاه بین سیاهان فراموش نشد و سرانجام، در این قرن منجر به آغاز نهضتی چشمگیر بین آنان برای بازگشت به اسلام شد.

آغاز تشکیل جامعهٔ مسلمانان فعلی در آمریکای شمالی و کانادا و نیز آمریکای مرکزی و جنوبی را باید در مهاجرت مسلمانان در پایان قرن گذشته و اوایل این قرن جست. نخست گروهی از سوریه و لبنان و سپس مردمانی از بالکان به اماکنی مانند میشیگان و اوهایو و آیووا مهاجرت کردند و در نزدیکی هم جماعتهای کوچکی از مسلمانان را تشکیل دادند و اولین مساجد را بنا کردند. این سیر مهاجر پس از جنگ جهانی اول تقویت یافت، ولی مخصوصاً بعد از جنگ جهانی دوم بود که مهاجرت مسلمانان به صورت سیلی درآمد و هنوز هم ادامه دارد. در این آخرین موج مهاجرت که شامل ایرانیان و مسلمانان شبه قارهٔ هند و تا حدی مسلمانان جنوب شرقی آسیا و افریقا نیز می‌شود، چهرهٔ جامعهٔ مسلمانان آمریکای شمالی و کانادا به طور کلی تغییر کرد و اسلام به

---

1. adobe

صورت یک دین شناخته شده در جامعهٔ آمریکا درآمد، چنانکه اکنون مسلمانان با مسیحیان و یهودیان در خواندن دعا در کنگرهٔ آمریکا شریکند و ارتش آمریکا روحانیان مسلمان را علاوه بر کشیشان مسیحی و خاخامهای یهود برای رفع احتیاجات مذهبی سربازان خود استخدام می‌کند. در آمریکای مرکزی و جنوبی وضع تا حدی فرق دارد، ولی در آنجا نیز به تدریج جمعیت مسلمانان رو به گسترش است و در تقریباً تمام کشورهای مهم آن دیار مساجد و مراکز اسلامی به وجود آمده است و بسیاری از عربها که در قرن گذشته به آن نواحی مهاجرت کرده، و تا حد زیادی در جامعه حل شده، و هویت دینی خود را از دست داده بودند، به اسلام باز می‌گردند.

به علت اهمیت خاص جامعهٔ اسلامی ایالات متحده و کانادا، در اینجا بیشتر به تحلیل تاریخ و وضع فعلی مسلمانان آن دیار می‌پردازیم. در آمریکا علاوه بر سیر مهاجران از ممالک اسلامی در آغاز این قرن مرکزی تحت عنوان «معبد علمی مور[1]» در نیوجرزی توسط سیاه‌پوستی به نام درو علی[2] به وجود آمد که در آن عناصری اسلامی با افکار خاص سیاهان آمریکا آمیخته بود. این مرکز بین سیاهان پیروانی یافت و چند دهه فعالیت داشت و اعضایش با نهادن فینه بر سر و داشتن برخی از نشانه‌های مربوط به اسلام و تمدن اسلامی، مانند هلال خود را مشخص می‌ساختند. ولی به زودی نهضتی بس با نفوذتر جایگزین این حرکت شد و آن تأسیس «ملت اسلام[3]» توسط شخصی بسیار مرموز به نام والاس فرد (فارض)[4] بود که در دیترویت فعالیت خود را آغاز کرد، ولی به زودی به صورتی اسرارآمیز ناپدید شد. شاگردش علیجاه محمد در ۱۹۳۳م رهبری نهضت جدید را در دست گرفت و مرکز خود را به شیکاگو انتقال داد. او که نوعی «نبوت» برای خود قائل بود و در عین حال خود را مسلمان می‌دانست، بدعتهای متعددی نیز در افکارش ابراز می‌داشت؛ از جمله اینکه اسلام را فقط برای سیاهان می‌دانست و یک نوع نژادگرایی شدید ضد سفیدپوستان را ترویج می‌کرد و موج نفرت را نسبت به اکثریت سفیدپوست آمریکا در لباس اسلام برمی‌انگیخت. در عین حال، او توانست به پیروان خود یک ساختار قوی خانوادگی و حس غرور عرضه دارد و آنان را وادار به اطاعت از اصول اخلاقی کند، چنانکه پیروان او از هر نوع انحراف اخلاقی جنسی و مسکرات و دزدی و دروغ در بین خود دوری می‌کردند. از این‌رو، گروه قابل توجهی از سیاهان به او پیوستند و نام «ملت اسلام» در آمریکا شهرت یافت، در حالی که با مخالفت سخت بسیاری از سفیدپوستان مواجه بود.

در پایان دههٔ ۵۰ این قرن میلادی برجسته‌ترین شاگرد و پیرو علیجاه محمد به نام ملکم اکس (ملک شباز) پس از مشرف شدن به مکه، از گروه «ملت اسلام» صرفاً سیاه بیرون آمد و خود را یک مسلمان سنتی بدون تعصب نژادی اعلام کرد. او که به احتمال قوی برجسته‌ترین رهبر سیاه آمریکا در این دوران محسوب می‌شود، خطیبی پرقدرت بود و به زودی مخالفتش با علیجاه محمد اقتدار رهبر مسلمانان سیاه را به مخاطره انداخت و سرانجام، در حال یک سخنرانی در ۱۹۶۵م در نیویورک به قتل رسید. خود علیجاه محمد نیز در ۱۹۷۵م درگذشت و پسرش وارث الدین محمد مانند ملکم اکس راه اسلام سنتی را انتخاب کرد و مدتی در دانشگاه الازهر درس خواند و اکثر مسلمانان سیاه را به سوی اسلام سنتی کشانید. در ۱۹۸۰م او رسماً از «ملت اسلام» و تشکیلات آن جدا شد و «دعوای آمریکایی مسلمان[5]» را به وجود آورد که هنوز بسیار فعال است و سهم مهمی در رو آوردن بسیاری از سیاهان به دین اسلام دارد. لیکن گروه قلیلی به تعالیم خاص علیجاه محمد که گرچه از بسیاری جهات رنگ بدعت داشت، ولی هنوز سیاههای ستم دیده را به خود جلب می‌کرد و می‌کند، وفادار ماندند که رهبری آنان را لوئی فرخان در شیکاگو به عهده گرفت و هنوز نیز عهده‌دار است. از زمان درگذشت ملکم اکس و علیجاه محمد تاکنون اسلام در حال گسترش سریع بین سیاهان آمریکاست و حتیٰ در بسیاری از زندانها گروه کثیری به اسلام می‌گروند و براساس ایمانی راسخ راه جدیدی را آمیخته با حفظ اصول اخلاقی و اجتماعی جهت حفظ حقوق جامعه برای خود برمی‌گزینند.

علاوه بر مهاجران و سیاهان مسلمان پس از جنگ جهانی دوم گروهی از آمریکاییان سفیدپوست نیز به تدریج به اسلام گرویده‌اند. این گروه مانند همطرازان اروپایی خود بیشتر از راه عرفان و تصوف و حکمت و فلسفهٔ اسلامی به دین اسلام علاقه‌مند شده‌اند و بسیاری از آنان در زمرهٔ نویسندگان و استادان و هنرمندان بنام هستند. حیات طرق تصوف در آمریکا از سالهای دههٔ ۱۹۲۰م با آمدن عنایت خان یکی از صوفیان طریقهٔ چشتی به سانفرانسیسکو آغاز شد. پس از جنگ جهانی دوم طرق دیگر از قبیل قادریه، شاذلیه، خلوتیه ـ جراحیه، نعمت اللّهی و نقشبندیه به صورت چشمگیری گسترش یافته است، به صورتی که در اکثر شهرهای بزرگ آمریکا خانقاهها و تکیه‌های آنان یافت می‌شود و آثار صوفیانه و عرفانی نیز مورداستقبال شایان قرار گرفته است و می‌گیرد.

تاریخ جامعهٔ مسلمانان در آمریکا و کانادا در چند دههٔ اخیر ناظر بر فعالیت جداگانهٔ این ۳ گروه، یعنی مهاجران از ممالک اسلامی، سیاهان مسلمان و سفیدپوستانی که اسلام آورده‌اند، بوده است؛ ولی به تدریج مخصوصاً در دو دههٔ اخیر این ۳ دسته به هم نزدیک‌تر شده‌اند و در کنفرانس بزرگ سالانهٔ مؤسسات مهم اسلامی مانند ISNA و ICNA دهها هزار نفر که هر ۳ گروه را در برمی‌گیرند، با هم شرکت می‌کنند.

جمعیت مسلمانان در آمریکای شمالی: هم‌اکنون دربارهٔ جمعیت مسلمانان در آمریکا بحثهای زیادی می‌شود و اتفاق قول بین صاحب‌نظران وجود ندارد. درمورد کانادا گفته می‌شود که جمعیت

---

1. Moorish Science Temple 2. Drew Ali 3. Nation of Islam 4. Wallace Ford 5. American Muslim Mission

مسلمانان قریب به یک میلیون نفر مرکب از سنی، شیعی و اسماعیلی است. شیعیان اثناعشری بیشتر ایرانی و هندی و پاکستانی هستند و اسماعیلیه از شرق افریقا از مسلمانان هندی تباری که در آن دیار یکی دو قرن اقامت داشتند، تشکیل یافته است که در دهۀ ۵۰ به دست حکمفرمایانی مانند عیدی امین از اوگاندا و سایر کشورهای آن ناحیه رانده شدند. درمورد آمریکا تخمین جمعیت مسلمانان مشکل‌تر است و اختلاف‌نظرهای زیادی دیده می‌شود، مخصوصاً که شمار آنان از لحاظ سیاسی حائز اهمیت فراوان است. برخی معتقدند که ۸ میلیون مسلمان در ایالات متحده زندگی می‌کنند و دیگران این رقم را تا ۵ و حتیٰ ۴/۵ میلیون تقلیل می‌دهند. به نظر مؤلف این مقاله جمعیت مسلمانان نمی‌تواند کمتر از ۶ میلیون نفر باشد و شاید کمی بیشتر از آن است. به‌هر حال، این آمار به این معنی است که از هم‌اکنون، از لحاظ تعداد مسلمانان پس از مسیحیان دومین جمعیت بزرگ دینی آمریکا را تشکیل می‌دهند. شمار مسلمانان در آمریکا اکنون بیشتر از یهودیان است که قریب ۵/۵ میلیون نفرند، گرچه نفوذ سیاسی و اقتصادی و اجتماعی مسلمانان یک صدم یهودیان هم نیست.

در بین مسلمانان آمریکا قریب یک سوم مسلمانان سیاهند که بیشتر در شهرهای بزرگ مانند نیویورک و فیلادلفیا و شیکاگو و دیترویت مسکن دارند و کمترین گروه از مسلمانان سفیدپوستان اسلام آورده‌اند که شمارشان از یکی دو صد هزار تجاوز نمی‌کند، ولی رو به ازدیاد است. اکثر مسلمانان را مهاجران از ممالک اسلامی تشکیل می‌دهند. تا ۱۹۸۰م بیشتر این گروه عرب بودند، ولی در ۲۰ سال اخیر گروه کثیری از ایرانیان به آمریکا مهاجرت کرده‌اند که اکثرشان مسلمان شیعه هستند و پس از چند سال سرگشتگی اکنون به صورت روزافزون به فعالیتهای اسلامی می‌پردازند و در بسیاری از شهرهای بزرگ مانند لوس انجلس که از لحاظ تعداد مهم‌ترین مرکز اجتماع آنان است و نیز سانفرانسیسکو و نیویورک و واشنگتن و چند شهر دیگر مراکز خاص اسلامی ایرانی با رنگ شیعی به وجود آورده‌اند. نیز در همین دوران شمار فراوانی از مسلمانان پاکستان و هند و شرق افریقا (که بسیاری شیعه هستند) به آمریکا روآورده‌اند و حضورشان در همه جا محسوس است. نسبت به این ۳ گروه، مهاجران جنوب شرقی آسیا و ترک و افریقایی کمترند. طبعاً اکثر مهاجران و تقریباً تمام سیاهان مسلمان پیرو مذاهب اهل تسنن هستند، ولی علاوه بر ایرانیان، گروه معتنابهی از هندیها، پاکستانیها، اعراب لبنانی و عراقی، و مسلمانان شرق افریقا پیرو مذهب شیعهٔ جعفری هستند و تخمین زده شده است که روی هم رفته، قریب به یک میلیون شیعه در آمریکا و کانادا در بین جامعهٔ مسلمانان یافت می‌شود.

تفکر و تحقیقات اسلامی در آمریکا: آمریکا مانند اروپا وارث تفکر قرون وسطای غربی، و از این‌رو، اندیشهٔ اسلامی است، لیکن برعکس اروپا دانشگاههایی مانند آکسفرد و مون پلیه و بولونی و پاریس ندارد که برای ۷ الیٰ ۸ قرن به صورت مستمر تفکر اسلامی در آنجا تدریس شده باشد. در دانشگاههای قدیم آمریکا مانند هاروارد و ییل از قرن ۱۷م زبان عربی تدریس می‌شد، اما علاقهٔ علمی به دین و معارف اسلامی در واقع در این قرن شروع شد و تحقیقات پیرامون اسلام از پس از جنگ جهانی دوم در دانشگاههای آمریکایی ریشه دواند. لیکن به رغم این اختلاف در پیشینهٔ تاریخی، در آمریکا علاقه به اسلام‌شناسی از بسیاری از کشورهای اروپایی بیشتر است. وانگهی، در آمریکا دانشمندان اسلام‌شناسی که خود مسلمان هستند، به تدریج کرسیهای این رشته را به دست می‌گیرند، چنانکه دانشمندان یهودی برای مطالعات یهودی در نیم قرن گذشته این کار را انجام داده‌اند. این پدیده در اروپا نیز گه گاه دیده می‌شود، مانند انتصاب یک استاد مسلمان برای کرسی جدید اسلام‌شناسی دانشگاه لندن، لیکن در آمریکا این امر عمومیت بیشتر دارد. درصورتی که این تحول تحقق کامل یابد، دگرگونی بسیار مهمی در تمام زمینه‌های اسلام‌شناسی به وجود خواهد آمد که نه تنها برای جامعهٔ مسلمانان آمریکا، بلکه برای رابطهٔ بین تمدن اسلامی و غرب به طور کلی نیز مؤثر خواهد بود.

وضع مسلمانان در آمریکا (ایالات متحده و کانادا): برعکس اکثر کشورهای اروپایی که در آنها بیشتر مسلمانان از طبقات کارگر و کم درآمد جامعه هستند، در آمریکا بجز سیاهان مسلمان که مانند سایر سیاهان از بسیاری جهات از محرومیتهای اجتماعی و اقتصادی رنج می‌برند، سایر مسلمانان بیشتر دارای تحصیلات بالا و تمکن مالی هستند. در عرض ۳ دههٔ اخیر گروههای متخصص مسلمان در رشته‌های گوناگون از پزشکی گرفته، تا علم رایانه به صورت چشمگیری فعالیت داشته‌اند و در همه جا دیده می‌شوند. نیز سرمایه‌گذاران و صاحبان صنایع مسلمان در بسیاری از شهرهای شرق و غرب آمریکا به موفقیتهای جالب توجهی دست یافته‌اند و برخی از آنان جزو سرمایه‌داران مهم محسوب می‌شوند. انجمنهای متخصصان مسلمان اکنون گردهماییهای سالانه و فعالیتهای گوناگون علمی و اجتماعی دارند و برخی از آنها مانند انجمن دانشمندان مسلمان در علوم اجتماعی و انجمن پزشکان مسلمان در داخل خود ممالک اسلامی نیز فعالیت آغاز کرده‌اند.

با برخورداری از پشتیبانی خود مسلمانان آمریکا و نیز برخی کشورهای اسلامی شبکهٔ گسترده‌ای، نه تنها از مساجد، بلکه از مدارس و کتابخانه‌ها نیز به وجود آمده، و حتیٰ حوزه‌های علمیهٔ اهل تشیع و تسنن نیز در ابعاد کوچک تأسیس شده است. نیز بیش از اروپا مسلمانان آمریکا و کانادا از شرکتهای انتشاراتی و شبکهٔ توزیع کتب و مجلات اسلامی برخوردارند، گرچه بسیاری از نشریات هنوز در سطح بالای علمی نیستند. نه تنها به زبان انگلیسی ــ که به تدریج به صورت یک «زبان اسلامی» درمی‌آید ــ بلکه به عربی و فارسی و برخی از دیگر زبانهای مهم اسلامی مجلات و کتب معتنابهی چاپ می‌شود که بسیاری از آنها در خود کشورهای اسلامی نیز خواننده دارد.

به تدریج یک گروه متفکر اسلامی در آمریکا به وجود آمده است که در واقع باب جدیدی در تفکر اسلامی می‌گشاید و با مسائل حاد روز به

صورت مستقیم در برخورد است. برخی از این گروه مهاجر از کشورهای گوناگون اسلامی هستند و برخی دیگر زاده در آمریکا و یا جدیدالاسلامند. مثلاً اسماعیل فاروقی استاد فقید فلسطینی تبار که بعد از تجزیهٔ فلسطین به آمریکا مهاجرت کرد، سهم مهمی در آغاز بحث پیرامون «اسلامی کردن دانش» ـــ که آن‌را به عربی اسلامیة المعرفة می‌نامند ـــ داشت و این بحث به صورت نهضتی درآمد که منجر به تشکیل «مؤسسهٔ بین‌المللی تفکر اسلامی[1]»، نه تنها در آمریکا، بلکه در مالزی و چند کشور عربی شد و اثری نیز در فعالیتهای دانشگاههای اسلامی چند کشور دیگر داشته است.

روی هم رفته، استقرار مسلمانان از زمینه‌های مختلف در آمریکا نه تنها باعث مقابله با چالشهای عصر جدید شده، بلکه مسألهٔ تقابل و در عین ضرورت تفاهم بین گروههای اسلامی را پیش آورده است. گرچه اعضای مراکزی که متمایل به وهابیتند، روی هم رفته با تشیع و تصوف خصومت دارند، به صورت روزافزون مذاهب و فرق مختلف اسلامی به هم نزدیک می‌شوند و در برخی شهرهای کانادا و آمریکا مراسم مهم دینی و اعیاد را با همکاری هم انجام می‌دهند. در چند سال اخیر گسترش طریقهٔ نقشبندیه که مخالفت اساسی با وهابیت دارد، سهم مهمی در ایجاد وحدت بین گروههای مختلف، چه سنی و چه شیعی و چه طرق تصوف داشته، و حتیٰ دست به سوی مراکز متمایل به وهابیت برای حفظ وحدت اسلامی دراز کرده است.

برعکس بیشتر کشورهای اروپا، در آمریکا امکان فعالیت سیاسی برای مسلمانان وجود دارد، گرچه تاکنون نفوذ سیاسی مسلمانان بسیار کمتر از آنچه از تعدادشان انتظار می‌رود، بوده است. با آنکه شمار مسلمانان آمریکا تقریباً مانند شمار یهودیان است، نفوذشان در صحنهٔ سیاسی در مقابل نفوذ یهودیان و حتیٰ مسیحیان ارتدکس که شمارشان از هر دو کمتر است، ناچیز است. با توجه به این امر که سیاست آمریکا تا حدی تحت تأثیر گروههای فشار گوناگون است ـــ از یهودی و یونانی و ارمنی گرفته، تا ایرلندی و اسپانیایی تبار[2] و غیره ـــ و با در نظر گرفتن نفوذ آمریکا در سطح جهانی، طبعاً فعالیت سیاسی مسلمانان آمریکا از اهمیتی خاص برخوردار است و هنوز وسایلی که در دست مسلمانان است، مانند برنامه‌های تلویزیونی و کتب و مجلات دینی، صرف امور صرفاً دینی، فرهنگی و تا حدی اجتماعی و اقتصادی می‌شود، ولی ممکن است در آیندهٔ نزدیک این روند تغییر یابد، مثلاً از ۴ یا ۵ سال پیش وکلای مسلمان شروع به ایجاد رابطه با قوای مقننه در سطوح مختلف و حتیٰ با دیوان عالی آمریکا کرده، و از این راه برای حفظ حقوق مسلمانان وارد صحنهٔ سیاست شده‌اند.

مآخذ:
Cesari, J., *Être musulman en France*, Paris, 1994; Kepel, G., *A l'ouest d'Allah*, Paris,1994; Lincoln, C.Eric, *The Black Muslims in America*, Boston, 1961; Muhammad, A., «Muslims in the United States», *The Islamic Impact*, eds. Y. Y. Haddad et al., Syracuse, 1984, pp. 195-217; *Muslim Communities in North America*, eds. Y.Y. Haddad and J.I. Smith, New York, 1994; *The Muslims of America*, ed. Y.Y. Haddad, New York, 1991; Nasr, S.H., «Islamic Studies in America», *Fragments of Infinity*, ed. A. Sharma, Dorset, 1991, pp. 153-168; Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, Edinburgh, 1995; Nyang, S.S., «Islam in the United States of America: A Review of Resources», *The Search: Journal for Arab and Islamic Studies*, 1980, I/164-182; Turner, R., *Islam in the African-American Experience*, Bloomington, 1997.
سیدحسین نصر

اِسْلامْ‌آباد، پایتخت جدید جمهوری اسلامی پاکستان. این شهر که در نزدیکی راولپندی قرار دارد، در اکتبر ۱۹۵۹/مهر ۱۳۳۸ به جای شهر کراچی به عنوان پایتخت پاکستان برگزیده شد و در فوریهٔ ۱۹۶۰ نام اسلام آباد برای آن انتخاب گردید (ذبیح، ۲۴۱؛ نلسن، 147؛ اردو...، ۷۰۲/۲-۷۰۳).

پس از تشکیل پاکستان در ۱۴ اوت ۱۹۴۷م/۲۳ مرداد ۱۳۲۶ش کراچی تا ۱۳ سال پایتخت آن کشور بود (ذبیح، ۱۹۵) و چون از نظر موقعیت دفاعی، اداری، جغرافیایی و اجتماعی و نیز از حیث آب و هوا مناسب نبود، در فوریهٔ ۱۹۵۹ به فرمان ایوب‌خان، رئیس جمهور وقت، کمیسیونی به ریاست یحییٰ خان جهت گزینش محلی مناسب برای پایتخت جدید تشکیل شد (نلسن، 145) که نتیجهٔ آن انتخاب اسلام آباد به عنوان پایتخت جدید بود. بنای این شهر از اکتبر ۱۹۶۱ آغاز گردید (اردو، همانجا؛ *اسلام آباد*، 19)، اما چون پایتخت جدید یکباره آماده نمی‌شد، راولپندی که مرکز ستادهای ارتش بود، از ۱۹۵۹ تا ۱۹۶۹م به صورت پایتخت موقت درآمد (اسعدی، ۱۲۳/۲؛ ذبیح، همانجا)، تا اینکه سرانجام اسلام‌آباد به‌طور کامل و قطعی پایتخت پاکستان شد (همانجا).

اوضاع جغرافیایی: اسلام آباد در فاصلهٔ ۳۳° و ۱۹´ تا ۳۳° و ۵۰´ عرض شمالی، و ۷۲° و ۲۳´ تا ۷۲° و ۳۴´ طول شرقی قرار گرفته (EI[2]؛ *اسلام آباد*، همانجا)، و ارتفاع آن از سطح دریا بین ۷۶۲ تا ۱٬۶۱۵ متر است. این شهر در کرانهٔ شمال شرقی فلات پوتوهار در دامنهٔ تپه‌های مارگله قرار دارد («حقایق...[3]»، 80؛ حاج سیدجوادی، ۱۶۷؛ نیز نک: «گردش...[4]»، 7). دمای متوسط اسلام آباد در تابستان به ۳۹° و در زمستان به ۳° سانتی‌گراد می‌رسد (BSE[3], X/487). متوسط بارندگی سالانهٔ آن ۱٬۱۴۳ میلی‌متر است (رضا، 26؛ «اسلام‌آباد زیبا[5]»، 20).

جمعیت اسلام آباد با حومهٔ آن در ۱۹۷۲م، ۷۶٬۶۴۱ نفر؛ در ۱۹۷۸م، ۱۶۵ هزار نفر (رضا، همانجا)؛ و در ۱۹۸۲م، ۲۱۰ هزار نفر بود (همانجا). این شمار در ۱۹۸۳م، به ۲۸۶٬۳۴۰ رسید که از آن جمله جمعیت شهر ۲۰۴٬۳۶۴ نفر (۱۱۳٬۳۴۱ نفر مرد و ۹۱٬۰۲۳ نفر زن) بود (رضا، همانجا). در ۱۹۹۲م جمعیت اسلام آباد ۳۸۰ هزار نفر بوده است («اسلام آباد زیبا»، همانجا).

در محلی که اکنون اسلام آباد قرار دارد، شهری کهن به نام کوری وجود داشته که زمانی گویا مرکز تجاری بزرگی بوده است. در آنجا مسجدی وجود دارد که بنابر بعضی روایات در ۱۸۹ق/۸۰۵م بنا شده

1. IIIT 2. Hispanic 3. *Facts...* 4. *Hiking...* 5. *Islamabad the...*

است (حاج سیدجوادی، همانجا)؛ در منطقهٔ موریان نیز آثاری متعلق به زمان بودا باقی مانده است. همچنین شهری کهن از هندوها در سیدپور (در حومهٔ اسلام آباد) برجا مانده است. این منطقه مسیر رودخانهٔ سوان بوده، و در آنجا آثاری متعلق به دوران ماقبل تاریخ به دست آمده است که در «موزهٔ آثار طبیعی اسلام آباد» نگهداری می‌شود (همانجا؛ *اسلام آباد*، 39-37؛ ذبیح، ۴۸۷) . در این شهر معبدی متعلق به هندوان نیز وجود دارد. راهی کهن که در دوران پادشاهان تیموری هند ساخته شده است، از تپه‌های مارگله عبور می‌کند (همانجاها).

در ۱۹۵۹م که اسلام‌آباد به عنوان مرکز پاکستان تعیین شد، کمتر اثری از آبادی در آن وجود داشت، ولی در مدتی کمتر از ۱۰ سال، بزرگ راهها، خیابانهای وسیع، ساختمانهای بزرگ، پارکها، تفریح گاههای عمومی، دانشگاهها، کتابخانه‌ها، مساجد، مدارس، بازارها و... در آن پدید آمد.

اسلام آباد از نظر طراحی و معماری دارای هماهنگی، و نظیر شهرهای دهلی نو، کانبرا و برازیلیاست. در احداث این پایتخت جدید معماران، شهرسازان و طراحان معروف بین المللی مانند دوکسیادس، دارل استون و پونتی شرکت داشتند (راجپوت، ۴۴؛ *اسلام آباد*، 25).

از نقطهٔ مرکزی شهر اسلام آباد، ۴ بزرگ راه منشعب می‌شوند که پهنای هریک از آنها ۳۶۵/۸ متر است و هر یک به میدانی به وسعت ۳/۱ کمـ۲ منتهی می‌شوند. دو بزرگ‌راه «اسلام آباد» و «کشمیر» نیز از طریق بزرگ راه سراسری پاکستان، اسلام آباد را با شهرهای دیگر کشور مانند لاهور و پیشاور و ناحیهٔ کشمیر متصل می‌کند. وسعت شهر در طرح کلی ۱۶۵/۵'۱ کمـ۲ در نظر گرفته شده است (ذبیح، ۲۳۶).

برای رساندن آب به اسلام آباد دو سد بزرگ راول و سیملی با دریاچه‌های آنها و نیز چند چاه عمیق احداث شده است. سد راول با ارتفاع ۲۴/۳۸ متر دارای دریاچه‌ای به وسعت ۷۷/۸ کمـ۲ است (همو، ۴۷۷) و سد سیملی گنجایش ۱۱۰ هزار کیلولیتر آب دارد و با ارتفاع ۸۴ متر در دهکده‌ای به نام سیملی در ۳۸ کیلومتری اسلام آباد واقع شده، و بلندترین سد پاکستان است (همو، ۲۴۶-۲۴۷).

زبان و مذهب: غالب مردم روستایی این ناحیه بـه زبان پوتوهاری ــ که لهجه‌ای از زبان پنجابی است ــ سخن می‌گویند و بیشتر مردم شهر به پوتوهاری و پنجابی و اردو تکلم می‌کنند؛ اما چون اکثر آنان کارمندان دولت مرکزی و سفارتخانه‌ها و کارگران و کارمندان برخی کارخانه‌های کوچک و بازرگانان و مغازه‌دارانی هستند که در ۳۰ سال اخیر در اسلام آباد اسکان یافته‌اند، زبان انگلیسی نیز در میان آنان رایج است. مذهب اهالی شهر، اسلام است و تنها شمار اندکی مسیحی در آنجا زندگی می‌کنند.

دانشگاهها: در اسلام‌آباد ۳ دانشگاه به‌نامهای دانشگاه قائداعظم، دانشگاه آزاد علامه اقبال و دانشگاه بین المللی اسلامی وجود دارد:

دانشگاه قائد اعظم در ۱۹۶۵م تأسیس شد و در ۱۹۷۱م به محل کنونی در خیابان مارگله انتقال یافت و در ۱۹۷۶م (جشن صدمین سال ولادت مؤسس پاکستان) به نام قائد اعظم نامیده شد.

شمار دانشجویان این دانشگاه در مقاطع مختلف از دو هزار نفر تجاوز کرده، و هر سال رو به فزونی است («جزوه...[1]»، جم؛ ذبیح، ۳۴۰-۳۴۸؛ «راهنما...[2]»، 437-423).

دانشگاه آزاد علامه اقبال در پی قانون مصوب ۱۹۷۴م به وجود آمد و مقارن با جشن ۱۰۰ سالهٔ ولادت اقبال در ۱۹۷۷م به نام او نام‌گذاری شد («دانشگاه...[3]»، جم؛ ذبیح، ۳۴۹-۳۶۰؛ «راهنما»، 29-9).

دانشگاه بین الملل اسلامی در ۱۹۸۰م به وجود آمد و ادارهٔ تحقیقات اسلامی بدان منضم شد. این اداره در ۱۹۵۸م تأسیس گردیده بود و در ۱۹۸۰م وابسته به دانشگاه بین الملل اسلامی، و در ۱۹۸۵م جزو آن دانشگاه شد. اکنون در دانشگاه بین الملل اسلامی علوم مختلف از قبیل اقتصاد و حقوق اسلامی و علوم دینی و زبان و ادبیات عرب، در مقطعهای لیسانس، فوق لیسانس و دکتری تدریس می‌شود (ذبیح، ۳۶۱-۳۶۹؛ «راهنما»، 163-145). این دانشگاه صدها دانشجو از کشورهای مختلف دنیا می‌پذیرد تا در علوم اسلامی تحصیل کنند. تدریس در این دانشگاه عموماً به زبان عربی، و در برخی موارد به انگلیسی صورت می‌گیرد.

در اسلام آباد یک دانشکدهٔ علوم بازرگانی پسرانه و ۶ دانشکدهٔ علوم و ادبیات پسرانه و ۶ دانشکدهٔ علوم و ادبیات دخترانهٔ دولتی نیز وجود دارد که در آنها دانشجویان تا مقطع لیسانس در علوم و ادبیات تحصیل می‌کنند.

در زمان ذوالفقار علی بوتو، همهٔ مؤسسات آموزشی دولتی شدند، اما پس از او دولت پاکستان به مؤسسات خصوصی اجازه داد تا دبستانها و دبیرستانها و دانشکده‌ها و حتی دانشگاههای غیر دولتی تأسیس کنند.

دیگر مؤسسات علمی و فرهنگی:

شورای نظریهٔ اسلامی: این شورا در ۱۹۵۷م تأسیس شد و اعضای آن متخصصان فقه و حقوق اسلامیند که به توصیهٔ وزارت امور مذهبی، به دستور رئیس جمهور انتخاب می‌شوند. وظیفهٔ اصلی آنان بررسی کلیهٔ قوانین موجود کشور و تطبیق آنها با اصول اسلامی و ارائهٔ پیشنهادهایی به دولت مرکزی و دادگاه شرعی فدرال برای اصلاح یا لغو قوانینی است که با شریعت منافات دارند (ذبیح، ۴۱۱-۴۱۶).

دادگاه شرعی فدرال: این دادگاه در ۱۹۸۰م تشکیل شد و متشکل از اعضایی است که از میان علما و فقهای مذاهب مختلف اسلامی و حقوق‌دانان انتخاب شده‌اند. از جمله وظایف این دادگاه بررسی کلیهٔ قوانین موجود کشور و ارائهٔ قوانین ناسازگار با شریعت به دولت مرکزی، و تقدیم پیشنهادهایی برای تطبیق آنها با اصول شریعت اسلامی است. این دادگاه با ادارهٔ تحقیقات اسلامی و شورای نظریهٔ اسلامی همکاری می‌کند (همو، ۴۱۵).

1. *Prospectus...* 2. *Handbook...* 3. *Allama...*

مؤسسهٔ ملی زبانهای نوین: این مؤسسه که وابسته به دانشگاه قائد اعظم است، در ۱۹۷۰م به عنوان مرکز آموزش زبانهای نوین تأسیس شد. بخش فارسی این مؤسسه از ۱۳۴۹ش شروع به کار کرد و در ۱۳۵۱ش کلاسهای فوق لیسانس آن گشایش یافت. در ۱۳۶۷ش نخستین گروه دانشجویان فوق لیسانس از این بخش فارغ التحصیل شدند (پیرنیا، ۹۹-۱۰۱).

مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان: این مرکز در ۱۳۴۹ش طبق موافقت نامه‌ای بین دو دولت در راولپندی تأسیس شد و اکنون در اسلام آباد مشغول فعالیت است. کتابخانهٔ بزرگ «داتا گنجبخش» وابسته به این مرکز است. این کتابخانه از لحاظ کتابهای فارسی از غنی‌ترین کتابخانه‌های پاکستان است و ۱۵٬۳۵۱ نسخهٔ خطی به زبانهای فارسی، عربی و اردو، و شمار بسیاری از کتابهای کمیاب و نایاب چاپ سنگی دارد.

مقتدرهٔ قومی زبان (فرهنگستان پاکستان): این مؤسسه در ۴ اکتبر ۱۹۷۹ به وجود آمد و وظیفهٔ اساسی آن تهیه و اجرای وسائل پیشرفت زبان اردو و واژه گزینی برای آن است.

بناهای دولتی: از مهم‌ترین بناهای دولتی اسلام آباد اینها را می‌توان برشمرد: ایوان صدر (کاخ ریاست جمهوری)، ایوان نخست وزیری، مجلس ملی، دیوان‌عالی کشور، کاخ وزارت خارجه، ایوان نمایندگان (ممتاز، 188-187).

مراکز عمومی:

مزار شاه عبداللطیف امام بری (از صوفیان بزرگ دورهٔ شاه جهان و اورنگ زیب): این مزار در بخش شمال غربی اسلام آباد در دهکده‌ای به نام نور شاهان واقع است. در اطراف آن چند مزار و گنبدِ یک آتشکده وجود دارد (ذبیح، ۴۹۰-۴۹۱؛ حاج سیدجوادی، ۱۶۷).

گولره شریف: در حومهٔ اسلام آباد در غرب راولپندی روستایی به نام گولره شریف واقع است که مزار مهرعلیشاه قادری (۱۸۵۹-۱۹۳۷م) در آنجاست (همانجا؛ ذبیح، ۴۹۲-۴۹۳؛ *اسلام آباد*، 24-23).

در این روستا کتابخانهٔ بزرگی وجود دارد که در آن حدود ۱۵ هزار مجلد کتاب چاپی به اردو، فارسی و عربی، و تقریباً ۱٬۱۰۰ نسخهٔ خطی موجود است که صدها نسخهٔ آن به فارسی و عربی است.

جامع فیصل: مسجدی که ملک فیصل در ۱۹۶۶م سنگ بنای آن را نهاد (ذبیح، ۸۰-۸۷؛ ممتاز، 190-188).

مآخذ: *اردو دایرهٔ معارف اسلامیه*، لاهور، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی؛ پیرنیا، علی، «مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان و مؤسسهٔ ملی زبانهای نوین»، *دانش*، ۱۳۷۰ش، شم ۲۶؛ حاج سیدجوادی، کمال، «اسلام آباد»، *میراث جاودان*، رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران، اسلام آباد، ۱۳۷۰ش؛ ذبیح، محمد اسماعیل، *اسلام آباد*، کراچی، ۱۹۸۴م؛ راجپوت، الله‌بخش، «اسلام آباد»، *پاکستان*، [۱۹۶۹م]؛ نیز:

Allama Iqbal Open University, Islamabad, 1994: BSE³; EI²; *Facts About Pakistan*, Islamabad, 1988; *Handbook of Universities of Pakistan*, Islamabad, 1987; *Hiking Around Islamabad*, Islamabad, 1988; *Islamabad*, Islamic University, Islamabad, 1982; *Islamabad the Beautiful*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1970; Mumtaz, Kamil Khan, *Architecture in Pakistan*, Singapore, 1985; Nilsson, S., *The New Capitals of India, Pakistan and Bangladesh*, London, 1975; *Prospectus of Quaid-i-Azam University*, Islamabad, 1995-1996; Reza, M. H., *Islamabad and Environs*, Islamabad.

علیرضا نقوی

اِسلام آبادِ (اننت ناگ[1])، شهر و ناحیه‌ای در اِستان کشمیر جنوبی، در جنوب شرقی درهٔ کشمیر در شمال سلسله جبال پیر پنجال در ۴۳° و ۴۷′ عرض شمالی و ۷۵° و ۱۲′ طول شرقی.

شهر اسلام‌آباد که در بخش آبرفتی کنار رود جهلم[2] در جنوب سرینگر و در قسمت کشمیر هند قرار گرفته، مرکز اداری ناحیه‌ای به همین نام است. ناحیهٔ اسلام آباد دارای چشمه‌های بسیاری است که نهرهای کوچک و بزرگی را پدید می‌آورند. از اتصال چند نهر بزرگ در نزدیکی شهر اسلام‌آباد رود جهلم تشکیل می‌شود («اطلس...[3]»، 59؛ حسن، 21 ,19؛ *بریتانیکا*، I/370). اسلام آباد یکی از پر جمعیت‌ترین نواحی درهٔ کشمیر است که طبق آمار ۱۹۹۰م شمار اهالی آن ۸۰۰ هزار نفر بوده است. وسعت ناحیهٔ اسلام آباد ۵٬۸۳۲ کم۲ است («اطلس»، 154؛ *بریتانیکا*، همانجا).

ناحیهٔ اسلام‌آباد به سبب شرایط مناسب آب و خاک، منطقه‌ای کشاورزی و دارای محصولات مختلف از جمله برنج، ذرت، گندم و دانه‌های روغنی است. برنج مهم‌ترین محصول کشاورزی این ناحیه است. شهر اسلام آباد مرکز مبادلهٔ محصولات کشاورزی منطقه به شمار می‌رود («اطلس»، 160-159؛ *بریتانیکا*، همانجا). در اسلام آباد قالی بافی رواج دارد. در گذشته شال بافی نیز یکی از صنایع مهم ناحیه بوده است (*اردو...*، ۷۰۴/۲؛ «اطلس»، 61).

اننت ناگ در روزگاران کهن تختگاه کشمیر بود. این نام از دو واژهٔ سنسکریت اَنَنْت به معنی جاودان و نیز نام الٰهه‌ای در مذهب هندوان و بوداییان، و ناگ به معنی مار تشکیل شده است. درگذشته کشمیر یکی از مراکز مهم پرستش ناگ (مونیر ویلیامز، 533-532 ,25؛ سالتوره، 1013، III/1006-1007؛ دی، 237 ، 6) و شهر اسلام‌آباد از مهم‌ترین مراکز پرستندگان خورشید (مارتانده[4]) بوده است. پرستشگاه مارتانده در سدهٔ ۲ق/۸م به دستور للیتادیتیه[5]، یکی از حکام کشمیر در نزدیکی اسلام‌آباد بنا گردید (*راج ترنگینی*، ۱۰۳، ۲۵۸؛ سالتوره، III/929-930؛ لاو، 97). گروهی از نویسندگان معاصر گسترش خورشیدپرستی را در کشمیر به سبب نفوذ کیش مهرپرستی ایرانی در این منطقه دانسته‌اند (آفاقی، ۴۰۲). معبد مارتانده در زمان حکومت سکندر شاه، معروف به بت شکن (۷۹۱-۸۱۶ق/۱۳۸۹-۱۴۱۳م) هنگام گسترش مذهب اسلام در درهٔ کشمیر ویران شد (سالتوره، III/930؛ حسن، 58).

آگاهی دقیق از نفوذ اسلام در این ناحیه در دست نیست. بیشتر اهالی کشمیر احتمالاً در دورهٔ حکومت سکندرشاه، نخستین پادشاه مسلمان

1. Anantnāg 2. Jhelam 3. *An Atlas...* 4. Mārttanda 5. Lalitāditya

کشمیر، به اسلام گرویدند (همو، 64 ؛ نهاوندی، ۲۰۴/۱ـ۲۰۶). دربارهٔ زمان تغییر نام اننت ناگ به اسلام‌آباد آگاهی روشنی در دست نیست. گروهی این تغییر نام را مربوط به دورهٔ زمامداری زین‌العابدین (۸۲۰ ـ۸۷۲ق/۱۴۱۷ـ۱۴۶۷م) می‌دانند و می‌نویسند که وی مدرسه‌ای نیز در آنجا تأسیس کرد (حسن، 90؛ اردو، همانجا).

ناحیهٔ اسلام آباد دارای آثار تاریخی از جمله بقایای پرستشگاه باستانی مارتانده در ۵ کیلومتری شهر است. سبک معماری ویژهٔ این بنا که بیشتر به یونانی شباهت دارد، آن را از دیگر بناهای هندی متمایز می‌سازد. برخی دیگر از بناهای تاریخی اسلام‌آباد اینهاست: مسجد اسلام‌آباد، قصر تابستانی و باغ اچهول در نزدیکی شهر که به فرمان جهانگیر بنا شده است (بورگس، 169-168؛ سالتوره، III/929؛ ERE, I/741؛ جهانگیر، ۳۵۵؛ اردو، ۷۰۴/۲).

مآخذ: آفاقی، صابر، تعلیقات بر راج ترنگینی (هم)؛ اردو دائرهٔ معارف اسلامیه، لاهور، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ جهانگیر گورکانی، محمد، جهانگیر نامه (توزک جهانگیری)، به کوشش محمد هاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ راج ترنگینی، ترجمهٔ محمد شاه‌آبادی، به کوشش صابر آفاقی، راولپندی، ۱۹۷۴م؛ نهاوندی، عبدالباقی، مآثر رحیمی، به کوشش هدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۵م؛ نیز:

An Atlas of India, Delhi, 1990; *Britannica*, 1986; Burgess, J., «Indian Architecture», *Research Artilces*, ed. V.A. Smith, Lahore, 1977; Dey, N.L. *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, New Delhi, 1984; ERE; Hasan, M., *Kashmir Under the Sultāns*, Calcutta, 1959; Law, B. Ch., *Historical Geography of Ancient India*, New Delhi, 1984; Monier - Williams, M., *A Sanskrit - English Dictionary*, Oxford, 1964; Saletore, R.N., *Encyclopaedia of Indian Culture*, New Delhi, 1981.

مجید سمیعی

اِسْلامْ آباد، نام چند شهر و ناحیهٔ هند در دورهٔ زمامداری مسلمانان. کهن‌ترین مآخذ دربارهٔ نام اسلام آباد در هند مربوط به سدهٔ ۹ق/۱۵م و حکومت خلجها در مالوه است که قلعه‌ای را، نزدیک هوشنگ آباد در مرکز هند، بدین نام می‌خوانده‌اند (کرمانی، ۲۹-۳۰؛ دی، اوپندرانات، 97-96؛ فرشته، ۲۴۳/۲ـ۲۴۴). مآخذ معاصر تغییر نام اننت ناگ[1] پایتخت باستانی کشمیر، به اسلام آباد را مربوط به دورهٔ حکومت زین العابدین (۸۲۰ ـ۸۷۲ق/۱۴۱۷ـ۱۴۶۷م) از پادشاهان کشمیر می‌دانند. امروزه نیز این شهر، اسلام آباد خوانده می‌شود و در °۳۳ و َ۴۷ عرض شمالی و °۷۵ و َ۱۲ طول شرقی و در کنار رود جهلم[2] در نزدیکی شهر سرینگر قرار دارد (دویی، 358؛ دی، نوندولعل، 237؛ اردو دائره...، ۷۰۴/۲؛ EI²).

بعد از دورهٔ تسامح مذهبی نخستین مغولان هند، از دورهٔ شاه جهان (۱۰۳۷ـ ۱۰۶۸ق/۱۶۲۸ـ ۱۶۵۸م) بر اجرای قوانین و دستورهای اسلامی پافشاری شد. آنگاه شهرهای چندی به اسلام آباد تغییر نام یافت. بیشتر این شهرها مراکز مذهبی و محل گردهمایی هندوان بود. در ۱۰۴۰ق شاه جهان یکی از مراکز هندوان را در نزدیکی الله آباد تصرف کرد و آن را اسلام آباد نامید (خافی خان، ۴۵۴/۱؛ سینها، 52)؛ در ۱۰۴۴ق نیز شهر اچهول در کشمیر را که یکی از مراکز هندوها بود، به اسلام آباد تغییر نام داد و معابد آنجا را ویران کرد (کنبو، ۳۴/۲). سال بعد شهر چهتره[3] که دارای ۹۰۰ قریه بود، اسلام آباد نامیده شد (لاهوری، ۱(۲)/۱۲۲؛ کنبو، ۲۰۹/۲).

اورنگ زیب، جانشین شاه جهان، تأکید بیشتری بر اسلامی کردن هندوستان و اجرای فقه حنفی داشت و شهرهای بزرگی را به اسلام آباد تغییر نام داد. قلعهٔ چاکنه توسط یکی از فرماندهانش تصرف شد و اسلام آباد نام گرفت (شاه نوازخان، ۷۰۰/۲ـ۷۰۱). سپس بندر چاتگام (چیتاگنگ) در کنار خلیج بنگال پس از شورش حاکمش در ۱۰۷۵ق/۱۶۶۴م، به تصرف مسلمانان درآمد و اسلام آباد نامیده شد. شهر ماتهورا[4] در کنار رود جمنا، یکی دیگر از مراکز مهم زیارتی هندوان بود که به اسلام آباد تغییر نام یافت و بتخانه‌هایش ویران شد (خافی خان، ۱۸۸/۲؛ بختاور خان، ۳۸۶/۱؛ هدی والا، 195).

امروزه در شبه قارهٔ هند دو شهر بدین نام خوانده می‌شود، اسلام آباد در کشمیر و اسلام آباد پایتخت جمهوری پاکستان.

مآخذ: اردو دائرهٔ معارف اسلامیه، لاهور، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ بختاورخان، محمد، مرآة العالم: تاریخ اورنگ‌زیب، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ خافی‌خان نظام الملکی، محمدهاشم، منتخب اللباب، به کوشش کبیرالدین احمد و غلام قادر، کلکته، ۱۸۶۹ـ۱۸۷۴م؛ شاه‌نوازخان، مآثرالامرا، به کوشش اشرف علی، کلکته، ۱۸۹۰م؛ فرشته، محمدقاسم، تاریخ، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ کرمانی، علی، مآثر محمود شاهی، به کوشش نورالحسن انصاری، دهلی، ۱۹۶۸م؛ کنبو، محمدصالح، شاه جهان نامه، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۷م؛ لاهوری، عبدالحمید، پادشاه‌نامه، به کوشش کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۶۷م؛ نیز:

Day, Upendra Nath, Delhi, 1965; Dey, Nundo Lal, *Medieval Malwa*, *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, New Delhi, 1984; Douie, James, *The Panjab, North- West Frontier Province and Kashmir*, Lahore, 1916; EI²; Hodivala, S.H., «Islāmābād», *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 1920, vol. XVI; Sinha, S. N., *Subah of Allah Abad under the Great Mughals*, New Delhi, 1983.

مجید سمیعی

اِسْلامْ‌آبادِ غَرْب، نام شهرستان و شهر مرکز آن واقع در استان کرمانشاه.

شهرستان اسلام‌آباد غرب: این شهرستان از شرق به شهرستان کرمانشاه، از شمال به شهرستان جوانرود، از غرب به شهرستان سرپل زهاب و از جنوب به استان ایلام محدود می‌شود (آمارنامهٔ استان کرمانشاه، ۲۵). شهرستان اسلام‌آباد غرب با ۴٬۶۷۱/۵ کم ۲ مساحت در قسمت مرکزی استان کرمانشاه واقع شده، و شهر کِرِند نیز در این شهرستان واقع است (همان، ۱۷، ۲۵). همچنین این شهرستان به ۳ بخش با نامهای حمیل، کرند و مرکزی و ۱۲ دهستان تقسیم می‌شود و مجموعاً دارای ۵۰۱ آبادی است (همان، ۱۷، ۱۸). ارتفاع متوسط آن از سطح دریا ۱٬۳۴۶ متر گزارش شده است (همان، ۳۷).

ویژگیهای طبیعی: ناهمواریهای ناحیهٔ اسلام‌آباد غرب بخشی از پیشکوههای زاگرس به‌شمار می‌آید که به‌صورت موازی از شرق به غرب کشیده شده (جغرافیای کامل...، ۴۰۸/۱)، و دشتهای مرتفع در

1.Anantnāg 2.Jhelam 3.Chhatra 4.Mathura

میان آنها شکل گرفته، و سبب ایجاد گذرگاههای عمده در این ناحیه شده است (*آمارنامهٔ استان کرمانشاه*، ۳). مهم‌ترین ارتفاعات این ناحیه اینهاست: پاطاق، نوا کوه (کوه نوح)، دالاهو، قلعه‌قاضی و نسار که عموماً در فصل زمستان پوشیده از برفند (*جغرافیای کامل*، همانجا). ارتفاعات نواکوه و دالاهو در واقع حدفاصل مناطق گرمسیری و سردسیری استان کرمانشاه به‌شمار می‌روند. نوا کوه از اطراف کرند و به موازات راه اصلی کرمانشاه ـ قصر شیرین امتداد می‌یابد و در گردنهٔ پاطاق به ارتفاعات دالاهو می‌پیوندد و ارتفاع بلندترین قلهٔ آن از سطح دریا ۲٬۴۴۲ متر است (*آمارنامهٔ استان کرمانشاه*، ۵؛ نقشهٔ عملیات...). ارتفاعات دالاهو نیز از منطقهٔ پاطاق در جهت شمال به طرف ریجاب کشیده می‌شود و ارتفاع بلندترین قلهٔ آن از سطح دریا ۲٬۲۵۰ متر است (*آمارنامهٔ استان کرمانشاه*، همانجا). دشتهای حاصلخیز این ناحیه که مهم‌ترین آنها ماهی دشت، کرند، راوند و بیونیج است، در میان این رشته ارتفاعات قرار دارد (*جغرافیای کامل*، همانجا).

شهرستان اسلام‌آباد غرب آب و هوایی نیمه‌خشک با زمستانهای سرد و تابستانهای گرم و خشک دارد و تحت تأثیر سیستم مدیترانه‌ای است. از این‌رو باران سالانه بیشتر در فصلهای زمستان و بهار فرو می‌ریزد (*گزارش*...، ۱/ب؛ *طرح توسعه*...، ۳۸۱/۲). معدل حداکثر و حداقل دما در دورهٔ ۶ ساله (۱۳۶۵-۱۳۷۰ش) در ایستگاه سینوپتیک اسلام‌آباد غرب به ترتیب °۴۰/۲ و °۱۷/۷- سانتی‌گراد، و شمار روزهای یخبندان ۱۰۲/۵ روز برآورد شده، و میانگین بارش سالانه طی همان سالها ۵۱۶ میلی‌متر محاسبه شده است (نک: *سالنامه*...). مرفولوژی کوهستانی و ریزشهای جوّی نسبتاً زیاد، سبب سرچشمه گرفتن چندین رود در این ناحیه شده است، مانند زیمکان، شامار، کرند، راوند، مرگ و الوند (*جغرافیای کامل*، همانجا). رود کرند از میان شهر اسلام‌آباد غرب عبور می‌کند و سپس به نام راوند به‌سوی جنوب منحرف می‌شود و همانند رود مرگ پس از ورود به حوضهٔ علیای کرخه، سرانجام به رودخانهٔ سیمره می‌پیوندد. رودهای زیمکان و الوند نیز از کشور خارج می‌شوند و به‌سوی خاک عراق جریان می‌یابند (*آمارنامهٔ استان کرمانشاه*، ۱۱، ۱۲، ۱۳).

پوشش گیاهی ناحیه در بلندیها شامل جنگلهای بلوط (کیهان، ۴۵۵/۲؛ کریمی، ۵۹، ۶۰؛ *آمارنامهٔ استان باختران*، شش) و چند نوع درخت میوهٔ جنگلی، و در دره‌های مرطوب، درختان زبان گنجشک، مورد و توت است (همانجا). همچنین چشمه‌هایی در این ناحیه وجود دارد که از آن‌جمله هرسم، کرند، گوراجو، توتشای و بابا مقصود شهرت بیشتری دارند (*جغرافیای کامل*، ۴۰۹/۱).

جمعیت: در ۱۳۶۵ش، شهرستان اسلام‌آباد غرب ۲۲۹٬۴۶۶ نفر جمعیت داشته (*سرشماری عمومی*...، ۱)، و در ۱۳۷۰ش، جمعیت آن، ۲۳۶٬۸۷۱ نفر (۴۰٬۴۶۲ خانوار) با ۱۲۲٬۷۶۱ نفر مرد و ۱۱۴٬۱۱۰ نفر زن گزارش شده است (*آمارنامهٔ استان کرمانشاه*، ۶۶) که بر این اساس نسبت جنسی برابر ۱۰۷/۶ به‌دست می‌آید. از این شمار جمعیت، ۳۷/۲٪ آنها در شهرها و ۵۹/۱٪ در روستاها زندگی می‌کنند و بقیه (۳/۷٪) غیر ساکنند (همانجا).

اقتصاد: فعالیت اقتصادی اهالی به‌ترتیب اهمیت چنین است: زراعت، دامداری، باغداری و پرورش طیور و زنبور عسل (*فرهنگ روستایی*، ۱۳۹). در ۱۳۷۰-۱۳۷۱ش سطح زیر کشت محصولات کشاورزی شهرستان اسلام‌آباد غرب ۱۳۷٬۶۹۰ هکتار بودکه ۱۲۹٬۲۴۰ هکتار آن به شیوهٔ دیم و ۸٬۴۵۰ هکتار آن به شیوهٔ آبی بهره‌برداری شده است. از این مقدار ۵۸ هزار هکتار به کشت گندم آبی و دیم و ۲۵٬۹۰۰ هکتار به کشت جو آبی و دیم اختصاص داشته است. سایر محصولات آن حبوبات (خصوصاً نخود)، نباتات صنعتی و علوفه‌ای، سبزیجات، صیفی و میوه بوده است (*آمارنامهٔ استان کرمانشاه*، ۱۸۶-۱۹۵). منابع آب کشاورزی این شهرستان از رودخانه‌های فصلی و دائمی، چشمه، چاههای عمیق و نیمه‌عمیق و قناتها تأمین می‌شود (*فرهنگ آبادیها*...، ده، یازده). نگهداری و پرورش دام، دومین فعالیت اقتصادی اهالی این شهرستان به‌شمار می‌رود، به‌گونه‌ای که در ۱۳۶۵ش، ۲۵۹٬۱۳۵ رأس گوسفند و بره، ۱۱۵٬۵۴۰ رأس بز و بزغاله و ۴۶٬۳۰۴ رأس گاو و گوساله در این نواحی پرورش و نگهداری می‌شدند (*فرهنگ روستایی*، ۱۶۳). در گذشته پشم به دست آمده از دام این نواحی به کشور عراق حمل می‌شده است (کیهان، همانجا). از صنایع‌دستی و رایج در این شهرستان می‌توان از ریسندگی و بافندگی الیاف، گلیم‌بافی، قالی‌بافی، تهیهٔ نمد، زیلو، جاجیم و گیوه نام برد (*فرهنگ اقتصادی*، «۱/۶»).

دیگر ویژگیها: ساکنان شهرستان اسلام‌آباد غرب دارای مذهب تشیع و اهل حق هستند و به‌طور عمده به زبان فارسی و گویش کردی سخن می‌گویند (*جغرافیای کامل*، همانجا). این شهرستان محل ییلاق و قشلاق عشایر متعددی است. براساس آمار ارائه شده، سالانه ۲۵٬۷۳۶ نفر (۳٬۵۸۰ خانوار) در فصل تابستان و ۸٬۹۱۳ نفر (۱٬۲۴۲ خانوار) از عشایر در فصل زمستان به این شهرستان رفت و آمد دارند. این عشایر به‌طور عمده از ایلات قلخانی، کلهر، کرند، گوران و سنجابی هستند (*سرشماری اجتماعی*...، ۲۰). امکانات آموزشی این شهرستان شامل ۵۱۵ دبستان، ۸۰ مدرسهٔ راهنمایی و ۲۰ دبیرستان است. همچنین خدمات درمانی این شهرستان شامل یک بیمارستان، ۱۸ درمانگاه، ۷ آزمایشگاه و ۷ داروخانه است (*آمارنامهٔ استان کرمانشاه*، ۱۴۶).

شهر اسلام‌آباد غرب: این شهر با °۴۶ و ´۳۱ طول و °۳۴ و ´۶ عرض جغرافیایی در ارتفاع ۱٬۳۳۰ متری از سطح دریا قرار گرفته است (پاپلی، ۵۹) و با شهر کرمانشاه (مرکز استان)، ۵۶ کم فاصله دارد (*جغرافیای کامل*، ۴۰۹؛ قس: نقشهٔ راهنما...). اسلام‌آباد به علت قرار گرفتن در مسیر ارتباطی کرمانشاه ـ قصر شیرین ـ خسروی (در کنار مرز) از اهمیتی ویژه برخوردار است. ادامهٔ این مسیر در خاک عراق از خانقین به بغداد منتهی می‌شود. جادهٔ دیگری نیز از شرق اسلام‌آباد از راه کرمانشاه ـ قصر شیرین منشعب شده، در محل پل دختر به راه اصلی

تهران ـ خرمشهر می‌پیوندد (کردوانی، ۳۹؛ نیز نک: نقشهٔ راهنما).

شهر اسلام‌آباد و پیرامون آن به واسطهٔ مجاورت با تمدنهای باستانی عیلامی، کاسی و بابلی آثاری از آنها را در خود جای داده است (کردوانی، ۵۰). با توجه به آثار به دست آمده از تپهٔ چغاگاوانه، واقع در مرکز شهر اسلام‌آباد غرب، به نظر می‌رسد که قدمت آن به سدهٔ ۹ تا اواسط سدهٔ ۷ق م باز می‌گردد (همو، ۴۶). آثار آتش‌سوزی که در طبقات حفاری شدهٔ این تپه به دست آمده، احتمالاً ناشی از حملات پیاپی آشوریان، طی همان قرنها به این شهر بوده است (همو، ۴۹). آثاری از جمله: زیورآلات برنزی، بشقابهایی به سبک ظروف یافت شده در لرستان و نیز نوارهایی از سولفید مس طبیعی از هزارهٔ ۳ یا ۴ق‌م، از این تپه به دست آمده است (ماتسون، 132؛ نیز نک: استاین، 420). از دیگر آثار یافت شده، یک مُهر استوانه‌ای با ۳ ردیف خط میخی بابلی، مربوط به هزارهٔ ۲ ق م و چند مجسمه از الٰههٔ کیریرشه[1] است که دارای ویژگیهای عیلامی است. الٰههٔ کیریرشه، گال و اینشوشیناک[2] خدایان سه‌گانه‌ای را تشکیل می‌دادند (کردوانی، ۴۶، ۵۰؛ قس: ماتسون، 293). تپهٔ چغاگاوانه با وسعت یک کم ۲ شهر بزرگی بوده است و شاید همان «شیماش» یکی از ۳ پایتخت عیلام باشد که در سالنامه‌های آشوری از آن یاد شده است و کاوشگران مدتها در جست و جوی آن بوده‌اند (کردوانی، ۵۱؛ قس: ماتسون، همانجا).

در دورهٔ اسلامی نیز، جغرافیانگاران در ذکر منزلگاههایی که از کرمانشاه به بین‌النهرین منتهی می‌شده است، به ترتیب از کرمانشاه ـ زبیدیه ـ مرج القلعه ـ حلوان و ... نام برده‌اند (یعقوبی، ۲۷۰؛ ابن رسته، ۱۶۵ـ۱۶۶؛ ابن حوقل، ۳۵۹؛ اصطخری، ۱۹۵، ۱۹۶؛ مقدسی، ۱۳۵، ۴۰۱؛ یاقوت، ۶۸/۴). لسترنج، زبیدیه را با موقعیت کنونی اسلام‌آباد غرب یکی دانسته است (ص 192)، اما این نظر را قطعی نمی‌توان دانست. در دوره‌های بعد این نقطه هارون‌آباد نام گرفت و محل سکنای رؤسای ایل کلهر شد (ابوالحسن، ۱۵۲؛ ناصرالدین‌شاه، ۷۶؛ معصوم‌علیشاه، ۵۶۹/۳؛ اوبن، ۳۵۳). در ۱۱۶۴ق/۱۷۵۱م هنگام حملهٔ نخست کریم‌خان زند به کرمانشاهان گروهی از سران کلهر همراه ابوالحسن گلستانه وزیر آن سامان در هارون آباد به پیشواز وی رفتند (ابوالحسن، همانجا) و دو سال بعد کریم‌خان، علی مردانخان یکی از مخالفینش را که توانسته بود در کرمانشاه نیرویی فراهم آورد، در هارون‌آباد شکست داد (قدوسی، ۴۳۷). سپس در ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م، در حکومت نظام‌السلطنه، هارون‌آباد که روستایی دارای موقعیت سوق‌الجیشی بود، مدتی زیرسلطهٔ سپاهیان روسی قرار گرفت (بلوشر، ۵۸). در سفرنامهٔ جهانگردان اروپایی که میان نجد ایران و بین‌النهرین به ویژه از راه گردنهٔ پاطاق به سوی کرمانشاه در رفت و آمد بودند، نام هارون‌آباد بارها آمده است. از آن جمله‌اند: سفرنامه‌های پیترو دلا واله در ۱۶۱۷م (ص ۱۳)، ژان اوتر در ۱۷۳۹م (ص ۱۸۱)، راولینسون در ۱۸۳۶م (ص ۳۸)، کنت لوران دوسرسی در ۱۸۲۹ـ۱۸۴۰م (ص ۲۳۱)، سرهنگ چریکف روسی در ۱۸۵۱م (ص ۱۴۰)، ژاک دومرگان در ۱۸۹۱م (ص ۶۳)، اوژن اوبن در ۱۹۰۷م (همانجا) و بلوشر در ۱۹۱۶م (همانجا).

در سدهٔ اخیر هارون‌آباد که روستایی از بخش باوندپور به شمار می‌آمد (*فرهنگ جغرافیایی...*، ۲۶۹/۵)، به‌تدریج توسعه یافت و صورت شهری بالنسبه مهم یافت (رزم‌آرا، ۳۵). به‌ویژه پس از احداث کارخانهٔ قند تغییراتی در ظاهر شهر پدید آمد (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا؛ *جغرافیا و اسامی...*، ۲۴).

در آغاز سدهٔ ۱۴ش این شهر شاه‌آباد نام گرفت (رزم‌آرا، همانجا) و با پیروزی انقلاب اسلامی اسلام‌آباد نامیده شد. در ۱۳۶۵ش شهر اسلام‌آباد ۷۳٬۱۷۷ نفر (۱۳٬۵۴۲ خانوار) جمعیت داشته است (*سرشماری عمومی*، ۱۸) که در ۱۳۷۰ش به ۷۷٬۴۱۲ نفر (۱۳٬۹۷۴ خانوار) رسید. از این شمار ۳۹٬۵۸۱ مرد و ۳۷٬۸۳۱ نفر زن (*آمارنامهٔ استان کرمانشاه*، ۶۹) گزارش شده است و بدین‌سان در مقابل هر ۱۰۰ نفر زن، تقریباً ۱۰۵ نفر مرد بوده‌اند (همانجا). در ۱۳۶۵ش از جمعیت ۶ ساله و بالاتر این شهر ۶۳/۳٪ باسواد بودند که این نسبت در میان مردان ۷۲/۷ درصد و بین زنان ۵۳/۱٪ است (*سرشماری عمومی*، همانجا). در طبقه‌بندی شاغلان نیز بر حسب گروههای عمدهٔ فعالیت، از جمعیت شاغل ۱۰ ساله و بیشتر این شهر، ۴/۲٪ در گروه عمدهٔ کشاورزی، دامپروری، شکار و ...، ۶/۴٪ در گروه عمدهٔ صنعت، ۱۷/۴٪ در گروه عمدهٔ ساختمان، و بقیه در سایر گروههای عمده فعالیت داشته‌اند (همانجا).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان باختران* (۱۳۶۳ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان باختران، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *آمارنامهٔ استان کرمانشاه* (۱۳۷۱ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان کرمانشاه، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابوالحسن گلستانه، *مجمل التواریخ*، به‌کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اوبن، اوژن، *ایران امروز*، ترجمهٔ علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ اوتر، ژان، *سفرنامه*، ترجمهٔ علی اقبالی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بلوشر، ویپرت، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ *جغرافیا و اسامی دهات کشور*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۲۹ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ چریکف، *سیاحت‌نامه*، ترجمهٔ آبکار مسیحی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ دلاواله، پیترو، *سفرنامه*، ترجمهٔ شعاع‌الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ راولینسون، هنری، *سفرنامه*، ترجمهٔ سکندر امان اللهی بهاروند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران* (کرمانشاهان)، تهران، ۱۳۲۰ش؛ *سالنامهٔ هواشناسی کشور*، اسلام‌آباد غرب، ۱۹۸۷ـ۱۹۹۲م؛ سرسی، لوران، *ایران در ۱۸۳۹ـ۱۸۴۰م*، ترجمهٔ احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، جمعیت عشایری دهستانها، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اسلام‌آباد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *طرح توسعهٔ اقتصادی کرمانشاهان*، سازمان برنامه، تهران، ۱۳۵۴ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، سرشماری عمومی کشاورزی، ۱۳۶۷ش، استان باختران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *فرهنگ اقتصادی*، شهرستان اسلام‌آباد غرب، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها) استان ۵ کردستان، دایرهٔ جغرافیایی

---

1. Kiriricha 2. Inshushinak

ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۱ش؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ قدوسی، محمدحسین، نادرنامه، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ کردوانی، محمود، «کاوشهای علمی تپهٔ چغاگاوانهٔ شاه‌آباد غرب»، باستان‌شناسی و هنر ایران، تهران، ۱۳۵۰ش، شم ۷، ۸؛ کریمی، بهمن، جغرافی مفصل تاریخی غرب ایران، تهران، ۱۳۱۶ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۰ش؛ گزارش وضع موجود و گذشتهٔ بخشهای مختلف استان باختران، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مرگان، ژاک، ایران، مطالعات جغرافیایی، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ش؛ معصوم‌علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به‌کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ناصرالدین‌شاه، سفرنامهٔ عتبات، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نقشهٔ راهنمای کشور جمهوری اسلامی ایران، گیتاشناسی، تهران، شم ۱۶۵؛ نقشهٔ عملیات مشترک (زمینی)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، سری K551، برگ NI 38-7؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، البلدان، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*. London, 1966; Matheson, S. A., *Persia: An Archaeological Guide*, London, 1976; Stein, A., *Old Routes of Western Irān*, London, 1940.

مژگان نظامی

اِسْلامْبول، نک: استانبول.

اِسْلامْ‌شَهْر، شهر و شهرستانی به همین نام در استان تهران.

شهرستان اسلام شهر: یکی از شهرستانهای استان تهران (*سالنامه...*، ۸) که از شمال به شهرستان تهران، از جنوب به شهرستان ری، از غرب به شهرستان کرج و از شرق به شهرستان ورامین محدود است (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۱۰؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۲۰). این شهرستان از ۲ بخش (مرکزی و چهاردانگه) و ۴ دهستان و جمعاً ۴۰ آبادی دارای سکنه تشکیل شده است؛ اسلام شهر مرکز این شهرستان و تنها شهر آن به شمار می‌رود (*سازمان تقسیمات*...، ۱۴؛ *آمارنامه*...، ۴).

دهستانهای این شهرستان عبارتند از ده عباس، صالح‌آباد، چهاردانگه و فیروز بهرام. فیروز بهرام از آبادیهای کهن است که بنای آن را به فیروز ساسانی نسبت داده، آن را به نامهای فیروز رام و فیروز بران نامیده‌اند (کریمان، ۵۹۷/۲). یاقوت آنجا را فیروز رام و از قرای ری نوشته است (۹۲۸/۳). در *نزهة‌القلوب* نیز این آبادی با نام فیروز بهرام آمده است (حمدالله، ۵۴). اعتماد السلطنه به همین نام اشاره دارد و می‌افزاید که اکنون آن را فیروزبران می‌خوانند (۲۱۱۵/۴).

شهرستان اسلام شهر با آب و هوایی خشک در پهنه‌ای دشتی قرار گرفته، و جنس خاکهای آن عمدتاً شنی و رسی است. شاخه‌ای از رودخانهٔ کرج مهم‌ترین منبع آب جاری این منطقه به حساب می‌آمد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا) که با احداث سد کرج، روستاهای آن از آب کشاورزی محروم ماندند (حبیبی، ۶۵-۶۶). امروزه، آب مورد نیاز آنجا از چاه عمیق تأمین می‌شود (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا). مطابق آمار ۱۳۶۷ش جمعاً ۳۲۵ حلقه چاه در این منطقه وجود داشته است که بیش از ۵۸٪ آن چاه عمیق بوده است (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۷ش، دوازده).

منطقهٔ اسلام شهر در ۱۳۴۵ش متشکل از ۱۰ آبادی ــ به مرکزیت قاسم آباد شاهی ــ بود که جمعاً حدود هزار نفر (حدود ۲۰۰ خانوار) را در خود جای داده بود (حبیبی، ۶۵). در ۱۳۵۵ش آبادیهای این منطقه به عنوان یک مجموعهٔ زیستی به نام شادشهر، و متشکل از ۲۹ کانون جمعیتی مطرح شدند. در این زمان، اگرچه کانونهای این مجموعه دارای قطعه‌بندی شهری بودند، اما بجز قاسم آباد به عنوان شهر شناخته نشده‌اند و در واقع پذیرای مهاجران روستایی بودند که به عنوان نیروی کار سادهٔ کارخانه‌های پیرامونی به حساب می‌آمدند (همو، ۶۶-۶۷). در دورهٔ بعد جمعیت این منطقه با رشدی شتابان افزایش یافت و در ۱۳۶۵ش به ۲۷۹'۰۳۶ نفر (۵۲'۷۹۸ خانوار) رسید (سرشماری، نتایج تفصیلی، ۱۵). در این زمان ۲۲/۹٪ از کل جمعیت منطقه در ۳۸ آبادی آن زندگی می‌کردند و مابقی (۷۷/۱٪) در تنها شهر آن سکنیٰ داشتند (همانجا).

این منطقه از لحاظ اجتماعی-اقتصادی چهره‌ای روستایی و غیرشهری دارد؛ البته برخی آن را نه شهری و نه روستایی دانسته‌اند (حبیبی، 261). در ۱۳۶۷ش جمعاً ۱'۰۹۲ خانوار بهره‌بردار کشاورزی در این منطقه زندگی می‌کردند (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۷ش، همانجا). محصولات کشاورزی منطقه شامل غلات و تره‌بار و همچنین محصولات باغی از جمله انگور، سیب و گلابی است که مازاد آن به تهران صادر می‌شود. پرورش طیور نیز از دیگر فعالیتهای روستاهای منطقه است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا). علاوه بر این ۱۴'۶۷۳ رأس گوسفند و بز، و ۱۵'۸۸۲ رأس گاو و گاومیش در این منطقه نگهداری می‌شده است (*فرهنگ روستایی*، ۱۷۹).

جمعیت این شهرستان در ۱۳۷۰ش برابر ۳۰۹'۳۵۳ نفر بود که ۲۵/۶٪ (۷۹'۱۷۰ نفر) آن در ۴۰ روستای منطقه، و مابقی (۷۴/۴٪) در شهر زندگی می‌کردند (*سالنامه*، ۴۱؛ *آمارنامه*، ۴). آمار غیر رسمی جمعیت منطقه را تا ۵۰۰ هزار نفر برآورد می‌کند (حبیبی، ۶۷). زبان ساکنان منطقه ترکی و فارسی با گویشهای کردی و لری است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا). از جمله آبادیهای مهم شهرستان در ۱۳۶۵ش (بجز مرکز شهرستان) می‌توان از شهرک واوان (۳'۷۵۸ نفر)، شاطره (۷'۰۷۱ نفر)، میان آباد (۱۰'۵۷۶ نفر)، احمد آباد مستوفی (۷'۸۱۳ نفر)، شهرک موسیٰ آباد (۱۷'۲۱۸ نفر) و گلدسته (۶'۰۴۵ نفر) نام برد (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۱۶).

شهر اسلام شهر: این شهر که در اصل روستایی بیش نبود، قاسم آباد شاهی نام داشت (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۰؛ سرشماری، نتایج مقدماتی، ۱۴). اسلام‌شهر با ۹۹۲ متر ارتفاع از سطح دریا در ۳۵° و ۳۰' عرض و ۵۱° و ۲۱' طول جغرافیایی (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۵۲) در ۲۴ کیلومتری غرب شهر ری قرار گرفته است (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۱۵۶/۱).

جمعیت آن در ۱۳۲۸ش ۵۸۳ نفر بود که بیشتر به زراعت (غلات، صیفی، چغندرقند و میوه) می‌پرداختند (همانجا). سرشماری ۱۳۳۵ش

نشانگر کاهش جمعیت این آبادی (۴۸۱ نفر) بود (*گزارش*...، ۵). رشد ناگهانی و شتابان جمعیت این شهر با گسترش بی‌رویهٔ شهر تهران، و مهاجرتهای روستایی پس از دگرگونیهای دهۀ ۱۳۴۰ش و نیز قرار گرفتن آن در محورهای ارتباطی و واحدهای صنعتی پیرامون تهران، مربوط بوده است (حبیبی، ۶۳-۶۷). بدین‌سان، اسلام آباد ــ که در آن زمان قاسم آباد نامیده می‌شد ــ از ۱۳۵۵ش با جمعیت ۵۰٬۲۹۲ نفر (۱۰٬۸۲۳ خانوار) رسماً به عنوان شهر مطرح شد (*سرشماری*، ۱۳۵۵ش، ۱/ل). این روند رشد پس از آن باشتابی بیشتر ادامه یافت و به دنبال آن در ۱۳۶۵ش جمعیت این شهر تا ۲۱۵٬۱۲۹ نفر افزایش یافت (*سرشماری*، *نتایج تفصیلی*، ۱۵).

ویژگی بارز جمعیت اسلام شهر جوانی آن است، تا جایی که ۵۱/۱٪ از ساکنان آن کمتر از ۱۵ سال سن داشته‌اند و نیز تنها ۴۴/۱٪ از جمعیت آن در همین شهر متولد شده‌اند (همان، ۱۸) که نشانگر نسبت بسیار بالای مهاجرپذیری این شهر به شمار می‌رود. ضمناً ۳۰/۵٪ از جمعیت این شهر متولد نقاط روستایی بوده‌اند (همانجا). ۳۱/۸٪ از جمعیت ۱۰ ساله‌و بیشتر این‌شهر شاغل‌بودند که‌بیشتر در بخش‌صنعت‌و ساختمان (۴۶٪) به فعالیت اشتغال داشتند. همچنین ۱/۸٪ آنان در بخش کشاورزی و شاخه‌های مربوط به آن شاغل بودند و بقیه (۲۷/۷٪) به امور دیگر می‌پرداختند (همانجا). در ۱۳۶۵ش ۶٬۶۸۳ واحد کارگاهی در اسلام شهر وجود داشت (*سرشماری*، *نتایج مقدماتی*، ۱۴) و خانوارهای مقیم این شهر در ۳۲٬۶۸۴ واحد مسکونی معمولی، ۲ چادر و ۱۶۸ واحد آلونک مانند زندگی می‌کردند (*سرشماری*، *نتایج تفصیلی*، ۱۹). جمعیت اسلام شهر در ۱۳۷۰ش ۲۳۰٬۱۸۳ نفر بود (*سالنامه*، همانجا).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان تهران* (۱۳۷۱ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان تهران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ حبیبی، محسن، «اسلام شهر، یک مجموعهٔ زیستی کامل یا یک مجموعهٔ زیستی ترکیبی»، *گفتگو*، تهران، ۱۳۷۲ش، شم ۱؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ *سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *سالنامهٔ آماری کشور* (۱۳۷۳ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۵۵ش)، استان مرکزی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان ری، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج مقدماتی، شهرهای کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۵ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۶۵ش)، شهرستان تهران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، *سرشماری عمومی کشاورزی* (۱۳۶۷ش)، استان تهران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (تهران)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۳۸؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان مرکزی، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۸ش؛ *فرهنگ روستایی* (۱۳۶۵ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ کریمان، حسین، *ری باستان*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *گزارش مشروح حوزهٔ سرشماری تهران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۷ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Habibi, M., «Eslamshahr, un nouveau type de banlieue a Téhéran», CEMOTI, Paris, 1996, no. 21.

عباس سعیدی

اِسْلام‌گِرای، نام چندتن از خانها و خان‌زادگان‌مسلمان دودمان چنگیزی «گرای» از نسل جوچی که از سدهٔ ۹ تا ۱۲ق/۱۵ تا ۱۸م در شبه جزیرهٔ کریمه فرمان می‌راندند:

اسلام گرای خان اول (حک ۹۳۸- ۹۳۹ق/۱۵۳۲-۱۵۳۳م)، پسر محمد گرای خان اول (د ۹۲۹ق/۱۵۲۳م). دولت خانهای کریمه از زمان مِنْگلی گرای در اواخر سدهٔ ۹ق/۱۵م زیر نفوذ دولت عثمانی درآمد و از آن پس یک خان زاده همواره به صورت گروگان در دربار عثمانی به سر می‌برد (اولیاچلبی، ۴۸/۸؛ جودت، ۲۶۱/۲-۲۶۲). از آنجا که حاکمیت اسلام گرای از سوی دولت عثمانی تأیید نشد، از زمان فرمانروایی او آگاهی اندکی برجای مانده است. حتیٰ برخی، نام او را در جدول خانهای کریمه ثبت نکرده‌اند و برخی دیگر در ترتیب فرمانروایی گرایها، وی را در نوبت دهم جای داده‌اند (لین پول، ۴۲۳، ۴۲۵)؛ نیز در پاره‌ای منابع تنها از دو اسلام گرای به عنوان خان کریمه سخن رفته که همان اسلام گرای دوم و سوم است (نک: ادامهٔ مقاله)، ولی از اسلام گرای اول سخنی در میان نیست (سامی، ۹۴۰/۲). به گفتهٔ زامباور (ص ۳۶۷) اسلام گرای اول از ۹۳۲ تا ۹۳۹ق/۱۵۲۶ تا ۱۵۳۳م فرمانروایی کرد، حال آنکه برخی منابع متقدم، دورهٔ حکومت «غاصبانهٔ» او را تنها حدود ۵ ماه آورده‌اند (کازیمیرسکی، 365؛ جودت، ۲۶۴/۲). توضیح آنکه در زمان حکمرانی سعادت‌گرای اول، پسر منگلی‌گرای که پس از عزل غازی‌گرای در محرم ۹۳۰/نوامبر ۱۵۲۳ به خانی کریمه رسید (همو، ۲۶۳/۲) و چندی بعد غازی‌گرای را که قالغای (ولی‌عهد) بود، کشت (هامرپورگشتال، ۹۶۸/۲)، در میان بزرگان خانوادهٔ حاکم بر کریمه (گرایها) دو دستگی پدید آمد. گروهی به سرکردگی سعادت گرای هوادار دولت عثمانی بودند و دسته‌ای دیگر به رهبری اسلام گرای برادر غازی گرای مقتول، طرفدار استقلال تاتارهای کریمه از عثمانی و نیز دشمن سرسخت روسها. اما اسلام گرای، به زودی بیشتر قبیله‌های بزرگ را به زیر فرمان درآورد و قدرت واقعی را در کریمه به دست گرفت (IA, V(2)/1104). به این ترتیب تا کناره‌گیری سعادت گرای از قدرت، پس از ۹ سال احراز مقام خانی، دو قدرت موازی رقیب در کریمه وجود داشت کـه اسلام گـرای در رأس قدرت واقـعی، امـا غیر رسمی بـود (همانجا).

اسلام گرای در ۹۳۳ق/۱۵۲۷م به قلمرو روسها هجوم برد و تا منطقهٔ رَزان (ریازان) را ویران، و مسکو را تهدید کرد. در درون سرزمین کریمه نیز ظاهراً به قصد خونخواهی برادرش با سعادت گرای سخت درگیر نبرد شد و این درگیریها نزدیک ۵ سال به درازا کشید (همان، نیز جودت، همانجاها؛ هامرپورگشتال، ۹۶۹/۲). سرانجام، سعادت گرای به همدستی بالی‌بیک حاکم عثمانی کفه، و شاهین بیک، حاکم آزاق (آزف) در کنار رودخانهٔ دُن در نزدیکی بندر آزاق، برابر اسلام‌گرای صف آراست، اما از او به سختی شکست خورد و به استانبول گریخت (شوال ۹۳۸/مهٔ ۱۵۳۲). سپس اسلام گرای بر مسند خانی کریمه تکیه زد و برادرش ازبک‌گرای را قالغای کرد (پچوی، ۱۷۱/۱؛ کازیمیرسکی،

همانجا؛ عطایی، ۹۴؛ IA، همانجا)، اما این وضع دیری نپایید و اسلام گرای چون دریافت که توان رویارویی با سلیمان قانونی، سلطان نیرومند عثمانی را ندارد، از کرده پشیمان شد و در نامه‌ای به سلطان عثمانی تعیین حکمران کریمه را به او واگذاشت (IA، نیز کازیمیرسکی، همانجاها).

فرمان خانی کریمه در ربیع الاول ۹۳۹/ اکتبر ۱۵۳۲ به نام صاحب گرای پسر منگلی گرای و عموی اسلام گرای نوشته شد و خان جدید بر مسند حکومت نشست و اسلام گرای را قالغای کرد (جودت، ۲/۲۶۴)، اما سیاستهای دوگانه همچنان در کریمه پایدار ماند و این دوگانگی تا آنجا پیش رفت که اسلام گرای ضد روس، در دورهٔ قالغایی، در رقابت با صاحب گرای هوادار عثمانی، به روسها گرایش یافت. چنانکه وقتی در ۹۴۰ق/۱۵۳۳م خان کریمه به قلمرو روسها هجوم برد، اسلام گرای که خود، صاحب گرای را همراهی می‌کرد، در نامه‌ای واسیلی پادشاه روس را از این لشکرکشی آگاه کرد، ولی روسها به رغم اتخاذ تدابیر لازم نخست با شکست سهمگینی روبه‌رو شدند (رمزی، ۱۰۰-۱۰۱)، اما سرانجام در نزدیکی زرایسک[1] بر تاتارها پیروزی یافتند (هاورث، II(1)/479).

در پی شکست صاحب گرای، دوگانگی پنهانی در دستگاه حکمرانی کریمه، بار دیگر آشکار شد و اسلام گرای با اتکا به روسها به مبارزه با خان برخاست. از آن سو، صاحب گرای که به یاری عثمانیها چشم دوخته بود، امیر باقی بیک، یکی از رؤسای قبیلهٔ منصور را به کشتن قالغای فرمان داد. اسلام گرای شکست خورد و امان خواست، اما چندی بعد در اثنای شبیخونِ باقی بیک کشته شد (کازیمیرسکی، 366-368). تاریخ این رخداد در منابع ۹۴۴ق (زامباور، ۳۶۷) و نیز ۹۴۰ق (IA، همانجا) آمده است. او به هنگام کشته شدن، ۴۵ سال (همانجا) داشت و به روایتی دیگر ۳۰ سال (کازیمیرسکی، 365). از دورهٔ حکمرانی اسلام گرای سکه‌ای به نام خود او شناخته نیست (هاورث، همانجا). با کشته شدن اسلام گرای، گروه طرفدار استقلال (از عثمانی) در کریمه فرو پاشید و عثمانیها بار دیگر بر آنجا چیرگی یافتند (IA، همانجا).

اسلام‌گرای خان دوم (حک ۹۹۲-۹۹۶ق/۱۵۸۴-۱۵۸۸م)، پسر دولت‌گرای خان (د ۹۸۵ق/۱۵۷۷م)، یازدهمین خان از دودمان گرایهای کریمه (زامباور، همانجا؛ نیز نک: بازورث، ۲۳۶) و نخستین خان زادهٔ تاتار گروگان در دربار عثمانی که به مقام خانی کریمه رسید («دائرة المعارف...»[2]، XVII/370).

او در دوران حکمرانی پدرش به رسم آن زمان، به عنوان گروگان به استانبول فرستاده شد و در دربار سلطان سلیمان قانونی و سلطان سلیم دوم منزلتی داشت، اما با جلوس سلطان مراد سوم (۹۸۲ق/۱۵۷۴م) چون از اعتبار و التفات پیشین برخوردار نشد، به قونیه رفت و با وارد شدن در حلقهٔ درویشان مولوی زندگی فقیرانه‌ای پیش گرفت (جودت، ۲/۲۶۶؛ هامرپورگشتال، ۲/۱۵۱۲).

در ۹۹۲ق/۱۵۸۴م خان کریمه، محمد گرای، برادر اسلام گرای، به سبب سرپیچی از فرمانهای سلطان عثمانی، به دست عثمان پاشا، سردار عثمانی سرنگون شد و قالغای و برادرش آلپ گرای به خانی رسید، اما محمد گرای که همچنان خود را خان کریمه می‌دانست، عثمان پاشا را در قلعهٔ کفه در حصار گرفت. مقارن حرکت نیروهای کمکی عثمانیها به کریمه، اسلام گرای به شتاب از قونیه به استانبول فرا خوانده شد و با منشور خانی رهسپار کریمه گشت (سلانیکی، 143-144؛ پچوی، ۲/۹۰-۹۱؛ منجم باشی، ۳/۵۵۳؛ جودت، هامرپورگشتال، همانجاها). با رسیدن نیروی کمکی به کفه و انتشار خبر ورود خان جدید، بیشتر تاتارهای کریمه و به ویژه اشراف و سران قبایل، از محمد گرای جدا شدند و به اسلام گرای پیوستند و آلپ گرای به قالغایی اسلام‌گرای گمارده شد و محمد گرای خان در حال فرار به دست برادرش آلپ گرای یا به دست خود اسلام گرای خان کشته شد (سلانیکی، پچوی، همانجاها؛ منجم باشی، ۳/۵۵۴). سپس سعادت گرای، پسر خان مقتول، با یاری امیران نوغای بزرگ به خونخواهی پدرش ناگهان به باغچه سرای، مقرخان، هجوم برد (جودت، همانجا). اسلام گرای در حالی که زخمی شده بود، ناگزیر به نیروهای عثمانی در قلعهٔ کفه پناهنده شد (رمضان ۹۹۲) و از دولت عثمانی کمک خواست (سلانیکی، 149). سرانجام، اسلام گرای با همراهی قپودان قلیچ علی پاشا و عثمان پاشا صدراعظم که از استانبول به یاری او گسیل شده بودند، در نبردی در دشت آندال، بر سعادت گرای چیره شد و او را گریزاند و خود در اواخر ۹۹۲ق/۱۵۸۴م بار دیگر پیروزمندانه بر تخت خانی تکیه زد (همو، 152؛ جودت، همانجا؛ هاورث، II(1)/520).

بدین سان بار دیگر نفوذ و مداخلهٔ عثمانی در سرنوشت سیاسی کریمه خودنمایی کرد. گرچه، سعادت گرای چندی بعد با تجهیز نیرویی از قزاقهای دن و تاتارهای نوغای بر ضد خان به پا خاست، اما این بار نیز در نبردی از نیروهای آلپ گرای قالغای شکست خورد و به ولگا گریخت و سرانجام در ۹۹۹ق/۱۵۹۱م در ۴۰ سالگی در میان نوغایها درگذشت (کازیمیرسکی، 379-380).

در شوال ۹۹۵/ سپتامبر ۱۵۸۷ سران تاتار با فرستادن ایلچی به استانبول از سلطان عثمانی خواستند تا سپاهی به سرداری اسلام گرای خان گسیل دارد تا هشترخان (آستارا خان) را تصرف کند و راه رخنهٔ روسها را ببندد (سلانیکی، 190-191). دربار عثمانی هم به خواست آنان پاسخ مساعد داد و بر آن شد تا اسلام گرای را همراه با علی بیک رئیس قبیلهٔ شیرین و میرزاهای نوغای بزرگ به سوی هشترخان گسیل کند، اما این لشکرکشی سرانجامی نیافت. در همین روزها تزار روسیه چون از سوی لهستان تهدید می‌شد، با خان کریمه رفتاری مسالمت‌آمیز در پیش گرفت و حتیٰ می‌کوشید تا همکاری او را در مقابله با لهستان و اوکرائین جلب کند. از سوی دیگر دولت عثمانی نیز به فرستادهٔ تزار

1. Zaraisk 2. *Türk...*

یادآور شد که از حملهٔ قزاقهای مورد حمایت روسها به سرزمینهای عثمانی و بدرفتاری با مسلمانان روسیه جلوگیری کند (اینالجیک، 394؛ هاورث، II(1)/521-522). وانگهی، تاتارهای کریمه که بیم آن داشتند با حرکت به سوی هشترخان سرزمینشان در برابر روسها بی‌دفاع بماند، بر آن شدند که مستقیماً به روسیه هجوم برند (اینالجیک، همانجا). ظاهراً در همین زمان اسلام گرای به منطقهٔ چرکسها تاخت و با غنایم فراوانی برگشت. در بازگشت، چون از سخنان جسارت آمیز والی بُغدان (ملداوی) برضد خود آگاه شد، بی اجازهٔ سلطان عثمانی بدان سرزمین تاخت و نوغایهای آنجا را غارت کرد. سلطان عثمانی پس از آگاهی از ماجرا به خان کریمه فرمان داد تا آنچه را از ملداوی گرفته بود، باز گرداند و خان نیز فرمان برد (کازیمیرسکی، 380) و برای اثبات وابستگی خود به دولت عثمانی، نخستین بار در تاریخ خانی کریمه، دستور داد در خطبه‌ها نام سلطان عثمانی را پیش از نام خان یاد کنند. گرچه این رسم از آن پس ادامه یافت، اما سکه‌ها همچنان به نام خانها زده می‌شد (جودت، ۲/۲۶۷؛ گروسه، ۷۷۸).

در اواسط جمادی‌الاول ۹۹۶ اسلام گرای خان در راه لشکرکشی به قلمرو روسیه درگذشت (سلانیکی، 201) و پیکر او را در کنار مسجد بزرگِ آق کرمان (ه‌م) به خاک سپردند. گفته‌اند که او را با زهر هلاک کردند. پس از او، برادرش غازی گرای از سوی سلطان عثمانی به خانی کریمه گماشته شد (هامرپورگشتال، ۲/۱۵۵۸). اسلام گرای را «عاقل دور اندیش و کامل صاحب دانش» وصف کرده‌اند (جودت، همانجا).

اسلام‌گرای‌خان‌سوم (حک‍ ۱۰۵۴-۱۰۶۴ق/۱۶۴۴-۱۶۵۴م)، بزرگ ترین پسر سلامت گرای، بیست و یکمین خان سلسلهٔ گرای در کریمه (زامباور، ۳۶۸).

او در دورهٔ حکمرانی جانی بک گرای (عزل و تبعید در ۱۰۳۲ق/ ۱۶۲۱م)، در یکی از جنگها با لهستان که قالغای را همراهی می‌کرد، به اسارت درآمد و ۷ سال در لهستان در بند ماند. در مدت اسارت، با تاتارهای همراهش در برخی جنگهای لهستانیها با دشمنانشان شرکت داشت و به روایتی چون پادشاه لهستان دلیریها و جنگاوریهای او را دید، رهایش کرد و به روایتی دیگر بنا بر پیمان سلطان مراد چهارم با لهستان با ۱۰ نفر از بزرگان اسیر لهستان در دست عثمانیها مبادله شد (IA, V(2)/1105-1106؛ سامی، ۲/۹۴۰؛ نعیما، ۴/۸۲-۸۳). در دوران خانی برادرش بهادرگرای (۱۰۴۶-۱۰۵۱ق/۱۶۳۶-۱۶۴۱م) به قالغایی تعیین شد و در سفرهای جنگی به آزاق و در سرکوب یاغیان قبیلهٔ منصور به نیکی خدمت کرد (همانجا).

پس از درگذشت بهادرگرای، مقام خانی سلامت گرای به سبب مخالفت صدر اعظم عثمانی، قره مصطفی پاشا، تأیید نشد و برادر کوچک‌تر او، محمد گرای برگزیده شد. سپس اسلام گرای را به استانبول فرا خواندند و در قلعهٔ سلطانیه جای دادند (IA, V(2)/1106). گرچه پیشکار او پس از کشته شدن قره مصطفی بسیار کوشید تا منصب خانی را برای اسلام گرای بگیرد، ولی در همان هنگام نامهٔ محمد گرای به باب عالی رسید، مبنی بر اینکه تا اسلام گرای به رودس تبعید نشود، حکمرانی او توانا، مستقل و دور از شایعات نخواهد بود. پس اسلام گرای به رودس تبعید شد، اما پس از چندی دولت عثمانی، محمد گرای را به سبب بی‌تدبیری و به اتهام قتل پاشای کفه از خانی بر کنار کرد. سپس اسلام گرای را از رودس به استانبول آوردند و محمد گرای را به جای او به آن جزیره تبعید کردند (نعیما، ۴/۸۳-۸۵).

اسلام گرای به حضور سلطان عثمانی رسید و از سوی او مقام خانی یافت و تعهد کرد که خدمتگزار سلطان باشد (همو، ۴/۸۵-۸۶).

اسلام گرای خان پس از بازگشت به کریمه، برادرش قریم گرای را قالغای، و غازی گرای را نورالدین (ولی عهد دوم)، و پس از مرگ قریم گرای، غازی گرای را قالغای و برادر دیگرش عادل گرای را نورالدین تعیین کرد. پیشکار او سفرغازی‌آغا هم که در رسیدن اسلام گرای به خانی‌عامل اصلی و مؤثر بود، به‌مقام باش‌آغالیق(امیرالامرا)منصوب شد (IA، همانجا؛ هاورث، II(1)/547).

اسلام گرای در همان آغاز فرمانروایی، با مداخله در امور داخلی قلمرو چرکسها، بر آنان چیرگی یافت، اما به زودی در درون هیأت حاکم بر کریمه دو گانگی چشمگیری آشکار شد. در یک سو «اولوغ آغا» یعنی سفرغازی آغا بود که خود را «دستور اکرم، مشیر افخم، وزیر اعظم، وکیل مطلق» خان می‌پنداشت و سران ۴ قبیلهٔ بزرگ کریمه نیز او را تأیید می‌کردند. در سوی دیگر قریم گرایِ قالغای بود که بر نیروهای مواجب بگیر (قاپوقولی) حکومت متکی بود و سرانجام رقابت میان آنان به جنگ داخلی در کریمه انجامید (IA, V(2)/1107). اولوغ آغا مواجب سربازان را قطع کرد و آنان نیز او را به قتل تهدید کردند. خان نیز او را به زندان افکند، اما به زودی از بند گریخت و به طریقی خود را به میان طوایف تاتار انداخت (نعیما، ۴/۲۲۵؛ IA، همانجا). میرزاهای (بزرگان) طوایف تاتار که پیش‌تر نیز از خان کریمه ناخرسند بودند، شرایط سختی برای سازش پیشنهاد کردند که ابقای خان اولوغ بر منصب پیشین خود از آن جمله بود (همانجاها). این پیشنهاد از سوی خان پذیرفته نشد و سپس در نبردی که در ۱۰۵۵ق/ ۱۶۴۵م بین آق مسجد و قره‌سو میان آنان رخ داد، میرزاها شکست خوردند و با قبایل خود روانهٔ دشتها شدند. اما خان کریمه از این پس نیز از تاخت و تازهای این طوایف در امان نماند و پس از یک نبرد خونین که در ۱۰۵۷ق/ ۱۶۴۷م در حوالی اُرقاپی میان آنان روی داد، اسلام گرای ناچار به خواستهای مخالفان گردن نهاد و سفرغازی را به منصب سابقش باز گرداند. به این ترتیب، نیروهای مخالف خان در کریمه برتری یافتند (IA، همانجا).

روابط اسلام گرای با روسها فراز و نشیبهای بسیار داشت. او پس از جلوس، برنامهٔ ناتمام جنگی محمدگرای را در حمله به روسیه پی گرفت (نعیما، ۴/۸۶) و با پیروزی به پایان برد و تزار روس، میخائیل رومانف نیز پذیرفت که باج سالانه و پیشکشی را به موقع بفرستد. در اواخر ۱۰۵۴ق/۱۶۴۴م اسلام گرای در حضور فرستادگان تزار به صلح

و دوستی با روسیه سوگند یاد کرد (IA, V(2)/1106؛ جودت، ۲۷۱/۲)، اما در زمستان سال بعد، به دنبال مرگ تزار، سپاهی از سوی خان به فرماندهی غازی گرای نورالدین به مسکو تاخت و ۶٬۳۰۰ تن اسیر گرفت (IA، همانجا). سال بعد، پس از آنکه روسها از هجوم تاتارها به سلطان عثمانی شکایت بردند و طرفی نبستند، به سوی آزاق و کریمه پیش راندند. در نبردی که در نزدیکی قلعهٔ آزاق میان روسها از یک سو و نیروهای متحد خان کریمه و دولت عثمانی از سوی دیگر در گرفت، روسها شکست خوردند و ۴۰۰ نفر از آنان اسیر شدند. باب عالی پس از آگاهی از این پیروزی، خلعت و شمشیر برای اسلام گرای فرستاد (نعیما، ۲۲۵/۴ـ۲۲۶).

ظاهراً در همین ایام خان کریمه در حملهٔ پیروزمندانهٔ دیگری به سرزمین روسیه بیش از ۴۰ هزار تن اسیر گرفت، اما اعلام این فتح به باب عالی نه تنها مایهٔ تقدیر خان نشد، بلکه وزیر اعظم احمد پاشا به فرستادهٔ خان خشم گرفت که چرا در حالی که روسها با عثمانی صلح کرده‌اند، اسلام گرای به سرزمین آنان تاخته است. خان نیز با پذیرفتن اوامر سلطان پاسخ گفت که قصد داشته است پادشاه روسیه را هم مانند ملداوی به فرمانبرداری از سلطان عثمانی وادارد (همو، ۲۸۶/۴ـ۲۸۷). این اقدام خان نشانهٔ حرکت مستقل و سیاست فعال او نسبت به سیاست انفعالی و انزوا گرای عثمانی در برابر قدرتهای شمال دریای سیاه دانسته شده است (نک: IA, V(2)/1107). سپس تزار روس با اسلام گرای پیمان دوستی بست و به موجب آن مقرر شد که روسها خراج سالیانه به کریمه ارسال کنند. گذشته از هجوم خودسرانهٔ قبیلهٔ شیرین به قلمرو روسها در ۱۰۵۷ق/۱۶۴۷م، این پیمان صلح تا پایان حکومت اسلام گرای همچنان پایدار ماند، تا آنجا که خان کریمه در ۱۰۶۳ق/۱۶۵۳م با روسها طرح اقدام نظامی مشترک بر ضد لهستان را پیش کشید، اما سال بعد میان اسلام گرای و لهستان صلح شد و اندکی بعد خان نیز درگذشت و این طرح عملی نشد (همان، V(2)/1106).

دربارهٔ روابط اسلام گرای با لهستان، باید گفت که خان کریمه در آغاز فرمانروایی با فرستادن سفیری نزد پادشاه لهستان از او خواست تا روابط دوستانهٔ دو مملکت بیش از پیش گسترش یابد؛ حتیٰ پیشنهاد کرد که در مبارزه با قزاقهای زاپُروگ (ساری قمیش) تابع لهستان ــ که اقداماتشان مایهٔ تیرگی روابط دو طرف می‌شد ــ پادشاه لهستان را یاری رساند، اما دیری نپایید که همان قزاقها که پیش‌تر به سواحل دریای سیاه دستبرد می‌زدند و گاه با مسلمانان می‌جنگیدند، اینک از پادشاه لهستان روی برتافتند و در ۱۰۵۶ق/۱۶۴۶م تابعیت خودشان را به خان کریمه اعلام کردند (نعیما، ۲۸۵/۴ـ۲۸۶). گفته‌اند که سبب این تغییر رفتار، اهانت آشکار اشراف و مجلس لهستان به سرکردهٔ مشهور قزاقها بوده است (هاورث، II(1)/547؛ نعیما، همانجا). خان نیز به علت تأخیر پادشاه لهستان در ارسال خراج سالانه، از سران قزاق به گرمی پذیرایی کرد و قول داد که در جنگ با لهستان به آنان یاری کند. سپس نیروهای متحد خان کریمه و قزاقها در همان سال به سرزمینهای روس و لهستان هجوم بردند و با غنایم گران و اسرای بسیار بازگشتند (IA, V(2)/1107). پیوستن ۴۰ هزار تن قزاق به اسلام گرای، دست‌آورد مهمی بود که او در برابر پیغام عتاب آمیز وزیر اعظم عثمانی، با مباهات بدان اشاره و استناد می‌کرد (نعیما، ۲۸۷/۴؛ هاورث، II(1)/549).

سلطان عثمانی ضمن مذاکره و مصالحه با روسها، پنهانی شورش قزاقها را نیز دامن می‌زد. سرانجام، میان لهستان و کریمه کار بر صلح قرار گرفت و به موجب پیمان نامه‌ای، پادشاه لهستان تعهد کرد که باج سالانه و ۳۰۰ هزار فلورین بپردازد، برای قزاقها عفو عمومی اعلام کند و امتیازاتشان را به آنان باز گرداند. خان هم متعهد شد که پادشاه لهستان را در برابر دشمنان یاری دهد و نیروهایش را بی‌درنگ از لهستان بیرون ببرد (همانجا).

از نکات شگفت‌آور این پیمان صلح، آن بود که تاتارها اجازه خواستند که هنگام بیرون رفتن از لهستان، مناطق سر راه را غارت کنند. با وجود این پیمان، میان نیروهای مشترک قزاق و تاتار با لهستان چند بار دیگر کار به زد و خورد کشید (همو، II(1)/549-551). آخرین بار، در ۱۰۶۳ق/۱۶۵۳م آنگاه که پادشاه لهستان همراه با نیروهایی از اتریش بر آن شد که به قلمرو کریمه بتازد، اسلام گرای در ۲۷ شوال /۱۰ سپتامبر همان سال از باغچه سرای رو به سرزمینهای دشمن آورد (نعیما، ۳۶۶/۵). غارت تاتارها در آن مناطق و نبردهای کوچک تا زمستان ادامه یافت و سرانجام، لهستانیها به پذیرش شرایط صلح پیشنهادیِ خان تن در دادند. ارسال خراج سالیانه به کریمه، خودداری لهستانیها از دست درازی به سرزمینهای سلطان و ولایت قزاقها، از جمله مفاد این مصالحه بود (همو، ۳۷۰/۵)، اما تاتارهای خان که از این جنگ بی‌غنیمت ناخشنود بودند، به چپاول سرزمینهای مسیر خود دست گشودند (۲۷ محرم ۱۰۶۴ق/۸ دسامبر ۱۶۵۳م) و با غنایم و اسرا بازگشتند (همو، ۳۷۲/۵؛ هاورث، II(1)/551-552).

گفته‌اند که اسلام گرای خانی با تدبیر و دلیر بود و خود یا قالغای یا نورالدینش پیوسته با دشمنان می‌جنگیدند و از همین رو، در دوران فرمانروایی او، کریمه با انواع غنایم آکنده، و دورهٔ حکمرانی او برای آن سرزمین قرین فراوانی و برکت بود (جودت، ۲۷۱/۲). او را یکی از ۴ خان شایستهٔ دورهٔ فترت خانهای کریمه و مایهٔ آبرو و عزت آن دودمان دانسته‌اند (همو، ۲۶۹/۲).

منابع از دو اسلام گرای دیگر نیز یاد کرده‌اند: یکی قالغای عادل گرای (حک ۱۰۷۶ـ۱۰۸۱ق) بیست‌ودومین خان کریمه (هامرپورگشتال، ۲۴۶۳/۴) و دیگری برادر زادهٔ قپلای گرای خان اول (حک ۱۱۴۳ـ۱۱۴۹ق) که با نادرشاه افشار معاصر بود و پس از جنگ ایران و عثمانی در محرم ۱۱۴۸ که سرانجام به صلح انجامید، از سوی سلطان عثمانی به سفارت نزد نادرشاه فرستاده شد (استرابادی، ۲۶۱ـ۲۶۲).

مآخذ: استرابادی محمدمهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اولیاچلبی، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ بازورث، کلیفورد ادموند، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۱ش؛ پچوی، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ رمزی، م.م.، *تلفیق*

الاخبار و تلقیح الآثار، اورنبورگ، ۱۹۰۸م؛ زامباور، معجم الانساب، ترجمهٔ زکی محمد حسن و دیگران، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ عطایی، عطاءالله، حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق، به‌کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ گروسه، رنه، امپراتوری صحرانوردان، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ لین پول، استانلی و دیگران، تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ منجم‌باشی، احمد، صحائف الاخبار، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ نعیما، مصطفی، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۱-۱۲۸۳ق؛ هامر پورگشتال، یوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمهٔ میرزا زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۷-۱۳۶۸ش؛ نیز:
Howorth, H.H., *History of the Mongols*, New York, 1880;IA; İnalcık, H., «Osmanlı-Rus rekabetinin menşei ve Don-Volga kanalı teşebbüsü (1569)», *Belleten*, Ankara, 1948, vol. XII; Kazimirsky, A. & A. Jaubert, «Précis de l'histoire des khans de Crimée ...», JA, Paris, 1833, vol. XII; Selaniki, M., *Tarih*, ed. M. İpşirli, Istanbul, 1989; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1972.
یوسف رحیم‌لو

اِسْلامْ وَ ایمان، نک: ایمان.

اِسْلامیّه، شهر کوچکی در بخش مرکزی شهرستان فردوس (استان خراسان). نام پیشین این شهر باغستان بود (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۵) که در سرشماری ۱۳۵۵ش به اسلامیه تبدیل یافت (*فرهنگ آبادیها*...، ۲۰۱/۲۱). این شهر در ۳۴° و ۱۰′ عرض جغرافیایی و ۵۸° و ۱۵′ طول شرقی (مفخم پایان، ۵۴/۱)، در ارتفاع ۱٬۳۳۰ متری از سطح دریا و در ۵ کیلومتری شمال خاوری شهر فردوس قرار گرفته است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

آب و هوای اسلامیه معتدل و خشک است. آب مورد نیاز این محل در گذشته از قنات و رودخانهٔ فصلی تأمین می‌شد (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۴۴/۹)، اما در حال حاضر از طریق آب لوله‌کشی چاه تأمین می‌شود، هر چند آب قنات نیز هنوز مورد استفاده است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا). پوشش گیاهی طبیعی محل شامل کلپوره، شاه‌تره، درمنه، پودنه و گیاهان مرتعی است و جانوران وحشی از جمله گرگ، شغال، روباه، خرگوش، کبک و سینه سیاه در پیرامون آن زندگی می‌کنند (همانجا).

اسلامیه از گذشته به سبب برخورداری از باغهای زیبا، محل گردشگاهی اهالی شهرستان فردوس به شمار می‌آمد. خیابان طویلی که آب در دو طرف آن جاری بود و چنارهای کهنسال آن را سیراب می‌کرد، زیبایی خاصی به این نقطهٔ ییلاقی داده بود (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، همانجا).

این شهر در ۱۳۲۹ش که روستایی بیش نبود، تنها دارای ۲۲۱ نفر سکنه بود (همانجا)، اما جمعیت آن در ۱۳۵۵ش به ۳٬۷۳۱ نفر (۸۳۲ خانوار) افزایش یافت (*فرهنگ آبادیها*، همانجا) و در ۱۳۶۵ش به ۴٬۴۶۷ نفر (۱٬۰۵۷ خانوار) رسید (*سرشماری*...، ۱۵). نسبت جنسی در این شهر برابر ۱۰۳ است و ۴۱/۳٪ از جمعیت آن را افراد کمتر از ۱۴ سال تشکیل می‌داد (همان، ۱۸) که این خود نشانگر جوانی جمعیت و در نتیجه، بالا بودن بار تکفل در میان خانوارهای ساکن است. اسلامیه شهری مهاجرپذیر است، به این معنا که ۵۷/۴٪ جمعیت آن متولد سایر نقاط بوده‌اند (همانجا). علاوه بر این، ۶۲/۶٪ از جمعیت ۶ ساله به بالای این شهر باسواد هستند که این نسبت در میان مردان به ۷۳/۴٪ و در بین زنان به ۵۱/۶٪ می‌رسد. جمعیت فعال این شهر بیشتر در بخشهای کشاورزی (۳۰/۷٪)، صنعت (۲۴٪) و گروه عمدهٔ ساختمان (۱۲/۷٪) به فعالیت اشتغال داشتند (همانجا). شهر اسلامیه در ۱۳۶۵ش دارای ۹۷۰ واحد مسکونی بود (همان، ۱۹). جمعیت آن در ۱۳۷۰ش، ۴٬۹۹۶ نفر بوده است (*آمارنامه*...، ۱۶).

اسلامیه‌را هنوزمی‌توان‌شهری‌کشاورزی به‌شمارآورد. محصولات عمدهٔ تولیدی در این شهر، گذشته از غلات، شامل زعفران، پنبه، چغندرقند، انار و انگور است. بافت قالیچه در این شهر رواج دارد، تا جایی که از وجود هزار دار قالی فعال در این شهر خبر داده‌اند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

زبان مردم اسلامیه فارسی است و همگی شیعه هستند. ساکنان شهر را مردمی با ذوق معرفی کرده‌اند (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، همانجا).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان خراسان* (۱۳۷۱ش)، سازمان برنامه و بودجه استان خراسان، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان فردوس، مرکز آمار ایران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۵۵ش)، استان خراسان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۵ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (فردوس)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۵۳؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان نهم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۹ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش.
عباس سعیدی

اَسْلَمْ خانِ کَشْمیری، نک: سالم کشمیری.

اِسْلی، یا ایسلی، رودی در شرق مغرب (مراکش) که به علل تاریخی و سیاسی شهرت یافته است. این رود که از کوههای مغاز در نواحی مرزی میان مغرب و الجزایر سرچشمه می‌گیرد، مسافتی حدود ۱۰۰ کمـ را از جنوب غربی وجده در دشتهای آنجاد به سوی شمال شرقی طی می‌کند و پس از عبور از وادی مویله به رود تافنه می‌ریزد. آن بخش از این رود که به وادی مویله می‌ریزد، به نام ویدبونعیم معروف است (بستانی؛ EI^1؛ EI^2؛ EUE).

موقعیت سوق الجیشی اسلی در مسیر میان شرق مغرب و غرب الجزایر و به ویژه نبردهای بزرگی که به فاصلهٔ چند سده در کرانه‌های این رود کوچک درگرفته، به آن اهمیت تاریخی و سیاسی بخشیده است: در سدهٔ ۷ق دو جنگ از چندین جنگی که میان سپاهیان بنی‌مرین و بنی‌عبدالواد درگرفت، در کرانهٔ اسلی روی داد. نخستین این جنگها در ۶۴۷ق/۱۲۴۹م میان ابوبکر بن عبدالحق، امیر بنی مرین و یغمراسن بن زیان، امیر بنی عبدالواد به وقوع پیوست. یغمراسن که هم پیمان مرتضی، خلیفهٔ موحدون بود و به درخواست او به قلمرو بنی‌مرین لشکر کشیده بود، در نبردهایی سنگین در کرانهٔ اسلی به سختی از سپاهیان بنی مرین شکست خورد و با اندک نیرویی که از سپاهش باقی مانده بود،

به تلمسان گریخت (ابن ابی زرع، *الانیس...*، ۲۹۴ـ۲۹۵، *الذخیرة...*، ۷۵ـ۷۶؛ ابن خلدون، ۷(۱)/۱۷۱ـ۱۷۲، ۷(۲)/۳۵۸ـ۳۶۰). جنگ دیگر در ۶۷۰ق میان یعقوب بن عبدالحق و یغمراسن درگرفت که باز به ناکامی یغمراسن انجامید. در این جنگ نیرویی عظیم از جنگجویان بنی مرین و هم پیمانانشان در آن شرکت داشتند، سپاه یغمراسن بار دیگر در کرانهٔ اسلی به سختی شکست خورد و گروهی از سرداران آن از جمله فارس پسر یغمراسن کشته شدند و خود او که در گرماگرم نبرد زخمی شده بود، با عده‌ای از نزدیکانش به تلمسان گریخت. یعقوب نیز در تعقیب او نخست وجده را تصرف و ویران کرد و سپس تلمسان را چندی در محاصره گرفت (ابن ابی زرع، *الانیس*، ۳۰۹ـ۳۱۱، *الذخیرة*، ۱۲۹ـ۱۳۳؛ ابن خلدون، ۷(۱)/۱۷۷ـ۱۷۸، ۷(۲)/۳۷۸ـ۳۸۱).

اسلی شاهد نبرد بزرگ دیگری نیز بوده است که اهمیت آن در تاریخ سیاسی معاصر، رویدادهای پیشین را تحت الشعاع خود قرار داده، و آن نبرد میان نیروهای نظامی فرانسه و مغرب در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۹م است: پس از استیلای فرانسه بر الجزایر، ستونی از نیروهای نظامی آن کشور به رهبری ژنرال بوژو[1] در تعقیب امیر عبدالقادر، فرمانده الجزایری که به مغرب پناه برده، و از حمایت مولای عبدالرحمان، سلطان شرفای مغرب، برخوردار شده بود، وارد آن سرزمین شد و در کرانهٔ اسلی با سپاهی از جنگجویان مغرب‌به‌رهبری محمد، ولیعهد عبدالرحمان، روبه رو گردید.

در ۱۴ اوت ۱۸۴۴ نبردی سخت میان دو سپاه درگرفت که به پیروزی قاطع نیروهای فرانسه انجامید. در این جنگ، سپاهیان مغرب که از سازماندهی منظم بی‌بهره بودند، به رغم فزونی نفرات، به سرعت مغلوب سازمان و تجهیزات برتر نیروهای فرانسه شدند؛ به طوری که سپاه ایشان یکسره از هم فرو پاشید و در اندک زمانی همهٔ تجهیزات، تدارکات و مهمات و حتیٰ مقر فرماندهی آنان به دست نیروهای فرانسوی افتاد. این رویداد که در تاریخ معاصر به «نبرد اسلی» معروف شده است، ضعف سازماندهی نظامی مغرب و ناتوانی آن کشور را در مقابله با روشها و نظامهای نوین اروپایی آشکار می‌سازد. در پی این شکست، مولای عبدالرحمان برای صلح با حکومت فرانسه مجبور به پذیرش شروطی از جانب فرماندهی کل نیروهای آن کشور در الجزایر شد که از جملهٔ آنها اخراج امیر عبدالقادر از مغرب یا امتناع از کمک به وی بود. ژنرال بوژو نیز به پاداش این پیروزی به «دوک اسلی» ملقب گردید (سلاوی، ۹/۴۹ـ۵۴؛ جزائری، ۱/۴۴۷ـ۴۴۹؛ بن سعید، ۶۵ـ۶۶؛ لاروس بزرگ؛ ابوالنصر، 288 ,287 ,246؛ ریموند، 270؛ EI2 ; EUE).

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ همو، *الذخیرة السنیة*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ بستانی؛ بن سعید، سعید، «المثقف المخزنی و تحدیث الدولة»، *الانتلجانسیا فی المغرب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ جزائری، محمد، *تحفة الزائر*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصا*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضا، ۱۹۶۵م؛ نیز:
Abun-Nasr, J. M., *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971; EI[1];
EI[2]; EUE; *Grand Larousse*; Raymond, A., «North Africa in the Pre-Colonial Period», *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970, vol. II(A).

مهران ارزنده

اِسلیمی، یکی از ۷ طرح اصلی در نگارگری سنتی ایران (نک: نویدی، *روضة‌الصفات*، ۵۰). اسلیمی را نمودار تجریدی درخت، به‌ویژه تاک دانسته‌اند که با گردشها و پیچشهای پی در پی و هماهنگ شاخه‌های آراسته به برگها و نیم برگها و گرههای آن از پایه‌ای که بند اسلیمی خوانده می‌شود، می‌روید و با آهنگ منظم و ساختار چشم‌نوازی که میان اجزاء آن وجود دارد، طرحی مُسبک (استیلیزه[2]) از درخت را می‌نمایاند (وزیری، ۲/۲۰۶؛ اقدسیه، ۳۱). برخی از پژوهشگران، ریشهٔ این طرح را برگرفته از نقش «درخت زندگی» که پیشینه‌ای بسیار کهن در هنر ایران دارد، جست و جو می‌کنند (پوپ، ۸۲). اما در هر حال اسلیمی نامی است نو برای طرحی کهن که با شیوه‌های گوناگون و تنوع بسیار از روزگار باستان تاکنون کاربردی گسترده در هنر تزیینی ایران دارد (نک: پیشینهٔ اسلیمی در همین مقاله).

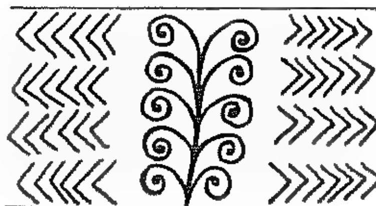
نام اسلیمی را نخستین بار در دست‌نوشته‌های فارسی آغاز دهۀ ۴ سدهٔ ۹ق/۱۵م می‌یابیم. در «عرضه داشت» جعفر تبریزی بایسنقری خوشنویس نامدار و رئیس کتابخانهٔ مشهور بایسنقر میرزای تیموری در هرات که گزارش کارهای در دست اجرای هنرمندان آن کتابخانه است، می‌خوانیم که: مولانا قوام‌الدین جلد ساز نامدار عصر «جلد شهنامه را حاشیهٔ اسلیمی مکمل کرده...» است (پارسای قدس، ۴۳، ۴۹؛ پورته، 123). با توجه به اینکه آن کتابخانه در ۸۲۳ق در هرات تشکیل شده، و بایسنقر میرزا در ۸۳۷ق درگذشته است، تاریخ کتابت گزارش باید میان سالهای یاد شده باشد. از این پس این اصطلاح هنری را در متون نظم و نثر فارسی بسیار می‌یابیم، از جمله در این بیتها از اشرف مراغی (هم) شاعر نیمهٔ نخست سدهٔ ۹ق (نک: *بها رعجم*، ذیل اسلیمی ـ خطایی):

طالع شهرت چنان دارم که دوران گر کشد
حلقه بر نام من، اسلیمی خطایی می‌شود
خط پیشانیم را داغ سودا بر بغل دارد
به این سرلوح، اسلیمی خطایی این چنین باید

اسلیمی ـ خطایی نام طرحی است ترکیبی از دو اصل از ۷ اصل هنرنگارگری ایران (نویدی، *دوحة الازهار*، ۱۰۸). بابر سر دودمان گورکانیان هند (حک‍ ۸۹۹ ـ۹۳۷ق) در خاطرات سال ۹۰۳ق خود به هنگام وصف بناهای سمرقند از مسجدی به نام «مقطع» یاد می‌کند که تمامی دیوارها و سقف آن را از قطعات چوبی ساخته بودند که بر آنها نقش اسلیمی کنده شده بود (ص ۳۱). خواندمیر در *خلاصة الاخبار* (تألیف: ۹۰۴ـ۹۰۵ق) دربارهٔ تعمیراتی که به دستور امیرعلیشیر نوایی در مسجد جامع هرات در ۹۰۵ق انجام گرفت، از کاربرد طرح اسلیمی در آرایش بنا یاد می‌کند (ص ۱۲ـ۱۳). همو می‌نویسد: شاه اسماعیل

1. Bugeaud 2. stylized

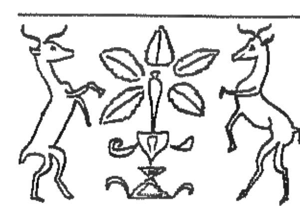
اول صفوی در سفر سال ۹۱۴ق به بغداد دستور داد تا «نجاران هنرمند و مهندسان خاتم بند» از سراسر ایران در بغداد گرد آیند و ۶ صندوق آراسته به طرحهای «اسلیمی و ختایی در غایت تکلف و زیبایی» ساخته، جایگزین صندوقهای قدیمی مرقد امامان معصوم در عتبات سازند (حبیب السیر، ۳(۴)/ ۳۵۰). از روزگار پادشاهی شاه طهماسب اول (۹۳۰-۹۸۴ق) در متنهای فارسی نام این طرح مشهور را گاهی اسلیمی، و زمانی اسلامی آورده‌اند. نویدی شیرازی شاعر همزمان او در آثار خود این اصطلاح را به هر دو صورت به کار برده است (همان، ۶۷، ۹۹، ۱۰۸).


طرح ۱: نقش سفال، سیلک کاشان، ۳۵۰۰ ق م

همو اختراع این طرح را به علی (ع) نسبت می‌دهد. او در کتاب *آیین اسکندری* خود که سرودن آن را در ۹۵۰ ق به پایان برده، می‌گوید: صورتگران خطای به خون جگر نقشی آراسته، و آن را «خطایی» خواندند؛ به روزگار پیامبر اسلام (ص) سوادی از آن را نزد پیامبر بردند و همانند آن را طلب کردند. علی (ع) چون آن نقش را دید، قلم از دست ایشان برگرفت و در برابر آن: «رقم کرد اسلامی دلربای/ که شد حیرت افزای اهل خطای» (ص ۱۰۶-۱۰۷). پیدایش این داستان و داستانهای همانند آن در نوشته‌های دیگر نویسندگان همزمان نویدی را می‌توان به دو گونه توجیه کرد: نخست آنکه به سبب شرایط مذهبی حاکم بر جامعهٔ ایران عصر شاه طهماسب نیازی به روا جلوه دادن نگارگری پدید آمده بوده است. دیگر آنکه به سبب شهرتی که نقاشی رومی و چینی از روزگار کهن (نک: مولوی، ۶۸/۱) و خطایی و فرنگی در دوران آنان داشته، گویندگان و نویسندگان کوشیده‌اند تا گونه‌ای نقاشی منسوب به اسلام در برابر آنها پدید آورند. حکایت نویدی و دیگران را نیز می‌توان کوششی از این دست شمرد.


طرح ۲: نقش سفال، حصار دامغان، ۲۵۰۰ ق م

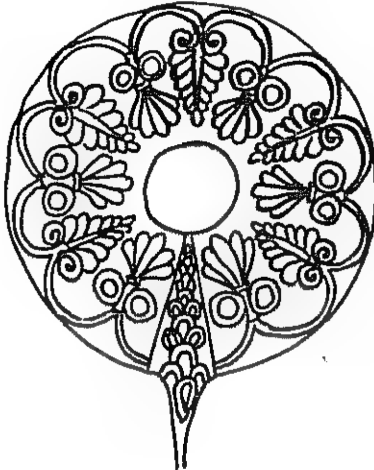

طرح ۳: نقش مهر، شوش، آغاز هزارهٔ اول ق م


طرح ۴: نقش مهر، شوش، سدهٔ ۱۳-۱۱ ق م

دوست محمد هروی کواشانی در مقدمهٔ مرقع بهرام میرزای صفوی که در ۹۵۱ق گرد آورده، می‌نویسد: در اخبار آمده است، اول کسی که به نقش و تذهیب قرآن کریم پرداخت، علی (ع) بود و آنچه در «عرف نقاشان به اسلامی معروف است، آن حضرت اختراع فرمودند» (ص ۱۰-۱۱). پس از او قطب‌الدین محمد قصه خوان که مرقعی در ۹۶۴ق ترتیب داده، آنچه را که نویدی دربارهٔ اختراع «اسلامی» سروده، در مقدمهٔ مرقع خود آورده است (ص ۶۷۱). این دو گانگی نام را در سرودهٔ صادقی بیک افشار (نک: دانش پژوه، «رنگ سازی ...»، ۲۰، «قانون‌الصور»، ۱۶) و نیز در نسخه‌های متعدد کتاب *قانون الصور* به شیوه‌ای آشفته می‌یابیم. در نسخهٔ مسکو و ترجمهٔ انگلیسی آن و نیز در دو نسخهٔ سالار جنگ با کمال شگفتی در ۷ اصل نگارگری، «اسلیمی» و «اسلامی» هر دو با هم آمده است (همو، «رنگ سازی...»، ۲۰-۲۱؛ قاضی احمد، 178). آنچه در خور توجه است، اینکه «اسلامی» را در آثار نویسندگان و شاعرانی می‌یابیم که به نحوی با دربار شاه طهماسب سر و کار داشته‌اند. آنانی که در شمار این گروه نیستند، همیشه این طرح را «اسلیمی» خوانده، و از کاربرد آن ایهامی را اراده کرده‌اند که با ساختار ظاهری این طرح یعنی پیچیدگی و بی آغاز و انجامی ظاهری آن هماهنگ است. از جمله در شعر اشرف مراغی که گذشت و نیز شعر امیدی تهرانی (مق‌۹۳۰ق) (سام میرزا، ۱۷۳) و حسن‌بیک قزوینی معروف به رفیع مشهدی (سدهٔ ۱۱ق) (نک: نصرآبادی، ۲۶۸؛ بختاورخان، ۵۸۳/۲؛ *لغت نامه*، ذیل اسلیمی - خطایی؛ ذکاء، ۳۹):

قضا در کارگاه کبریایی
کشیده طرح اسلیمی خطایی
در اسلیمی او گرههای کار
بود از طراوت دُر آبدار

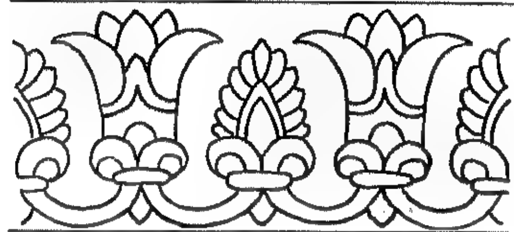
ظاهراً این دوگانگی نام، نشانهٔ کوشش برای موجه نشان دادن و روا بودن نگارگری بوده است.


طرح ۵: سنجاق زرین، لرستان، ۸۰۰ ق م


طرح ۶: پلاک نقره، زیویه، هزارهٔ اول ق م

پیشینهٔ اسلیمی: طرحی که امروز به نام اسلیمی در هنر ایران شناخته می‌شود، طرحی تجریدی و انتزاعی (دور از طبیعت) و تکامل یافته از نقش مایه‌هایی است که در چند هزار سال کاربرد، دگرگونیهای بسیار به خود دیده، تا به صورت کنونی درآمده است. شواهد در دست

نشان می‌دهد که مسبک کردن نقشهای گیاهی و جانوری دست کم از هزارهٔ ۴ق‌م، یعنی دورانهای بسیار پیش از کاربرد آن در میان هنرمندان دیگر سرزمینهای متمدن جهان کهن از جمله یونان، در آثار هنری ایران، به ویژه بر سفالینه‌های شوش، سیلک کاشان و حصار دامنان رواج داشته است (پوپ، I/175, 194؛ پرادا، 26؛ واندنبرگ، ۱۲، ۱۹۴؛ نک: طرحهای ۱ و ۲).



طرح ۷: تزیین گلوگاه ساغر، سدهٔ ۶-۵ ق‌م

از سویی اگر به پیروی از دیدگاه برخی از پژوهشگران این طرح را برگرفته از «درخت زندگی» بدانیم، نمونه‌های انتزاعی آن را از آغاز هزارهٔ ۳ق‌م بر مهرهای به دست آمده از شوش و پس از آن بر آثار دیگر بخشهای ایران چون لرستان می‌یابیم (پوپ، VI/2680؛ پرادا، 51, 76؛ نک: طرحهای ۳ و ۴).

در میان آثار به دست آمده از سرخ دم لرستان سنجاقی زرین و منقوش از سدهٔ ۸ ق‌م (نک: طرح ۵) دیده می‌شود که نقش مایه‌های آن برگ نخل و لوتوسهای نیمه بازی است که چرخش ساقه‌هایی آنها را به هم پیوند داده است. نه تنها گردش ساقه‌ها، که برگ نخلیهای به کار رفته در طرح این سنجاق به ویژه اگر به دو بخش تقسیم شود، به نیمه برگهای اسلیمی دورانهای بعد و حتیٰ امروز همانندی دارد (نک: پوپ، ۳۵). در میان اشیاء گنجینهٔ زیویه نیز پلاک نقره‌ای مدوری وجود دارد (نک: طرح ۶) که هم از نظر نزدیکی زمان ساخت و هم از دیدگاه ساختار نقش ساقه‌های خمیده و پیچانی که گلها و غنچه‌های لوتوس (نیلوفر آبی) را به هم پیوند داده، با سنجاق یاد شده قابل مقایسه است (نک: گدار، «هنر...[1]»، 93، شکل 130).



طرحهای ۸ و ۹: نقش کاسهٔ سیمین دورهٔ اشکانی، موزهٔ برلین

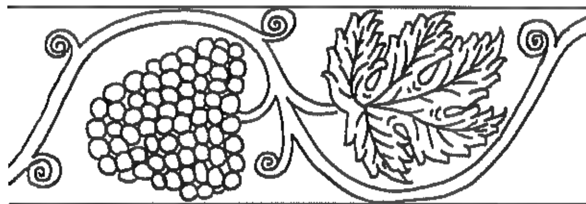
در هنر طبیعت گرای هخامنشی به تجسم انسان و حیوان گرایش بیشتری وجود دارد و به نقشهای گیاهی کمتر پرداخته شده است. با اینهمه، به هنگام نمایش گیاهان به ویژه در آراستن اشیاء گرایش به تجرید را آشکارا می‌توان دید. نقش مایه‌های گیاهی این دوره بیشتر از گل لوتوس (در حالتهای گوناگون) و برگ نخل شکل می‌گیرد که ساقهٔ پیچان آنها، تا جایی که فضای تزیین شده اجازه می‌داده، تکرار شده، و به هم پیوند خورده است. این طرحها را بر گلوگاه ساغرهایی که به شکل



طرح ۱۰: نقش کاسهٔ زرین دورهٔ اشکانی، موزهٔ ارمیتاژ

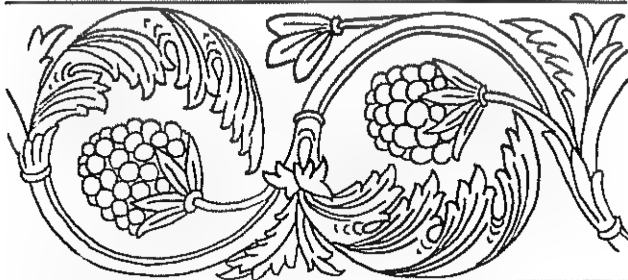
سر قوچ یا شیر ساخته شده، ظرفهای فلزی و سنگی و نیز برای آراستن حاشیهٔ دیوارهای پوشانده شده با کاشیهای مینایی (به ویژه در شوش) به کار برده‌اند (پوپ، I/375, VII/19, 114؛ «هفت هزار سال...[2]»، شکل 33؛ نک: طرح ۷).

آثار بر جای مانده از عصر اشکانی (۲۵۰ق‌م-۲۲۴م) جلوه‌گاه



طرح ۱۱: سنگ نگاره، پالمیر، اشکانی

روشنی از روند تکاملی طرح اسلیمی است که در خلال سده‌های بسیار به یکی از زیباترین نقشهای هنر تزیینی ایران تبدیل شد. بر دو ظرف سیمین و زرین ساخته شده در این عصر که یکی در موزهٔ دولتی برلین و دیگری در موزهٔ ارمیتاژ نگاهداری می‌شود، اوج توانایی هنرمندان دورهٔ اشکانی را در طراحی این نقش می‌یابیم. بر ظرف سیمین که به شیوهٔ



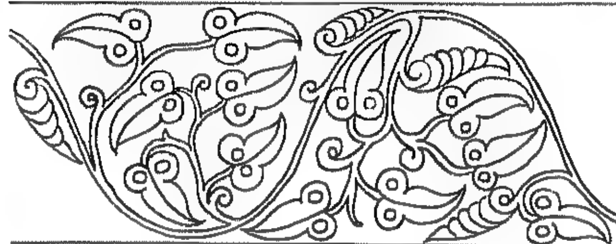
طرح ۱۲: سنگ نگاره، پالمیر، اشکانی

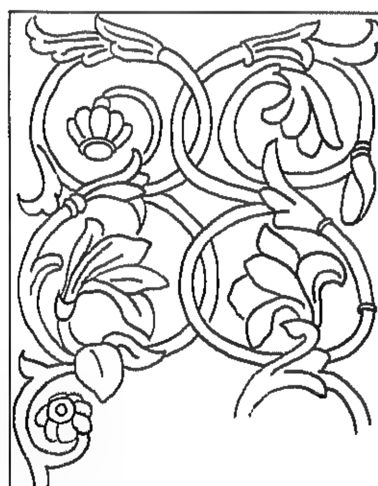
خیاره‌ای ساخته شده، در ترکهای بین خیاره‌ها، اسلیمیهایی با گردش کامل ترسیم شده است (نک: پوپ، VII/137، شکل A). نقش یک ترک

1. *L'Art...* 2. *Sept mille...*

شامل شاخهٔ تاکی است با نیم برگها و برگهای باز و بسته، و بر ترک دیگر شاخه‌ای عشقه با همان ویژگیهاست. در هر دو نقش گرایش به طبیعت در برگهای باز و تجرید در نیم برگها آشکار دیده می‌شود (نک: طرحهای ۸ و ۹).

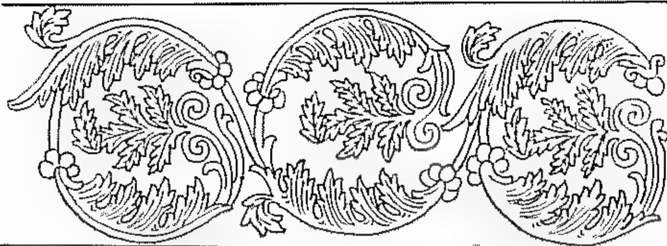
برگرد کاسهٔ زرین‌نگاره‌ای مرکب از گل‌وبرگ و پیچک و شاخه‌های به هم پیوسته با پیچ و خمهایی که استادانه طراحی شده، گسترده است (پوپ، همانجا، شکل B). این نقش را که می‌توان پیشینهٔ طرح اسلیمی- خطایی در هنر ایران از سدهٔ ۹ق‌م به بعد به شمار آورد، همانند اسلیمیهای دورهٔ تکامل یک سطح کروی شکل را پوشش داده است (نک: طرح ۱۰). یک سنگ نگارهٔ به دست آمده از پالمیر دو طرح استادانه یکی شاخهٔ تاکی را به شیوهٔ طبیعت گرایانه و دیگری بوتهٔ عشقه‌ای را با برگهایی به شیوهٔ انتزاعی نشان می‌دهد. هر دو طرح از نظر ساختار، ویژگیهای یک اسلیمی کامل را دارند («سنگ‌نگاره ها...»[1]، I/110، شکل 70؛ نک: طرحهای ۱۱، ۱۲). روکش بالشی که در یک نقش برجستهٔ دیگر پالمیری دیده می‌شود (نک: «سنگ‌نگاره‌ها»، I/421، شکل 390)، نمونهٔ چیره دستانه‌ای از اسلیمی تکامل یافته است که نقش مایه‌های آن برگها و نیم برگهایی برگشته دارد و تأثیر آن را در طرحهای اسلیمی عصر ساسانی و دورهٔ اسلامی می‌توان مشاهده کرد (نک: طرح ۱۳).


طرح ۱۳: سنگ نگاره، پالمیر، اشکانی


طرح ۱۴: سنگ نگاره، پالمیر، اشکانی

بر سنگ‌نگاره‌های همین شهر اشکانی نقشی ترکیب شده از دو اسلیمی دیده می‌شود که گردشهای دایره مانند و در هم پیچیدهٔ آن («سنگ نگاره‌ها»، I/56؛ شکل 5) به روشنی پیشینهٔ اسلیمیهای مرکب دورهٔ ساسانی و اسلامی ایران را نشان می‌دهد (نک: طرح ۱۴).

در طرحهای دورهٔ اشکانی، گرایش به طبیعت مورد توجه هنرمندان این عصر بود و در بیشتر نقش مایه‌هایی که طرحها را شکل می‌دهد، این ویژگی دیده می‌شود. در هنر ساسانی که به ویژه در نگارگری پیرو هنر اشکانی است، به نمونه‌های بسیار استادانه از طرحهای اسلیمی بر

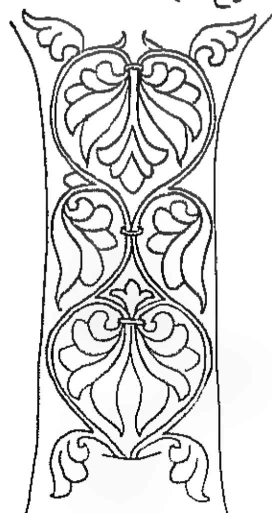

طرح ۱۵: گچبری و دیوارنگاره، بیشاپور، سدهٔ ۳ م

سنگ‌نگاره‌ها، گچبریها و اشیاء فلزی بر می‌خوریم. همانندی نقش گچبری طاقهای تالار بزرگ و پیشانی طاقچه‌های کاخ بیشاپور که در سدهٔ ۳م ساخته شده، پیوستگی روند هنر این دو دوره را نمایان می‌سازد (گیرشمن، ۱۴۰؛ نیز نک: طرح ۱۵؛ قس: طرح ۱۲).

در آثار این دوره همچون گذشته اسلیمی گاه به صورت نقش اصلی و گاهی به جای حاشیهٔ تزیینی به‌کار رفته است. بر شماری از بشقابهای نقرهٔ ساسانی که از برجسته‌ترین آثار فلزکاری این عصر به شمار می‌آیند، طرحهای اسلیمی به صورت حلقه‌های درهم پیچیده و مدور دیده می‌شود (پوپ، VII/215، شکل B؛ نک: طرح ۱۶).

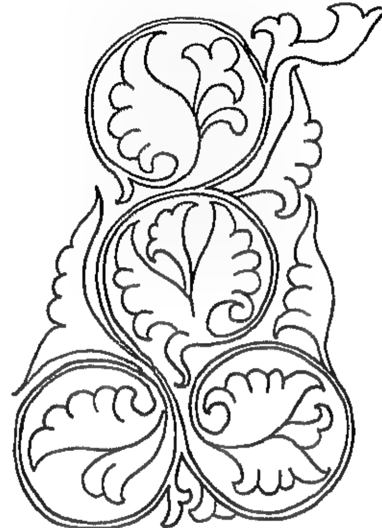

طرح ۱۶: نقش بشقاب سیمین، موزهٔ ارمیتاژ

بر بدنهٔ دو ابریق نقرهٔ قلمزده یکی در موزهٔ ارمیتاژ (پوپ، VII/223، شکلهای A, B) و دیگری در یک مجموعهٔ خصوصی در نیویورک («هفت هزار سال...»، شکل 83) در طرح اسلیمی نقش شده که نقش مایه‌های تشکیل دهندهٔ آنها به ویژه در طرح دوم نیم برگهایی است که در دورهٔ اسلامی به‌صورت‌بسیار گسترده‌در اسلیمیها به‌کار گرفته می‌شود (نک: طرحهای ۱۷ و ۱۸). شماری از طرحهای بازمانده از این دوره، چون نقش یک قطعهٔ گچبری شده از تیسفون


طرح ۱۷: نقش ابریق نقره، موزهٔ ارمیتاژ

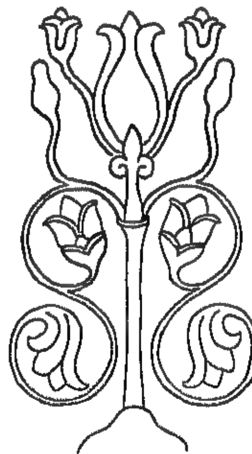
1. *Sculptures...*

که هم اکنون در موزهٔ متروپولیتن نگاهداری می‌شود و نیز طرحی که بر یک تنگ نقرهٔ کنده کاری شدهٔ موزهٔبرلین موجوداست، یادآور باور آن دسته‌از پژوهشگرانی است که طرح اسلیمی را بر گرفته از درخت زندگی می‌دانند (پوپ، VII/172، شکل D، نیز 216، شکل C؛ نک‍: طرح ۱۹).



طرح ۱۸: نقش ابریق نقره، مجموعهٔ خصوصی، نیویورک

هنرایران‌عصرساسانی که تأثیر خود را در دیگر سرزمینهای دور و نزدیک از جمله در بیزانس بر جا نهاده بود، در دورهٔ اسلامی برای مدت چند سده تقریباً به همان شیوهٔ کهن در بسیاری از شاخه‌های هنر از جمله در هنرهای تزیینی ادامه یافت. ادامهٔ سنتهای هنری در این دوره تا آنجاست‌که هنرشناسان‌را در تاریخ‌گذاری اشیاء و آثار دچار دودلی و گاهی لغزش کرده، تا جایی که آثار دورهٔ ساسانی و اسلامی را با هم در آمیخته‌اند (گدار، «هنر ایران»، 252؛ گیرشمن، ۳۳۸-۳۳۹؛ ویلسن، ۱۲۶-۱۲۷؛ پوپ، ۷؛ نیز نک‍: زمانی، ۱۷-۳۴). سینی برنزی موزهٔ برلین را که پوپ آن را ساسانی (VII/237)، و گرابار آن را ساختهٔ سده‌های ۷ تا ۹م می‌داند (ص 206)، می‌توان اوج چیره‌دستی هنرمندان ایرانی در طراحی اسلیمی بر آثار این دوره بر شمرد. بر دایرهٔ میان سینی، تصویر بنای گنبد داری دیده می‌شود و بر گردِ آن ۲۲ طاق‌نما با رأس نعل اسبی که درون آنها را با طرحهای اسلیمی گوناگون تزیین کرده‌اند (نک‍: طرح ۲۰).



طرح ۱۹: درخت زندگی بر یک تنگ ساسانی، موزهٔ برلین

باستان شناسان و پژوهشگران تاریخ هنر به هنگام بررسی هنر اسلامی، چون با نقش اسلیمی نخستین بار در سرزمینهای غربی اسلامی چون فلسطین روبه‌رو شدند، این نقوش را عربی پنداشته، آن را «اربسک = عربانه» خواندند. در حالی که پس از مدتی دریافتند که این طرحها هیچ گونه ارتباطی با عرب نداشته، و سرچشمه گرفته از هنر دیگر ملل و از همه بیشتر متأثر از هنر ساسانی، هلنی و بیزانس است. بناهای ساخته شده در سرزمینهای فلسطین، شام، مصر و عراق در نخستین سده‌های هجری همچون قبة‌الصخره، قصرالمشتیٰ، قصر عمره، جامع دمشق و بناهای بسیار دیگری که پس از آنها ساخته شد، متأثر از هنرهای یاد شده‌اند (مارسه، ۴۵، ۴۸، ۱۲۶؛ دیماند، ۲۷-۲۸؛



طرح ۲۰: سینی برنزی، موزهٔ برلین

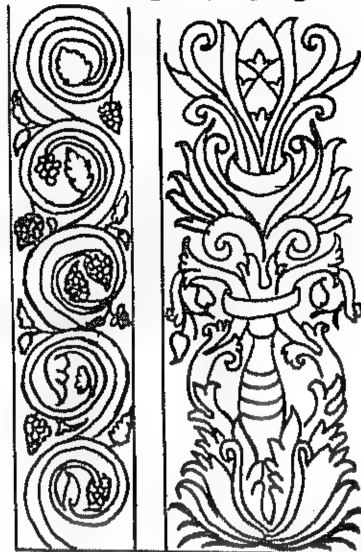
کونل، ۲۳). تأثیر شدید هنر ایران ساسانی و حتیٰ اشکانی را در نخستین بنای مشهور اسلامی یعنی قبة الصخره (نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ق) می‌توان به روشنی دید. مقایسهٔ نقش موزائیکهای گریو درونی گنبد این بنا (کرسول، ج (I)1، شکل 37؛ نیز نک‍: طرح ۲۱) با سنگ نگاره‌های اشکانی پالمیر («سنگ نگاره»، I/110، شکل 70؛ طرحهای ۱۱ و ۱۲) و گچ‌بریهای کاخ بیشاپور (گیرشمن، ۱۴۰؛ نک‍: طرح ۱۵) و نیز همانندی تزیینات بدنه و پشت بغلها و زیر قوسهای بنای یاد شده (آلن، شکلهای 3 و 4؛ نک‍: طرحهای ۲۲ و ۲۳)، با نقش سنگ نگاره‌های طاق بستان (آلن، شکل 25؛ نک‍: طرح ۲۴؛ پوپ، VII/168، شکل C؛ نک‍: طرح، ۲۵) گوشه‌هایی از تأثیر گستردهٔ هنر ایران باستان را بر هنری که بعدها به «هنر اسلامی» مشهور شد، نشان می‌دهد.



طرح ۲۱: نقش گریو گنبد قبة‌الصخره، سدهٔ ۱ ق

شناخت روند تکاملی و ادامهٔ کاربرد نقش اسلیمی بر دست ساخته‌های هنرمندان ایرانی سده‌های نخستین اسلامی چشمگیر است. در برخی از آثار پدید آمده در سده‌های ۲ و ۳ق به ویژه بر آثار فلزی که شمار آنها در موزه‌های بزرگ جهان کم نیست، همانندی روش ساخت و نگاره‌های تزیینی گاهی آشکار و زمانی چنان نزدیک است که در گذشته آنها را ساسانی و گاهی پس از ساسانی دانسته‌اند (نک‍: پیندر ویلسن، 92-89). امروزه که

برای تشخیص زمان ساخت آثار، افزون بر توجه به سبک‌شناسی هنری از روشهای دقیق آزمایشگاهی بهره گرفته می‌شود، در اینکه آنها را ساختهٔ قرنهای نخستین اسلامی بدانیم، هیچ تردیدی بر جا نمانده است. از بهترین نمونه‌های اینگونه آثار یک ابریق دسته‌دار برنجی است که در موزهٔ بریتانیا نگاهداری می‌شود. طرح اصلی دو طرف بدنهٔ گلابی شکل ابریق، دو اژدها یا سیمرغ به شیوهٔ متداول عصر ساسانی است و بر سینهٔ آن نقش اسلیمی کنده شده است (همو، شکلهای 32 و 33؛ نک: طرح ۲۶). مقایسهٔ این طرح با نقش ابریق ساسانی موزهٔ ارمیتاژ (نک: طرح ۱۷)، تداوم نقش اسلیمی را در این دو دوره آشکار می‌سازد؛ به ویژه هنگامی که بدانیم آزمایشهای میکروسکوپی بر روی فلز این اثر و نیز آزمایش رادیو کربن برای شناخت قدمت آن، تاریخ ساخت ابریق را سدهٔ ۲ و آغاز سدهٔ ۳ق تعیین کرده است (ورنر، 94-82).



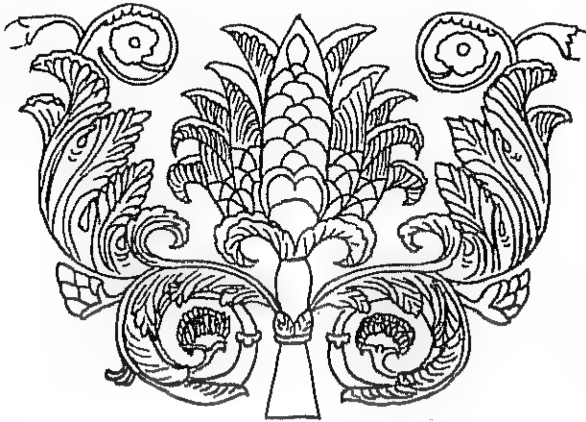
طرح ۲۲: موزائیکهای زیر قوسهای گنبد قبة‌الصخره، سدهٔ ۱ ق

هنرمندان سنت گرای ایران در دورهٔ اسلامی نه تنها چون گذشته اسلیمی را زینت‌بخش دست آفریده‌های هنری خود ساختند، بلکه به نوآوریهایی نیز پرداخته‌اند. رونق و گسترش سفالگری و کاربرد روز افزون سفالینه، اسلیمی را از نخستین سده‌های هجری به نگارهٔ سفالینه تبدیل کرد. نقش اسلیمی یک فنجان و نعلبکی سفالینهٔ بی لعاب از خاک سفید ساخته شده در سدهٔ ۲ق، با نقش درخت انار و انگور به دست آمده از شوش، نمونه‌ای زیبا از طرح اسلیمی در این دوره است (دوری، 33؛ نک: طرحهای ۲۷ و ۲۸). این طرحها از دیدگاه گرایش به طبیعت با نمونه‌های اشکانی قابل مقایسه‌اند.



طرح ۲۳: موزائیکهای جرزهای زیر گنبد قبة‌الصخره، سدهٔ ۱ ق

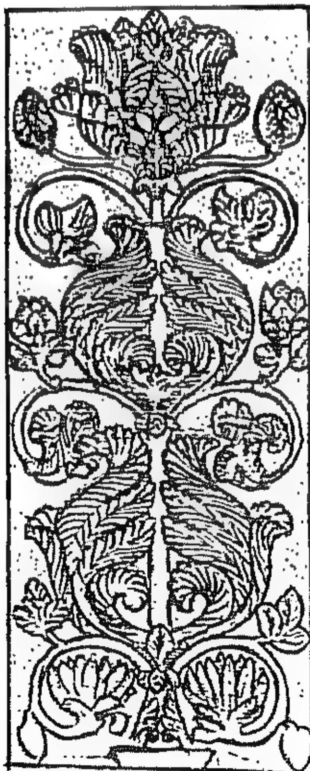
اسلیمی گاهی به صورت نقش اصلی و زمانی همراه با دیگر طرحها، سفالینه‌های نقش دار دورهٔ اسلامی ایران را آراسته است. از گروه نخست می‌توان از یک بشقاب سفالین با نقش برگهای باز و بسته و نیم برگهای تجریدی و ساقه‌های گردان و درهم پیچیده از مکتب سمرقند و



طرح ۲۴: سنگ نگاره، سرستون، طاق بستان، دورهٔ ساسانی

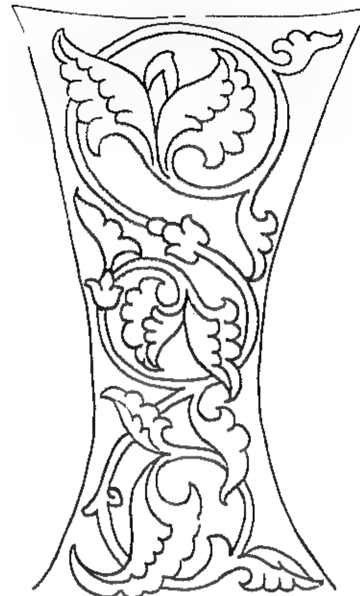
ساختهٔ نیشابور در سدهٔ ۳ق یاد کرد. این اثر پیش‌تر در یک مجموعهٔ خصوصی نگاهداری می‌شد («هفت هزار سال»، شکل 101؛ نک: طرح ۲۹).

در گسترهٔ هنرهای تزیینی ایران، هنر ظریف گچ بری پهنه‌ای فراخ برای هنرنمایی گچ بران ایرانی بوده، تا اسلیمی را به شیوه‌های گوناگون نقشبندی کنند و یادگارهای ماندنی برجا گذارند. بخش کوچک، اما کم مانند از گچ بریهای مسجد جامع عتیق شیراز ساخته شده در ۲۶۲ق و برجای مانده در زیر قوس یکی از طاقهای مسجد، نشان دهندهٔ تداوم کاربرد اسلیمی متأثر از هنر ساسانی است (پوپ، VIII/259، شکل A؛ نک: طرح ۳۰). این تأثیر در گچ‌بری را در شاخه‌های اسلیمی مرکب از برگها و نیم برگهای بالا رونده بر بدنهٔ یکی از ستونهای بنای نخستین مسجد جامع اردستان که در میان سده‌های ۲ تا ۴ ق ساخته شده، و به‌هنگام کاوش و مرمت مسجد از زیر گچ بیرون آمده‌است، می‌توان دید (گدار، «اردستان...»، I(2)/287؛ نک: طرح ۳۱). گفتنی است که گاهی پیشینهٔ نقش مایه‌های به کار گرفته شده در اسلیمیهای این دوره با نمونه‌های بسیار کهن قابل مقایسه است. ظرف نقرهٔ دسته‌دارِ

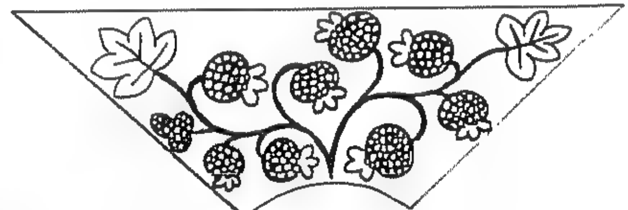


طرح ۲۵: سنگ نگاره بر ایوان طاق بستان، ساسانی

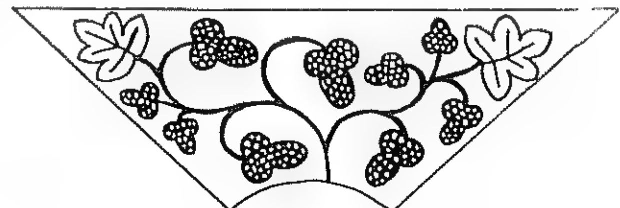
گلدان مانندی در موزهٔ ارمیتاژ نگاهداری می‌شود که دو سوی بدنهٔ آن را با دو شاخهٔ درهم پیچیدهٔ اسلیمی از جمله برگها و نیم برگهایی آراسته‌اند که قابل مقایسه با برگهای طرح شمارهٔ ۱۳ دورهٔ اشکانی از پالمیر و طرح شمارهٔ ۵ از لرستان (سدهٔ ۸ق‌م) است و تداوم نقش مایه‌های اسلیمی را در سده‌های پی در پی نشان می‌دهد (نک: اتینگهاوزن و گرابار، شکل 255؛ نک: طرح ۳۲).


طرح ۲۶: نقش ابریق برنجی موزهٔ بریتانیا، سدهٔ ۲ـ۳ق

در بناهای سدهٔ ۴ تا ۶ق که از دوره‌های پر بار و درخشان تاریخ هنر ایران به‌شمار می‌آید، گوناگونی و نوآوری در طرحهای اسلیمی چشمگیر است. در مسجد جامع نیریز، مسجد شاه ابوالقاسم و دوازده امام یزد، در محرابهای مسجد جامع اردستان، امام زاده کرار بوزان، گنبد علویان و شمار بسیاری دیگر از بناهای این دو سده، اسلیمیهای گچ بری شدهٔ زیبا، استادانه، پر نقش و نگار پیچیده و بیشتر برجسته برجاست. جز اینها باید از تزیینات گچ‌بری زیر یکی از


طرح ۲۷: نقش فنجان سفالی شوش، سدهٔ ۲ق

طاقهای برجا ماندهٔ حیاط دوم رباط شرف نام برد که از دیدگاه زیبایی طرح و پرکاری و نقش‌مایه‌های ظریف تشکیل دهندهٔ اسلیمی در نوع خود کم مانند است (نک: هیل، شکل 548 ؛ طرحهای ۳۳ الف و ب). بر


طرح ۲۸: نقش نعلبکی سفالی شوش، سدهٔ ۲ق

نیم گنبد بالای محراب مسجد جامع نایین ساخته شده در ۳۵۰ق و دیوارهای دو سوی آن، اسلیمی ظریفی به صورت شاخه‌های تاک درهم پیچیده گچ بری شده که می‌تواند با همهٔ سادگی، اسلیمی کاملی به شمار آید (پوپ، VIII/269، شکل D؛ نک: طرح ۳۴).

از میان آثار زیبای سدهٔ ۶ق که اسلیمی در آن با ظرافت بسیار نقشبندی شده، باید از محراب جنوب شرقی شبستان مسجد جامع اردستان یاد کرد. بر پیشانی محراب، اسلیمی متقارنی گچ بری شده که زمینه و درون نقش‌مایه‌های آن با ظرافتی کم مانند تزیین شده است (پوپ، VIII/324، شکل B؛ نک: طرح ۳۵).

از سدهٔ ۵ق کاربرد اسلیمی در هنر کتاب آرایی نیز جایگاهی ویژه یافت. نقش داخل شمسه‌ها و ترنجهای برخی از صفحات یک جلد *قرآن* کریم کتابت و تذهیب شده در ۴۲۷ق، موجود در موزهٔ بریتانیا را اسلیمیهای بسیار ظریفی تشکیل می‌دهد که همانند آن را در قرآنهای پیش از آن نمی‌یابیم (پوپ، IX/926, 928؛ نک: طرح ۳۶).


طرح ۲۹: بشقاب سفالی لعاب‌دار، نیشابور، سدهٔ ۳ق

جزوه‌های دیگری از یک *قرآن* کتابت و تذهیب شده در ۴۸۵ق در دست است که حاشیهٔ برخی از صفحه‌های آن را با شمسه‌های مذهب و فاصلهٔ آنها را با اسلیمیهایی که با دقت طراحی شده، آراسته‌اند (ولش، 63؛ لینگز، شکل 16؛ نک: طرح ۳۷).

در سده‌های ۶ و ۷ق ساخت خشتهای کاشی مینایی و زرین فام میدان تازه‌ای پیش پای هنرمندان ایرانی برای پدید آوردن طرحهای تازه و زیبای اسلیمی گشود. زیباترین آنها را هنرمندان ناموری چون ابوزید و ابوطاهر کاشانی و خاندان او (نک: هـ د، ابوطاهر، خاندان) ساخته، و با درکنار هم نهادن آنها آثاری جاودانه چون محرابهای آستان قدس


طرح ۳۰: گچ‌بری زیر قوس طاق، مسجد جامع شیراز، ۲۶۲ق

رضوی را برپا داشته‌اند (اتینگهاوزن، 424، شکل 25؛ نک: طرح ۳۸).

اسلیمی که در هنر تزیینی گچ‌بری تا سدهٔ ۸ق جایگاهی ویژه داشت، واپسین جلوه‌های شکوهمند خود را در بناهای تاریخی از جمله در محراب گچ‌بری شدهٔ مسجد جامع اصفهان با تاریخ ۷۱۰ق و نیز محراب ربیعه‌خاتون اشترجان (اکنون در موزهٔ ملی ایران) با تاریخ ۷۰۸ق برجا گذاشت (پوپ، VIII/390؛ هیل، شکل 308؛ نک: طرحهای ۳۹ و ۴۰).

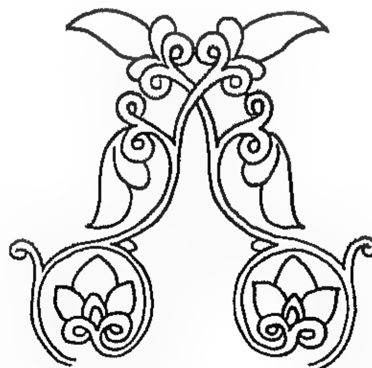
هنر گچ بری به عنوان آرایه و آمود بنا از سدهٔ ۸ق جای خود را کم و

بیش به کاشی‌کاری داد. کاربرد فراگیر و گستردهٔ کاشی معرق و خشتی در معماری ایران به ویژه در بناهای مذهبی از این سده رو به فزونی نهاد. این گستره، بستر تازه‌ای برای هنرمندان طراح اسلیمی فراهم آورد. اگر پیش از این اسلیمیهای گچبری شده را تنها در درون بنا می‌دیدیم، از این هنگام هم درون و هم بیرون بنا را آراسته به کاشی با طرحهای گوناگون از جمله اسلیمی می‌یابیم. برای نمونه می‌توان از طرح لچکیهای بالای محراب مسجد جامع ابرقو ساختهٔ حدود سال ۷۵۵ق یاد کرد. از آن بنا اکنون تنها بخش میانی محراب آن برجا مانده که در موزهٔ ملی ایران نگاهداری می‌شود (پوپ، VIII/403؛ گدار، «ابرقو»، I(1)/56, 59؛ مصطفوی، ۱۵۳).

دو اثر در خور توجه دیگر از سدهٔ ۸ق اسلیمیهای طراحی شده در قابهای مستطیل در سوی قوس نیم گنبدِ ایوان ورودی مسجد پامنار کرمان ساختهٔ ۷۹۴ق (پوپ، VIII/451، شکل B) و اسلیمیهای نقش شده بر دهانهٔ قوس ایوان صفهٔ عمر در مسجد جامع اصفهان ساختهٔ ۷۶۸ق است (گدار، «تاریخچه ...»[1]، I(2)/240، شکل 157؛ هنرفر، ۱۳۶ـ۱۳۸؛ نک: طرح ۴۱).

طرح ۳۱: گچ‌بری بر ستون، مسجد جامع اردستان، سدهٔ ۴ـ۲ق

در سدهٔ ۹ق که این طرح کهن تکامل یافته نام اسلیمی به خود گرفت، با اوجی از کاربرد آن در تمام شاخه‌های هنرهای تزیینی ایران از کتاب آرایی گرفته تا کنده‌کاری بر چوب و سنگ رو به رو هستیم (نک: لنتز، 209 ,198 ,146-147). در این سده اسلیمی یکی از رایج‌ترین نقشها در کاشی‌کاری است. در مسجدهای گوهرشاد مشهد، میر چخماق یزد، کبود تبریز و درب امام اصفهان و نیز در شمار بسیاری بنای مذهبی و آرامگاههای برپا شده در خراسان بزرگ، به‌ویژه در شهرهای هرات و سمرقند، اسلیمی طرح رایج در کاشی‌کاری شمرده می‌شود (پوپ، VIII/431, 449؛ ترابی، ۹۱؛ گلمبک، ج II، شکل 14؛ نک: طرح ۴۲).

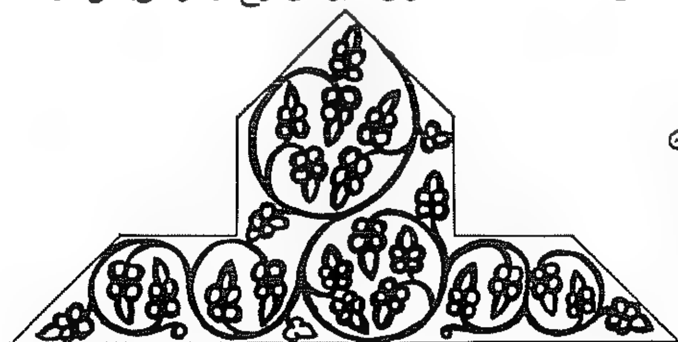


طرح ۳۲: نقش گلدان نقره، موزهٔ ارمیتاژ، سدهٔ ۴ق

در بناهای سدهٔ ۱۰ق همانند سدهٔ پیش‌تر نقش اسلیمی بر کاشی رواج خود را حفظ کرد. کاشی‌کاری سردر شمالی بین بنای هارون ولایت و مدرسهٔ مجاور آن که در ۹۱۸ق ساخته شده، و با طرحهای اسلیمی زیبایی آراسته است، در شمار نمونه‌های خوب این دوره به شمار می‌آید (پوپ، VIII/458-459؛ هنرفر، ۳۶۰ـ۳۶۱؛ نک: طرح ۴۳). افزون بر آن، در این دوره بار دیگر شاهد رونق گچ‌بری ساده و رنگین در تزیین بناهای مذهبی و غیر مذهبی هستیم. بر پیشانی محراب مسجدجامع ساوه (ساختهٔ ۹۱۸ق) یکی از زیباترین نمونه‌های گچ بری رنگی با طرح اسلیمی نقش بسته است (پوپ، VIII/460؛ مشکوتی، ۲۱۹). سروده های نویدی شیرازی نیز از کاربرد گستردهٔ طرح اسلیمی در گچ‌بریها و دیوار نگاره‌های کاخهای تازه‌ای که شاه طهماسب صفوی در قزوین پایتخت تازهٔ خود برپا داشت، حکایت دارد (*دوحة الازهار*، ۹۹). قالیها و قالیچه‌های باز مانده از این سده با طرحهای اسلیمی بر متن و حاشیه، نشان از گسترش کاربرد این‌طرح در هنر قالی‌بافی دارد

طرح ۳۳ الف: اسلیمی ساده شده با خطوط اصلی، رباط شرف ←

طرح ۳۳ ب: جزئیات بخشی از طرح کلی، رباط شرف ↓

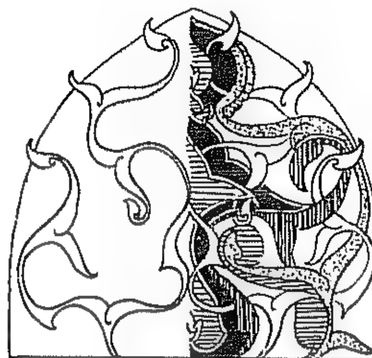


طرح ۳۴: گچ بری محراب مسجد جامع نایین، ۳۵۰ق

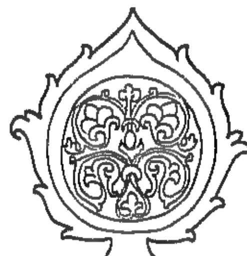
1. «Historique...»

(اردمان، شکل 105؛ پوپ، II/1146).

در مکتب هنری اصفهان این طرح دیر پا به اوجی تازه رسید. در دست ساخته‌های هنرمندان سده‌های ۱۱ و ۱۲ق اسلیمی با گوناگونی و ظرافت بسیار در تمامی زمینه‌های هنری به ویژه در کاشی کاری و قالی بافی به کار برده شده است. شاهکارهایی از طراحی اسلیمی از این دو سده بر جای مانده که نقشهای بدنهٔ گنبدخانهٔ مسجد شیخ لطف‌الله و گنبد مدرسهٔ چهارباغ اصفهان (تصویر های ۱ و ۲) در شمار جلوه های شکوهمند آن است. این شکوفایی پس از بر افتادن صفویان هرگز به پایهٔ نخستین بازنگشت. هر چند تأسیس «مدرسهٔ قالی» و کوششهایی چون برگذاری مسابقهٔ طراحی در ۱۳۰۸ش که به برپایی هنرستان هنرهای زیبای اصفهان انجامید و در آن به آموزش طرحهای سنتی ایرانی از جمله اسلیمی پرداخته شد، تا حدی از به فراموشی سپرده شدن طرحهای کهن جلوگیری کرد (نک: *دایرةالمعارف فارسی*، ذیل استیل ایرانی).



طرح ۳۵: گچ بری محراب مسجد جامع اردستان، سدهٔ ۶ق

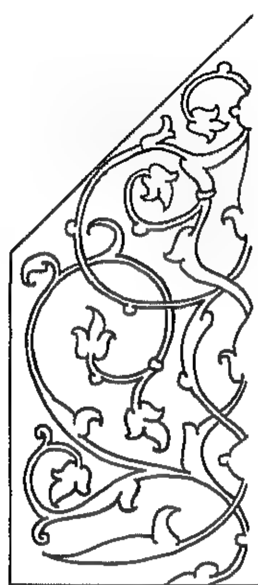


طرح ۳۶: ترنج حاشیهٔ صفحه‌های *قرآن*، ۴۲۷ق

انواع اسلیمی: در دورهٔ معاصر، همانندی ظاهری برخی از گونه‌های اسلیمی با شکلهای جانوری، سبب نام‌گذاریهایی چون «دهن اژدری»، «خرطوم فیلی» و «ماری» بر طرحهای اسلیمی شده است (وزیری، ۲/۲۰۵؛ اقدسیه، ۳۴)؛ در حالی که نمونهٔ برخی از این طرحها به صورت ساده و کم تزیین در آثار سده‌های پیشین مشاهده می‌شود، در متنهای هنری گذشته نشانی از این نام گذاریها دیده نمی‌شود. برخی از این نام گذاریها نیز قابل توجیه نیست. مثلاً اسلیمی ماری را که برگرفته از حرکت پر پیچ و خم مار است و برآنند که به تدریج از شکل طبیعی دور شده، و صورت تجریدی به خود گرفته است (همو، ۳۱)، نمی‌توان از نظر ساختاری و تعریف کلی در ردهٔ اسلیمی به شمار آورد، بلکه باید آن را نقش تجریدی ابر دانست که بر آثار ایرانی به ویژه در نگارگری از سدهٔ ۹ق به بعد به فراوانی دیده می‌شود. پژوهشگرانی چون پوپ آن را تأثیر ابر چینی در هنر ایرانی عصر تیموری می‌دانند (VI/2421، شکل 786). این نقش مایه را به ویژه در تصویرهای *زیج اسکندر سلطان* که در ۸۱۳ق در شیراز نوشته، و مصور شده است، به هنگام نشان دادن صورتهای فلکی می‌توان دید (لنتز، 145-146؛ نک: طرح ۴۴).



طرح ۳۷: تزیینات حاشیهٔ صفحه‌های *قرآن*، ۴۸۵ق



طرح ۳۸: نقش محراب کاشی، کار محمدبن ابی طاهر، سدهٔ ۷ق

ریشهٔ اسلیمی: اصطلاح اسلیمی هر چند صورت عربی دارد، اما در هیچ یک از فرهنگهای نو و کهن عربی ثبت نشده، و هرگز در متون عربی به معنی یک اصطلاح هنری در نگارگری به کار نرفته است. برخی آن را ممال «اسلامی» دانسته‌اند که پذیرفتنی نیست، زیرا نام این طرح نخست به صورت «اسلیمی» متداول شده و بعد در برخی متون به «اسلامی» تبدیل شده است. از سویی نباید این نکتهٔ جالب را نادیده گرفت که بجز در *حبیب السیر* در هیچ متن نثر یا نظم فارسی ترکیب «اسلامی ـ خطایی» به کار نرفته، بلکه همه جا حتیٰ در شعر نویدی شیرازی که خود از رواج دهندگان اصطلاح «اسلامی» همراه با «اسلیمی» بوده، ترکیب اسلیمی ـ خطایی برای طرح مشهور نگارگری به کار رفته است (*دوحة الازهار*، ۱۰۸):



طرح ۳۹: نقش لچکی گوشهٔ بالای محراب مسجد جامع اصفهان، ۷۱۰ق

قرنفل را به ریحان آشنایی به هم پیوسته اسلیمی خطایی

پژوهشگرانی نیز اسلیمی را دارای ریشهٔ ترکی دانسته‌اند (ذکاء،

۳۷-۴۰)، در حالی که نام طرح اسلیمی به عنوان یک طرح رایج نگارگری، در قاموسهای ترکی دیده نمی‌شود. بنابراین ریشهٔ این نام و سبب نام گذاری آن روشن نیست.

کاربرد اسلیمی: طرح اسلیمی در بیشتر شاخه‌های هنر تزیینی چون نگارگری، فلزکاری، قالی‌بافی، بافندگی، تذهیب، کاشی‌کاری و جز آن در ایران و برخی دیگر از کشورهای مسلمان رواج داشته است. هنرمندان ایرانی در طرحهای خود کمتر به بازسازی طرحهای قبلی پرداخته، بلکه تقریباً همیشه در طرح اسلیمی نوآوری و ابتکار از خود نشان داده، و دگرگونیهایی حتیٰ در طرحهای خود به عمل می‌آورده‌اند. اسلیمی بیشتر به عنوان طرح اصلی اشیاء و آثار، و گاهی به صورت فرعی و حاشیه‌ای و یا متن نقش مایه‌های دیگر در هنر ایران به کار گرفته شده است.

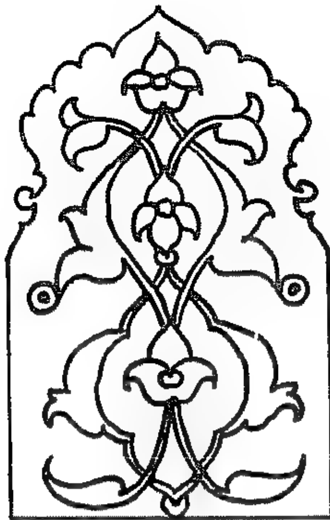
طرح ۴۰: نقش محراب ربیعه خاتون، ۷۰۸ق

اسلیمی و آرابسک: در گذشته و گاهی هم امروز، برخی اصطلاح آرابسک را مجموعه‌ای وسیع از نقش‌مایه‌های تزیینی در هنر سرزمینهای شرقی اسلامی معنی می‌کنند که شامل طرحهای هندسی، فرمهای گیاهی، کتیبه‌های تزیینی و حتیٰ نقش مایه‌های تصویری نیز می‌شود. ریگل که پس از پژوهش در این طرحها نیاز به تعریفی روشن و دقیق‌تر را برای این اصطلاح دریافته بود، در کتاب

طرح ۴۱: نقش کاشی، مسجد جامع مظفری، ۷۶۸ق

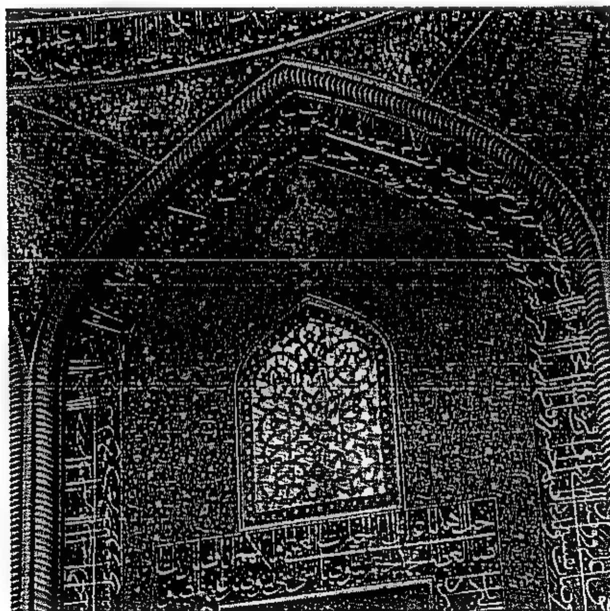


«مسألهٔ سبک[1]» خود که در ۱۸۹۳م در برلین منتشر ساخت، آرابسک را به گروه معینی از طرحهای رایج در خاور نزدیک به ویژه نقشهای گیاهی استیلیزه شده محدود دانست (نک: کونل، 4). این تعریف با آنچه در نگارگری ایران، اسلیمی خوانده می‌شود و پیشینهٔ آن تا هزارهٔ ۴ق‌م نیز می‌رسد، بسیار نزدیک است. کونل که با پذیرفتن نظریهٔ ریگل نخست رسالهٔ «آرابسک» خود، و سپس همان عنوان را در «دائرةالمعارف اسلام[2]» نوشته، تعریف قدیمی آرابسک و نوشتهٔ هرتسفلد در نخستین چاپ همان دائرةالمعارف[3] را کهنه و منسوخ خوانده است. با اینهمه، چنانکه او نوشته است، حتیٰ امروزه نیز پس از گذشت یک سده، برخی همچنان آرابسک را به معنی قدیمی آن به کار می‌برند و برخی از مترجمان نیز اصطلاح اسلیمی را در ترجمه به جای آرابسک به معنی قدیم آن به‌کار می‌برند.



طرح ۴۲: نقش کاشی، مسجد کبود تبریز، سدهٔ ۹ق

مآخذ: اقدسیه، هادی، «انواع طرح اسلیمی»، *نقش‌ونگار*، تهران ۱۳۳۵ش، شم‍ ۲؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، ترجمهٔ فارسی، بمبئی، ۱۳۰۸ق؛ بختاورخان، محمد، *مرآة العالم: تاریخ اورنگ زیب*، به کوشش ساجده، س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بهار عجم، تیک چند بهار، لکهنو، ۱۳۳۴ق؛ پارسای قدس، احد، «سندی مربوط به فعالیتهای هنری دورهٔ تیموری در کتابخانهٔ بایسنقری هرات»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۶ش، شم‍ ۱۷۵؛ پوپ، آرتور، *شاهکارهای هنر ایران*، ترجمهٔ پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۴۵م؛ ترابی طباطبایی، جمال، *نقشها و نگاشته‌های مسجد کبود تبریز*، تبریز، ۱۳۴۸ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین،



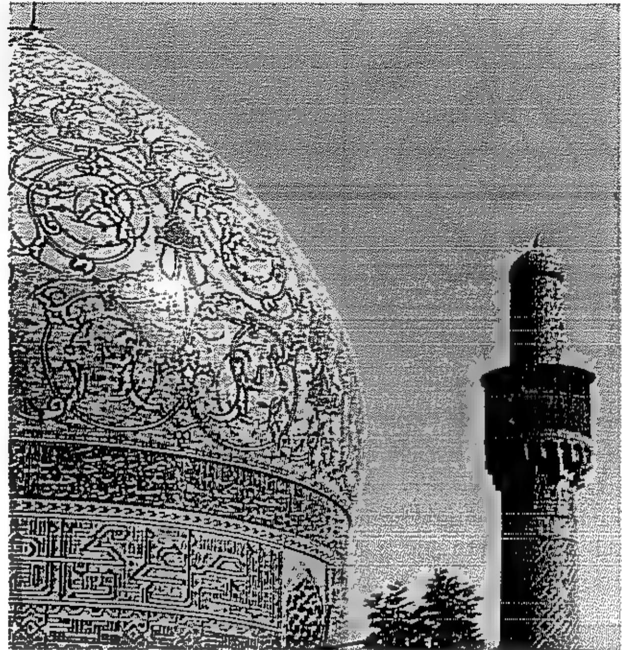
مسجد شیخ لطف‌الله، اصفهان

حبیب السیر، تهران، ۱۲۷۱ق؛ همو، *خلاصة الاخبار*، به کوشش گویا اعتمادی، کابل، ۱۳۴۵ش؛ دانش پژوه، محمدتقی، «رنگ سازی در کاغذ و رنگ زدایی از آن»، هنر و مردم، ۱۳۵۶ش، شم‍ ۱۸۱؛ همو، «قانون الصور»، هنر و مردم، ۱۳۴۹ش، شم‍ ۹۰؛

---

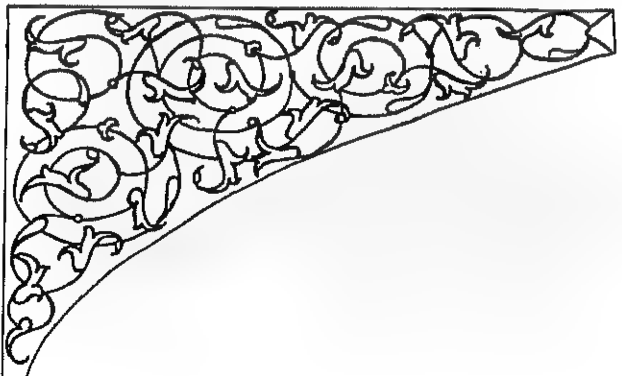
1. Riegl, A., *Stilfragen*. 2. EI². 3. EI¹.

دایرةالمعارف فارسی؛ دوست‌محمد هروی، مقدمه بر مرقع بهرام میرزا، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ دیماند، س. م.، راهنمای صنایع اسلامی، ترجمهٔ عبدالله فریار، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ذکاء، یحیی، «ما و خوانندگان»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۲ش، شم ۱۷؛ زمانی، عباس، «طرح اربسک و اسلیمی در آثار تاریخی اسلامی ایران»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۲ش، شم ۱۲۶؛ سام میرزا صفوی، تحفهٔ سامی، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۴۷ش؛ قطب‌الدین محمد قصه خوان، «رساله‌ای در تاریخ خط و نقاشی»، به کوشش حسین خدیوجم، سخن، تهران، ۱۳۴۶ش، شم ۶ و ۷؛



مدرسهٔ چهارباغ (مادرشاه)، اصفهان

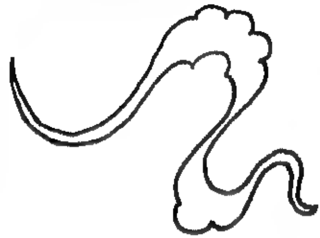
کونل، ارنست، هنر اسلامی، ترجمهٔ هوشنگ طاهری، تهران، ۱۳۵۵ش؛ گیرشمن، رمان، هنر ایران در دورهٔ پارتی و ساسانی، ترجمهٔ بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ لغت نامهٔ دهخدا؛ مارسه، ژرژ، الفن الاسلامی، ترجمهٔ عفیف بهنسی، دمشق، ۱۹۶۸م؛ مشکوتی، نصرت‌الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مصطفوی، محمدتقی، اقلیم پارس، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مولوی، مثنوی معنوی، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۱۵-۱۳۱۹ش؛ نصرآبادی، محمدطاهر، تذکره، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نویدی شیرازی، زین‌العابدین، آیین اسکندری، به



طرح ۴۳: اصفهان، هارون ولایت، ۹۱۸ق

کوشش رحیموف، مسکو، ۱۹۷۷م؛ همو، دوحة الازهار، به کوشش علی مینایی تبریزی و ابوالفضل رحیموف، مسکو، ۱۹۷۴م؛ همو، روضة الصفات، به کوشش ابوالفضل رحیموف، مسکو، ۱۹۷۴م؛ واندنبرگ، لویی، باستان شناسی ایران باستان، ترجمهٔ عیسیٰ بهنام، تهران، ۱۳۴۸ش؛ وزیری، علینقی، تاریخ عمومی هنرهای مصور، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ویلسن، ج. کریستی، تاریخ صنایع ایران، ترجمهٔ عبدالله فریار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ هنرفر، لطف‌الله، گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Allen, T., *Five Essays on Islamic Art*, Solipsist Press, 1988; Creswell, K. A. C., *Early Mmuslim Architecture*, New York, 1979; Dury, C. J., *Art of Islam*, New York, 1970; Erdmann, Kurt., *Seven Hundred Years of Oriental Carpets*, London, 1970; Ettinghausen, R., *Islamic Art and Archaeology Collected Papers*, Berlin, 1984; id and O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam: 650-1250*, London, 1987; Godard, A., «Abarḳūh», «Ardistan», «Historique du Masdjid-éd jam'a d'Iṣfahān», *Athār-é Irān*, Haarlem, 1936; id, *L'Art de l'Iran*, Paris, 1962; Golombek, L. and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, New Jersey, 1988; Grabar, O., *The Mediation of Ornament*, Princeton, 1922; Hill, D. and O. Grabar, *Islamic Architecture and its Decoration A. D. 800-1500*, London, 1967; Kühnel, E., *The Arabesque*, tr. R. Ettinghausen, Graz, 1976; Lentz, T. W. and G. D. Lowry, *Timur and the Princely Vision*, Washington, 1989; Lings, M., *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, London, 1976; Pinder- Wilson, R. H., «An Islamic Ewer in Sassanian Style», *British Museum Quarterly*, 1960, vol. XXII; Pope, A. U., *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967; Porada, E., *Ancient Iran*, London, 1965; Porter, Y., *Painters, Paintings and Books*, tr. S. Butani, New Delhi, 1994; Qāḍī Ahmad, *Calligraphers and Painters*, tr. T. Minorsky, Washington, 1959; *Sept mille ans d'art en Iran*, Paris, 1961-1962; *Sculptures of Palmyra*, Tokyo, 1986; Welch, A., *Calligraphy in the Arts of the Muslim World*, Dawson, 1970; Werner, A. E. and R. M. Organ, «Technical Reports», *British Museum Quarterly*, London, 1960, vol. XXII.



طرح ۴۴: نقش ابرچینی

محمدحسن سمسار

اِسْم، یکی از اقسام سه‌گانهٔ کلمه در دستور زبان عربی (اسم، فعل و حرف). عالمان صرف و نحو بیش از دو قسم دیگر کلمه به بررسی و تعریف اسم پرداخته‌اند. نخستین اشاره‌ای که به اسم شده، همان است که در روایت ابوالاسود دؤلی (ه م) در قرن ۱ق/۷م آمده است (نک: ه د، ۱۸۸/۵). چند دهه پس از ابوالاسود، ابن ابی‌اسحاق (د ۱۱۷ق/۷۳۵م) و شاگردش عیسی بن عمر (د ۱۴۹ق/۷۶۶م) با عنایت به «علت و قیاس»، اشارهٔ خام منسوب به ابوالاسود را اندکی گسترش دادند (نک: فلیش، I/26-28).

در زمان سیبویه (د ۱۸۰ق) اسم هنوز تعریف روشنی نیافته بوده، و وی در توضیح آن به ذکر چند مثال (مانند رَجُل، فَرَس) بسنده کرده است (۹/۱). در همان زمان، کسایی (د ۱۸۳ق) اسم را اینگونه تعریف کرده است: «اسم چیزی است که صفت بپذیرد» (نک: ابن فارس، ۹۰)؛ باز در همان زمان فرّاء (د ۲۰۷ق) به ویژگیهای دستوری ظاهری کلمه عنایت کرده، تعریف دیگری ارائه می‌کند: «اسم آن است که تنوین، اضافه و الف و لام بپذیرد». هشام ضریر (د ۲۰۹ق) حرف جر پذیرفتن و منادا قرار گرفتن کلمه را برای تعریف اسم کافی می‌داند (نک: همانجا). اخفش (ه م) که دوست سیبویه و عالم‌ترین کس به *الکتاب* بود، ویژگی نحوی و صرفی ــ هر دو ــ را ملاک تعریف اسم می‌شمارد و می‌گوید:

«هر کلمه‌ای که فعل و صفت بپذیرد، مانند زیدٌ قام و زیدٌ قائم، و نیز به صورت تثنیه و جمع درآید و تصریف نپذیرد، اسم است» (نک: همانجا). حدود نیم قرن بعد، مبرد (د ۲۸۵ ق) که شارح بزرگ اثر سیبویه بود، توصیف دستوری و معنایی کلمه را در تعریف خود نهاده، گفت: اسم آن است که بر معنایی واقع گردد، مانند رَجُل، فَرَس و زید؛ نیز اسم کلمه‌ای است که حرف جر بپذیرد (۳/۱؛ نیز نک: زجاجی، *الایضاح*...، ۵۱؛ ابن فارس، ۹۱). شاگرد او ابن سراج نیز همین تعریف را برگرفته است (نک: زجاجی، همانجا).

این بحث در میان نحویان سدهٔ ۳ و ۴ق نیز همچنان ادامه می‌یابد، با این تفاوت که تأثیر منطق ارسطو اندک اندک بر نحو عربی نمایان می‌گردد. راست است که ابن سراج تقریباً مانند گذشتگان، اسم را کلمه‌ای می‌داند که بر معنایی یگانه دلالت کند (۳۶/۱) و زجاجی شایستگی فاعل یا مفعول واقع شدن و پذیرش حرف جر را در تعریف خود می‌گنجاند (*الجمل*...، ۱)؛ اما ملاحظه می‌شود که زجاجی تعریف خود را در چارچوبی منطقی عرضه کرده، می‌گوید: این حد داخل در معیارهای نحوی است و اسم نمی‌تواند از این تعریف خارج باشد و غیر اسم نیز در آن جای نمی‌گیرد (*الایضاح*، ۴۸) و باز از قول منطقیان می‌گوید: اسم صوتی است وضع شده که بر معنایی دلالت می‌کند، بدون اقتران به زمان؛ اما او، این تعریف منطقی را از نظر نحو صحیح نمی‌داند؛ چه، به موجب آن بسیاری از حروف نیز در آن جای می‌گیرد (همانجا). حال معلوم نیست که از چه روی ابن فارس همین تعریف را با اندکی دگرگونی از قول ابوبکر محمد بن احمد بصیر و ابومحمد سلْم بن حسن به خودِ زجاجی نسبت می‌دهد و همان ایراد را بر این تعریف وارد می‌سازد (ص ۹۲). فلیش نیز به نقل از ابن فارس این تعریف را به زجاجی نسبت داده، آن را متأثر از منطق ارسطویی می‌داند (EI^2, IV/182).

سیرافی در تعریف اسم می‌گوید: اسم کلمه‌ای است که فی نفسه بر معنایی دلالت کند و مقرون به زمان محصّل نباشد (نک: ابن یعیش، ۲۲/۱). ابن جنی نیز تعریفی به سانِ نحویان پیش از خود ارائه می‌کند. (*اللمع*...، ۴۵-۴۶)؛ اما در میان دانشمندان نحو سدهٔ ۵ ق، ابوحیان توحیدی (د ۴۱۴ق) تعریفی به دست می‌دهد که برگرفته از آراء نحویانی چون فراء و مبرد، هشام ضریر، اخفش اوسط، ابن سراج و سیرافی است (۲۰۷/۱-۲۰۸). در سدهٔ ۶ق زمخشری اسم را کلمه‌ای می‌داند که «فی نفسه بر معنایی دلالت می‌کند و دلالت آن مجرد از اقتران است» (ص ۴). بدین‌سان، او قید «محصل» را از تعریف سیرافی و ابوحیان حذف کرده است. در سدهٔ ۸ ق علی جرجانی تعریف سیرافی و زمخشری را با تأکید بر عدم اقتران به زمانهای سه‌گانه بازگو می‌کند (ص ۱۰). سیوطی نیز تعریفی جامع و مانع از اسم ارائه کرده، می‌گوید: اسم آن است که بر مسمای خود دلالت وضعی داشته باشد (۳۵۵/۴-۳۵۶). بی‌گمان سیوطی قصد آن دارد تا با تأکید بر دلالت وضعی، مصادری همچون «مقدم الحاج» و «خفوق النجم» را که دلالت اشتقاقی بر زمان دارند، از تعریف خود خارج نماید. او بیش از ۳۰ علامت برای اسم برمی‌شمرد (۸/۲-۹).

از سدهٔ ۴ق به بعد، تعریف اسم، تحت تأثیر منطق یونانی شکل می‌گیرد و در قرنهای ۵ و ۶ق، این تعریف عمومیت می‌یابد: «اسم آن است که فی نفسه بر معنایی دلالت کند و مقرون به زمان نباشد» و گاه قید «محصل» یا قید «زمانهای سه‌گانه» را به آن می‌افزایند (نک: ابن هشام، ۱۸).

راه یافتن مناقشات منطقی در دستور زبان عربی موجب پیدایش تعاریف گوناگون دربارهٔ اسم شد. ابن انباری می‌گوید: حدود ۷۰ تعریف دربارهٔ اسم ارائه شده است (نک: صقر، ۹۲). وجود واژه‌هایی چون کیف، اذا، یوم، ... نیز سبب شده است تا جامعیت تعریفهای اسم خدشه‌دار گشته، مورد انتقاد قرار گیرد (نک: ابن سراج، ۳۶/۱-۳۷؛ زجاجی، *الایضاح*، ۴۹، ۵۱-۵۲؛ ابن فارس، ۹۱). اما هنوز این نقدها کاملاً جنبهٔ منطقی به خود نگرفته است؛ چه، زجاجی به تفاوت معیارهای نحودانان و منطق شناسان اشاره کرده، تعریف منطقی را در نحو نمی‌پذیرد (همان، ۴۸). اما تأثیر منطق یونانی در نحو عربی به تدریج چنان شدت یافت که در سدهٔ ۷ق تمام انتقادهایی که بر تعریفهای اسم وارد می‌شد، سراسر جنبهٔ منطقی یافت. منتقدان این سده در نقدهای خود پیوسته در جست و جوی جنس و فصل هر تعریف بودند و جامع و مانع بودن آن را طلب می‌کردند (نک: ابوالبقاء عکبری، ۱۲۳-۱۲۴؛ ابن یعیش، همانجا؛ ابن ابی الربیع، ۱۶۰؛ قرشی، ۶۹).

ویژگیهای اسم که در همهٔ منابع تکرار شده است و هر یک از آنها می‌تواند اسم بودن کلمه را ثابت کند، اینهاست: ۱. هرگاه بتوان آن را مسندالیه جمله ساخت و از آن خبر داد. ۲. هرگاه بتوان با افزودن حرف تعریف «ال»، یا با اضافه کردن به یک اسم معرفه، آن را معرفه ساخت. ۳. هرگاه شایستگی پذیرش تنوین و حرف جر داشته باشد. ۴. هرگاه موصوف و منادا واقع گردد و ... (نک: ابن سراج، ۳۷/۱-۳۸؛ زمخشری، همانجا؛ ابن حاجب، ۴؛ ابن عقیل، ۱۶/۱-۲۱). سیوطی ــ چنانکه گفته شد ــ بیش از ۳۰ خصوصیت دربارهٔ اسم بیان کرده است (همانجا). موضوع «مرتبهٔ اسم» در میان انواع سه‌گانهٔ کلمه نیز مناقشات فراوانی برانگیخته است و عموماً آن را در مرتبهٔ نخست می‌نهند (زجاجی، همان، ۸۳).

بررسی واژهٔ اسم از دیدگاه لغوی و اشتقاقی: از دیرباز میان نحویان کوفه و بصره پیرامون ریشهٔ این واژه اختلاف نظر وجود داشته است. بصریان اسم را مشتق از سما، یَسْمو، سُمُوّاً به معنای برتری و عُلُوّ، و مناسبت آن را برتری اسم بر مسمیٰ و نیز بر فعل و حرف دانسته‌اند (ابن انباری، ۶/۱، ۷). ابو اسحاق زجاج، شاگرد مبرد نیز آن را مشتق از سُمُوّ دانسته (نک: ابن فارس، ۹۹)، و ابن فارس نیز نظر او را تأیید کرده است (ص ۱۰۰). اما نحویان پیرو مکتب کوفه اسم را مشتق از وَسَم، یَسِمُ، وَسْماً و به معنای علامت و نشانه گرفته‌اند و بر این اعتقادند که اسم علامتی برای مسمّای خود است که آن مسمیٰ، بدان بازشناخته می‌شود (نک: ابن انباری، ۶/۱؛ نیز نک: ابن فارس، ۹۹).

نحویان بصره برآنند که نظر کوفیان در مورد ریشهٔ اسم تنها از جهت معنی صحیح است، نه از جهت لفظ؛ و چون بررسی اشتقاق، یک بحث لفظی است، ناچار عقیدهٔ کوفیان را باطل دانسته، خود در اثبات اینکه اسم از سمو مشتق است، توضیحاتی می‌دهند که اجمالاً چنین است: الف ـ از سِمْو، واو حذف شده، به جای آن همزه‌ای در آغاز کلمه آمده است؛ ب ـ صیغهٔ أَسْمَیْتُ، ناچار *أَسْمَوْتُ بوده که خود از ریشهٔ سمو مشتق است؛ ج ـ کلمهٔ سُمَیّ (مصغر اسم) و کلمهٔ سُمّی و نیز جمع اسماء نشان از وجود واو در آخر کلمه دارند، نه اول آن؛ د ـ اگر اسم را با ابن (بنو ← ابن) قیاس کنیم، ملاحظه می‌کنیم تحولی شبیه به تحول آن داشته است (نک: ابن انباری، ۱/۸-۱۶).

اما إشکال نظر نحویان بصره در آن است که نتوانسته‌اند اسم را در حوزهٔ معنایی «سما» «یسمو» (بالا رفتن) قرار دهند و کوفیان را قانع سازند. با اینهمه، نظر آنان مقبول‌تر افتاده است. خطیب تبریزی برای اسم ۴ شکل گوناگون آورده است: إسم، أُسْم، سِمٌ و سُمٌ. وی در تأیید سخن خود شواهدی از شعر عرب ذکر می‌کند (۱/۳۵۰-۳۵۱). ابن انباری شکل سُمّی را به این ۴ صورت می‌افزاید (۱/۱۵؛ نیز نک: ابن یعیش، ۱/۲۳-۲۴). اینک، با توجه به شکلهای فراموش شده‌ای که تنها در متون کهن عرب می‌توان یافت، شاید بتوان نظریهٔ ثُنایی بودن ریشهٔ این کلمه را پذیرفت. بی‌گمان اسم از ریشهٔ کهن سامی SM برآمده؛ در اکدی شُمو[1]، در آرامی شما[2]، در عبری شِم[3] و در حبشی سِم است (عبدالتواب، ۵۶؛ نیز نک: بستانی، ۱۳/۲۷۹). بنابراین، اسم نیز مانند بیشتر کلماتِ «مادر» در زبان عربی، حالت دو حرفی داشته، اما در مسیر تحول، میل به اتساع یا سه حرفی ساختن کلمات موجب افزایش یک واجک صوتی و کاملاً تهی از بار معنایی در آغاز کلمه گردیده است. این پدیده را در چند کلمهٔ دو حرفی دیگر نیز می‌توان بازیافت (نک: هـ د، ابن). خاصیت صوتی و بی‌معنایی همزهٔ آغازین باعث می‌گردد که هنگام ترکیب کلمه‌ای دیگر با کلمهٔ اسم، آن را در تلفظ، و حتیٰ گاه در نگارش، حذف کنند؛ نیز به همین سبب است که نحویون عرب، آن را «همزهٔ وصل» نام داده‌اند.

دانشمندان مسلمان هنگام بحث دربارهٔ اسم، البته جانب معنی شناسی را فرو ننهاده‌اند و مانند اصولیان دربارهٔ انطباق و عدم انطباق اسم و مسمیٰ (مثلاً نک: ازهری، ۱۳/۱۱۷) به بحث پرداخته، و به موضوع وضع کلمه برای مفاهیم و در نتیجه سبقت معنی بر اسم اشاره کرده‌اند (ابن جنی، *الخصائص*، ۱/۵۱؛ جرجانی، عبدالقاهر، ۳۲۰ به بعد).

مآخذ: ابن ابی الربیع، عبیدالله، *البسیط فی شرح جمل الزجاجی*، به کوشش عیاد بن عیدالثبیتی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ ابن انباری، عبدالرحمان، *الانصاف فی مسائل الخلاف*، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابن جنی، عثمان، *الخصائص*، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ همو، *اللمع فی العربیة*، به کوشش حامد مؤمن، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حاجب، عثمان، *الکافیة*، شرح رضی الدین استرابادی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن سراج، محمد، *الاصول فی النحو*، به کوشش عبدالحسین فتلی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن عقیل، عبدالله، شرح علی *الالفیة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن فارس، احمد، *الصاحبی*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۹۷۷م؛ ابن هشام، عبدالله، شرح *شذور الذهب*، به کوشش عبدالغنی دقر، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن یعیش، شرح *المفصل*، بیروت، عالم الکتب؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، شرح *اللمع*، به کوشش عبدالمجید ترکی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابوالبقاء عکبری، عبدالله، *التبیین*، به کوشش عبدالرحمان عثیمین، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابوحیان توحیدی، علی، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴م؛ ابوزید انصاری، سعید، *النوادر فی اللغة*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۹۶۶م؛ بستانی؛ جرجانی، عبدالقاهر، *دلائل الاعجاز*، به کوشش محمد رشیدرضا، قاهره، ۱۳۶۶ق؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ خطیب تبریزی، یحیی، *تهذیب اصلاح المنطق*، به کوشش فوزی عبدالعزیز مسعود، قاهره، ۱۹۸۶م؛ زجاجی، عبدالرحمان، *الایضاح فی علل النحو*، به کوشش مازن مبارک، بیروت، ۱۹۸۶م؛ همو، *الجمل فی النحو*، به کوشش علی توفیق حمد، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ زمخشری، *المفصل فی النحو*، به کوشش بروخ، لندن، ۱۸۷۹م؛ سیبویه، *الکتاب*، بیروت، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ سیوطی، *الاشباه و النظائر*، به کوشش ابراهیم محمد عبدالله، دمشق، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ صقر، احمد، تعلیقات بر *الصاحبی* (نک: هم، ابن‌فارس)؛ عبدالتواب، رمضان، *مباحثی در فقه اللغه و زبان شناسی عربی*، ترجمهٔ حمیدرضا شیخی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قرشی کیشی، محمد، *الارشاد الیٰ علم الاعراب*، به کوشش عبدالله علی حسینی برکاتی و محسن سالم عمیری، مکه، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ مبرد، محمد، *المقتضب*، به کوشش محمد عبدالخالق عضیمه، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ نیز:

EI²; Fleisch, H., *Traité de philologie arabe*, Beirut, 1990.

زهرا خسروی

أَسْماء (د ۷۳ق/۶۹۲م)، دختر ابوبکر بن ابی قحافه از صحابهٔ پیامبر(ص)، از نخستین گروندگان به اسلام و نیز راوی، مشهور به ذات‌النطاقین. در ۲۷ پیش از هجرت در مکه زاده شد (ابن عساکر، ۱۰؛ ابن اثیر، علی، ۵/۳۹۲؛ نووی، ۲/۳۲۹). وی در کودکی در مکه به دعوت پدر خویش ابوبکر اسلام آورد و هجدهمین نفر از مسلمانان بود (ابن‌سعد، ۸/۲۴۹؛ ابن‌عبدالبر، ۴/۱۷۸۳؛ ابن‌عساکر، نیز ابن‌اثیر، علی، همانجاها). با زبیربن عوام ازدواج کرد و از او صاحب ۸ فرزند شد. عبدالله و مصعب بن زبیر از مشهورترین فرزندان اویند (کلبی، ۱۲۷؛ ابن سعد، ۸/۲۵۰؛ زبیری، ۲۷۶؛ ابن عساکر، ۵، جم).

اسماء از مسلمانانی بود که از مکه به مدینه هجرت کرد (ابن عبدالبر، ۴/۱۷۸۲-۱۷۸۳) و در جنگ یرموک نیز همراه زبیر بود (ابن سعد، ۸/۲۵۳؛ ابن عساکر، ۳)، اما پس از چندی از زبیر جدا شد و همراه پسر خود عبدالله تا قتل او، در مکه اقامت کرد (نک: ابن سعد، همانجا؛ ابن قتیبه، ۱۷۳؛ ابن عساکر، ۹، نیز ۱۶-۱۸). دربارهٔ شهرت او به ذات النطاقین گفته‌اند که چون پیامبر(ص) و ابوبکر قصد هجرت کردند، اسماء پیش بند خویش دو پاره کرد و زاد و توشهٔ آنان را با آن بست و پیامبر اورا دعا فرمود (بخاری، ۴/۲۵۶-۲۵۸؛ ابن‌عبدالبر، ۴/۱۷۸۲؛ ابن منجویه، ۲/۴۱۷؛ ابونعیم، ۲/۵۵)؛ اما مردم شام که به جنگ عبدالله بن زبیر آمده بودند، او را به طعن «ابن ذات النطاقین» می‌خواندند و این لقب را بر مادر و پسر وی زشت می‌شمردند. حجاج نیز عبدالله را بدین لقب طعن می‌زد که مورد اعتراض اسماء واقع شد. عبدالله خود با

1. šumu 2. šmā 3. šem

خواندن شعری از ابوذؤیب هذلی به این لقب افتخار کرد (ابن عبدربه، ۴۱۷/۴؛ ابن عساکر، ۱۲؛ ابن اثیر، مبارک، ۱۴۵/۹-۱۴۶).

گفته‌اند کـه آیـهٔ شریفهٔ «لا یَنْهیٰکُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذینَ لَمْ یُقاتِلوکُمْ فِی الدّینِ...» (ممتحنه، ۸/۶۰) وقتی نازل شد که قتیله بنت عبدالعزیٰ مادر اسماء با هدایایی نزد او رفت، اما اسماء به سبب نامسلمانی مادر از پذیرفتن هدایا و اجازهٔ ورود به خانه خودداری کرد و در این باب از پیامبر (ص) سؤال کرد و پیامبر اجازه داد (ابن سعد، ۲۵۲/۸؛ ابن عساکر، ۶، ۱۷؛ قس: احمد بن حنبل، ۳۴۷/۶).

از اسماء که ابن حبان وی را در زمرهٔ ثقات برشمرده (۶۳/۴)، نزدیک به ۶۰ حدیث دربارهٔ نماز، حج، زکات و مسائل اسلامی روایت شده است (نک: شوکانی، ۷۳۱؛ کحاله، ۴۹/۱؛ ونسینک، ۱۱/۸-۱۲). کسانی چون عبادبن عبدالله بن زبیر، عروة بن زبیر، ابن ابی ملیکه، عبدالله بن عباس و فاطمه بنت منذر از او روایت کرده‌اند (احمد بن حنبل، ۳۴۴/۶-۳۵۴؛ ابن منجویه، ۴۱۸/۲؛ ابن عساکر، ۳، ۱۰).

اسماء شعر نیز می‌سرود، اما تنها ۷ بیت از او باقی مانده که در اصالت ۳ بیت از آنها تردید است (کحاله، همانجا؛ نیز نک: فواز، ۳۴). همچنین وی به تعبیر رؤیا نیز آشنا بود و سعید بن مسیب، یکی از معتبرترین معبران، این فن را از اسماء فرا گرفته بود (ابن عساکر، ۲۱؛ ذهبی، ۱۳۵/۳).

وی بسیار زیست، چندان که ناتوان و نابینا گشت (ابن سعد، همانجا؛ ابن عبدربه، ۴۱۵/۴). در زمان مرگ وی اختلاف است، ولی مسلم است که چند روزی پس از قتل پسرش درگذشت (ابن سعد، ۲۵۵/۸؛ ابن قتیبه، ۱۷۳؛ بسوی، ۲۲۴/۱؛ ابن عساکر، ۹، جم).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، بیروت، ۱۳۷۷ق؛ ابن اثیر، مبارک، *جامع الاصول*، به کوشش عبدالقادر ارنؤوط، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش سکینه شهابی، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابن منجویه، احمد، *رجال صحیح مسلم*، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۳م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، المکتبة الاسلامیه؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۸م؛ زبیری، مصعب، *نسب قریش*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ شوکانی، محمد، *درّ السحابة فی مناقب القرابة و الصحابة*، به کوشش حسین بن عبدالله عمری، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ فواز عاملی، زینب، *الدر المنثور فی طبقات ربات الخدور*، بیروت، دارالمعرفه؛ *قرآن کریم*؛ کحاله، عمررضا، *اعلام النساء*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ کلبی، هشام، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ نووی، یحییٰ، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریه؛ ونسینک، آرنت یان، *المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی*، استانبول، ۱۹۸۸م.

رضوان مساح

اَسماءُ اللّٰه، نک: اسماء و صفات.

اَسْماءُ بِنْتِ عُمَیْس (د پس از ۴۰ق/۶۶۰م)، از زنان صحابی. پدرش عمیس بن مَعَد، از قبیلهٔ قحطانی بنی خثعم بن انمار و مادرش هند دختر عون بن زهیر جمیری بود (کلبی، ۳۵۶/۱، ۳۵۸).

از تاریخ ولادت او اطلاعی در دست نیست، اما می‌دانیم که به همراه همسرش جعفر بن ابی طالب اسلام آورد و از این رو جزو نخستین مسلمانان بود (نک: ابن اسحاق، ۱۴۳؛ ابن سعد، ۲۸۰/۸). در سال هفتم بعثت همراه همسرش به حبشه هجرت کرد (ابن هشام، ۳۴۶/۱). در دوران مهاجرت ۳ فرزند به نامهای عبدالله، محمد و عون به دنیا آورد (کلبی، ۳۵۸/۱). در ۷ق همراه دیگر مهاجران به مدینه بازگشت و در ۸ق همسرش جعفر را در جنگ موته از دست داد. پس از آن به همسری ابوبکر درآمد و محمد را در سال حجة الوداع به دنیا آورد. به هنگام بیماری پیامبر (ص) نیز بر بالین آن حضرت بود (نک: ابن هشام، ۳۰۰/۴؛ بلاذری، ۵۴۵/۱). سپس همسر امام علی (ع) شد و به گفتهٔ کلبی (همانجا) دو فرزند وی یحییٰ و عون حاصل این ازدواج بود (نیز نک: ابن سعد، ۲۸۰/۸، ۲۸۵؛ بلاذری، ۴۴۷/۱). یحییٰ در کودکی درگذشت (ابوالفرج، ۲۱)، اما از آنجا که دربارهٔ عون اختلاف هست، بعید نیست که میان او و عون بن جعفر خلطی رخ داده باشد (نک: ابن قتیبه، ۲۱۰؛ ابن عبدالبر، ۱۷۸۵/۴؛ قس: طبری، ۱۵۴/۵، که به جای عون از محمد یاد کرده است).

از زمان دقیق مرگ اسماء اطلاعی در دست نیست؛ هر چند دو تاریخ ۳۸ق و پس از ۶۰ق برای سال مرگ او در برخی مآخذ آمده (نک: صفدی، ۵۳/۹؛ ابن کثیر، ۷(۴)/۳۳۱)، اما در جایی تنها به ادامهٔ زندگی او پس از شهادت امام علی (ع) اشاره شده است (نک: ذهبی، ۲۸۷/۲؛ ابن حجر، ۵۸۹/۲). از نکات مهم و برجسته در زندگی اسماء، پیوند او با خاندان امام علی (ع) است: وی از معدود کسانی بود که در مراسم کفن و دفن شبانه و اسرارآمیز حضرت فاطمه (ع) حضور داشت (نک: بلاذری، ۴۰۵/۱؛ حاکم، ۱۶۳/۳-۱۶۴) و حتیٰ گفته‌اند، در مراسم ازدواج امام علی (ع) با حضرت فاطمه (ع) نیز حضور داشته است، اما با توجه به تاریخ این ازدواج در ۲ق و بازگشت اسماء از حبشه، این نکته بعید به نظر می‌رسد (نک: همو، ۱۵۹/۳؛ گنجی، ۳۰۲-۳۰۳؛ قس: اربلی، ۳۶۵/۱-۳۶۷؛ امین، ۳۰۷/۳). ظاهراً به دلیل همین پیوند نزدیک و صادقانه بوده که در منابع شیعی از او به نیکی یاد شده است، چنانکه بر اساس روایاتی، امامان باقر و صادق (ع) او را ستوده‌اند (نک: کشی، ۶۳-۶۴؛ ابن بابویه، ۳۶۳/۲).

اسماء احادیثی نیز از پیامبر (ص) روایت کرده است (واقدی، ۷۶۶/۲؛ حمیدی، ۱۵۸/۱؛ مزی، ۲۵۹/۱۱-۲۶۳) و از وی نیز کسانی چون فرزندش عبدالله بن جعفر، سعید بن مسیب و عروة بن زبیر و دیگران روایت کرده‌اند (نک: ذهبی، همانجا). یعقوبی (۱۰۱/۲) از یک «کتاب» نزد اسماء بنت عمیس نام برده که ظاهراً مشتمل بر سخنان پیامبر (ص) بوده است و از آنجا که اسماء، از نزدیکان پیامبر (ص) و خاندان آن حضرت به شمار می‌رفت، قدمت وجود چنین متنی در نهایت درجهٔ

اهمیت و ارزش قرار می‌گیرد، اما با توجه به سکوت منابع، دقت بیشتر در جزئیات این متن و صحت انتساب آن، امکان پذیر به نظر نمی‌رسد (نیز نک: EI^2, S).

مآخذ: ابن اسحاق، محمد، *السیر و المغازی*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۷۸م؛ ابن بابویه، محمد، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تقریب التهذیب*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، ۱۹۴۹م؛ اربلی، علی، *کشف الغمة*، تبریز، ۱۳۸۱ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۱ق؛ حمیدی، عبدالله، *المسند*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۰-۱۳۸۲ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلبی، هشام، *نسب معد و الیمن الکبیر*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ گنجی، محمد، *کفایة الطالب*، به کوشش محمد هادی امینی، تهران، ۱۴۰۴ق؛ مزی، یوسف، *تحفة الاشراف*، بمبئی، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز: EI^2, S.

حسن یوسفی اشکوری

آسماءِ بِنْتِ یَزید (د پس از ۶۰ق/۶۸۰م)، یکی از زنان صحابه که خطابهٔ او نزد پیامبر اکرم(ص) شهرتی ویژه دارد.

نام دیگر اسماء را فُکیهه، و کنیه‌های او را ام عامر و ام سلمه آورده‌اند (ابن سعد، ۳۱۹/۸؛ ابن عبدالبر، ۱۷۸۷/۴). وی دختر یزید بن سکن از قبیلهٔ بنی عبداشهل، از شاخه‌های فرعی قبیلهٔ اوس بود که پیش‌تر با پیامبر اکرم(ص) بیعت کرده بودند و برخی از بزرگان ایشان همچون پدر اسماء در غزوهٔ احد به شهادت رسیدند (مثلاً نک: خلیفه، ۱۷۷/۱؛ ابن عبدالبر، ۵۳۲/۲، ۱۵۷۶/۴؛ ذهبی، سیر...، ۲۹۷/۲). مادر اسماء، امسعد دختر خُزَیم بن مسعود بن قلع بود (ابن سعد، همانجا؛ ابن عساکر، ۳۵). برخی او را دختر عم معاذ بن جبل دانسته‌اند (همو، ۳۶)، اما ذهبی این نسبت را مردود دانسته است (همانجا، قس: تجرید...، ۲۵۹/۲؛ نیز برای نسب وی، نک: ابن حبیب، ۴۱۶).

گویند اسماء که اسلام آورده بود، همراه با گروهی از زنان ــ و به عنوان سخنگوی آنان ــ برای بیعت نزد حضرت رسول (ص) رفت و در آن مقام، به بیان خطابه‌ای شیوا پرداخت. او با یاد کردی از کوششهای زنان در کنار شویشان و با اشاره به این مطلب که زنان نگاهدارندگان امنیت خانه‌اند، زنان را با مردان جهادگر در اجر و پاداش الٰهی همسنگ دانست. پس از آنکه خطبهٔ او به پایان رسید، رسول اکرم (ص) و یاران آن حضرت کلام وی را به شیوایی ستودند (ابن عبدالبر، ۱۷۸۷/۴-۱۷۸۸). ظاهراً به سبب همین خطابهٔ رسا او را «خطیبة الانصار» خوانده‌اند (ابن حجر، ۳۹۹/۱۲). در روایات آمده است که چون اسماء، برای بیعت نزد پیامبر (ص) رفت، دستبندهایی زرین به دست داشت که درخشش آنها چشم را خیره می‌کرد. آن حضرت با اشاره به حساب و بازخواست اخروی، و مقایسهٔ برخی از دستبندهای زرین با دستبند آتشین در آخرت، او را از دلبستگی به مظاهر دنیا بیم داد (ابن عساکر، ۳۷-۳۸؛ ابونعیم، ۷۶/۲؛ نیز نک: زمخشری، ۱۵۷/۱).

از آن پس اسماء در زمرهٔ اصحاب پیامبر اکرم(ص)، و در عداد انصار قرار گرفت (نک: ابن سعد، ۴۳۴/۳، ۴۶۲/۷؛ خلیفه، ۸۷۸/۲؛ ابن اثیر، ۵۹۰/۵). او احادیث بسیاری از رسول اکرم(ص) نقل کرده که بیشتر آنها دربارهٔ رفتارهای اجتماعی و خانوادگی و موضوعاتی مربوط به زنان و زینت آنان و نیز آخرالزمان، روز قیامت و مسألهٔ دجال است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۴۵۲/۶ به بعد؛ ابوداوود، ۲۱۱/۴، ۴۳۷؛ حاکم، ۲۴۹/۲، جم). از میان کسانی که از اسماء حدیث روایت کرده‌اند، عمرو ابن مهاجر مولای اسماء، شهر بن حوشب، عبدالرحمان بن ثابت بن صامت، مجاهد بن جبر و اسحاق بن راشد را می‌توان نام برد (ابن سعد، ۳۱۹/۸، ۳۲۰؛ خلیفه، ۸۰۱/۲؛ ابن عساکر، ۳۳). احادیث او که شمار آنها را ۸۱ ذکر کرده‌اند (نک: کحاله، ۶۷/۱)، در آثار کسانی چون ابوداوود سجستانی، ترمذی، نسایی، ابن ماجه، احمد بن حنبل و طبرانی ثبت شده است (احمد بن حنبل، ۳۷۲/۶-۳۷۳، ۴۵۲ به بعد؛ ابوداوود، ۲۱۱/۴، جم؛ نیز نک: هیثمی، ۲۶۰/۹؛ صفدی، ۵۴/۹). جز اینها، برخی از مصاحبتهایی که اسماء با حضرت رسول(ص) داشته است، در آثاری چند به چشم می‌خورد (افزون بر منابع یاد شده، نک: واقدی، ۳۱۵/۱، ۴۷۶/۲-۴۷۷). گفتنی است که به روایتی حکم «عده» برای نخستین بار دربارهٔ او صادر شده است (نک: ابوداوود، ۷۱۱/۲). ابن عبدالبر اسماء را به عقل و دین ستوده است (۱۷۸۷/۴).

به گفتهٔ ذهبی، او تا زمان یزید بن معاویه (حک ۶۰-۶۴ق) زنده بوده است (سیر، ۲۹۷/۲).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۰-۱۲۸۶ق؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش سکینه شهابی، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ ابوداوود سجستانی، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، دار احیاء السنة النبویه؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۳م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ ذهبی، محمد، *تجرید اسماء الصحابة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۱۵ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زمخشری، محمود، *الفائق*، به کوشش علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۱م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ کحاله، عمررضا، *اعلام النساء*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ هیثمی، علی، *مجمع الزوائد*، قاهره، مکتبة القدسی.

فرامرز حاج منوچهری

اَسْماءِ بْنِ خارِجه (د ۸۲ق/۷۰۱م)، از اشراف و بزرگان کوفه. آگاهیهای مربوط به خاندان اسماء برای درک سرگذشت و مواضع او در برابر حوادث کوفه در سالهای میانی سدۀ ۱ ق بسیار مهم است. وی از قبیلۀ بنی فزاره بود (کلبی، *جمهرة*...، ۴۳۴). پدرش خارجة بن حِصن در ۹ق/۶۳۱م پس از غزوۀ تبوک در شمار بزرگان بنی فزاره به خدمت پیامبر(ص) درآمد (ابن سعد، ۲۹۷/۱؛ طبری، ۱۲۲/۳). عم وی عیینة ابن حصن نیز از بزرگان و دلیران عرب بود و به دشمنی با پیامبر شهرت داشت (برای تفصیل، نک: ابن سعد، ۶۶/۲؛ واقدی، ۴۴۳/۱؛ طبری، ۵۶۶/۲، ۵۹۵). اما در فتح مکه نزد پیامبر آمد و اسلام آورد (واقدی، ۸۰۳/۲؛ ابن سعد، ۱۵۳/۲). در ماجرای معروف به «ردّه»، بنی فزاره جزو قبایلی بود که از اطاعت خلیفه سرپیچیدند و کاروانی از مسلمانان را غارت کردند (بلاذری، *فتوح*...، ۱۱۵/۱؛ ابن اعثم، ۱۴/۱).

در مآخذ موجود از سالزاد و نیز دیگر وقایع زندگانی اسماء تا ۵۱ق/۶۷۱م یادی نشده است، اما با توجه به اینکه وفات او را در ۸۰ سالگی گفته‌اند (ابن حبان، *الثقات*، ۵۹/۴؛ صفدی، ۶۱/۹؛ ابن حجر، ۱۰۴/۱)، می‌توان تولد او را در ۲ ق/۶۲۳م تخمین زد.

طرحی که اینک مآخذ از زندگی اسماء به دست می‌دهند، وی را به عنوان فردی پرنفوذ تا حد بسیاری طرفدار بنی‌امیه نشان می‌دهد، چنانکه او را صریحاً «اموی الهویٰ» خوانده‌اند (ابوالفرج، ۳۸/۱۳)، اما چنین می‌نماید که وی غالباً به عنوان عامل والی شهر، در حوادث مداخله می‌کرده است (نک: دنبالۀ مقاله).

نخستین آگاهی ما از زندگی وی، به روزگار معاویه باز می‌گردد. در ۵۱ق/۶۷۱م اسماء به درخواست «زیاد» همراه تنی چند از بزرگان و اشراف کوفه به فتنه‌انگیزی و دشمنی حجر بن عدی با خلیفه و حتیٰ کفر او گواهی داد و معاویه با همین دستاویز حجر و یارانش را در مرج عذراء به قتل رساند (بلاذری، *انساب*...، ۲۵۴/۴؛ ابن قتیبه، ۹۴/۴؛ ابوالفرج، ۸/۱۶). همچنین ازدواج عبیدالله بن زیاد، والی عراق، باهند دختر اسماء که در زمان حکومت او بر بصره انجام گرفت (بلاذری، همان، ۳۸۱/۴؛ ابن قتیبه، ۹۷/۴؛ ابوالفرج، ۱۲۹/۱۸)، نیز می‌تواند نشان‌دهندۀ جایگاه اسماء و خاندان او در کوفه باشد.

در شرح حوادث عراق به هنگام قیام امام حسین(ع)، اگرچه گاه به نام اسماء برمی‌خوریم، اما جز یکی دو مورد نقش او در حوادث به روشنی دانسته نیست. گفته شده که وی همراه با محمد بن اشعث به دستگیری هانی بن عروه مأمور شد (بلاذری، همان، ۸۰/۲؛ دینوری، ۳۳۶؛ طبری، ۳۶۴/۵)، اما بعد که به رفتار ابن زیاد با هانی اعتراض کرد، به دستور او تنبیه شد (همو، ۳۶۷/۵) و شاید به سبب همین شرکت اسماء در حوادث نزدیک به واقعۀ کربلا و پس از آن بوده که ابونصر سهل بخاری (ص ۵۰) به حضور او در کربلا اشاره کرده، و یا آنکه دیگری نامش را در میان دعوت کنندگان امام حسین(ع) به کوفه نهاده است (ولهاوزن، ۱۶۵، حاشیۀ ۱)، حال آنکه در دیگر مآخذ به حضور او در کربلا تصریح نشده است. همچنین می‌دانیم که اندکی پیش از واقعۀ کربلا، اسماء، مختار را از مخالفت با ابن زیاد برحذر داشت (بلاذری، همان، ۳۸۵/۴)، با اینهمه، مختار همچنان از عبیدالله بدگویی کرد تا به دستور او دستگیر و زندانی شد (همانجا؛ طبری، ۵۷۰/۵).

در ۶۷ق/۶۸۶م به هنگام استیلای مختار بر کوفه و محاصرۀ عبدالله ابن مطیع در دارالامارۀ شهر، اسماء هم از جملۀ همراهان ابن مطیع بود و او را به امان خواهی از مختار برای خود و دیگر اشراف کوفه ترغیب کرد (بلاذری، همان، ۲۲۷/۵؛ طبری، ۳۱/۶). در حملۀ ازارقه به کوفه نیز او و شَبَث بن ربعی بودند که ابراهیم بن اشتر را، چنانکه گفته‌اند، «از سر حسادت» از جنگ با خوارج بازداشتند (همو، ۱۲۴/۶). شاید با توجه به اینگونه مسائل و نیز به سبب روابط صمیمانۀ اسماء با عبیدالله بن زیاد بود که مختار طوایف عرب را به ویران کردن خانۀ اسماء برانگیخت (ابوالفرج، ۳۷/۱۳؛ نیز نک: نشوان، ۱۸۳). گفته‌اند که در همین دوره، اسماء دوبار از کوفه به بادیه گریخت و یا بنابر چند روایت دیگر به شام رفت: یک بار پس از آنکه مختار در خطبه‌ای سوگند یاد کرد تا خانۀ او را ویران کند (بلاذری، همان، ۲۴۱/۵؛ دینوری، ۳۰۳؛ ابوالفرج، همانجا) و بار دیگر از بیم مصعب بن زبیر (همو، ۳۸/۱۳).

پس از پیروزی عبدالملک بن مروان بر مصعب بن زبیر و هنگام ورود او به کوفه، اسماء به گماشتن حمید بن حُرَیث کلبی بر اموال بنی فزاره اعتراض کرد و همین ناخشنودی بنی فزاره به جنگ میان بنی قیس و بنی کلب انجامید که به «یوم بنات قین» شهرت یافت (کلبی، *نسب*...، ۵۹۶/۲؛ بلاذری، همان، ۳۱۰/۵؛ ابوالفرج، ۱۱۵/۱۷). فرزند او، عیینه، در این آشوبها شرکت داشت (ابن اثیر، ۳۱۵/۴) و حتیٰ گفته‌اند که بعد از این وقایع به دستور حجاج زندانی شد (ابوالفرج، ۱۱۷/۱۷).

در ۷۲ق/۶۹۱م بشر بن مروان که از سوی عبدالملک به حکومت کوفه گماشته شده بود، هند دختر اسماء را به زنی گرفت (بلاذری، *انساب*، ۱۷۳/۵؛ ابوالفرج، ۱۲۹/۱۸) و در حملۀ ازارقه به کوفه با او و دیگر اشراف کوفه رایزنی کرد (مبرد، ۱۲۹۸/۳).

در مآخذ گاه به حضور اسماء در مجالس حجاج اشاره شده است (ابوالفرج، ۸۱/۱۰). بنابر یک روایت، اسماء کسی را که متهم به شرکت در شورش بر ضد عثمان بود، در روزهای نخست حکومت حجاج، به وی شناساند و او نیز دستور داد تا وی را گردن زدند (طبری، ۴۰۴/۴). پس از مرگ بشر بن مروان، حجاج باهند دختر اسماء ازدواج کرد (ابوالفرج، ۴۱/۱۶). برخی منابع نیز به دیدارهای او با عبدالملک بن مروان اشاراتی کرده‌اند (ابن قتیبه، ۲۲۶/۱؛ تنوخی، ۲۲۲؛ ابن عساکر، ۱/۳؛ یغموری، ۲۸۹).

دربارۀ تاریخ مرگ اسماء اختلاف است. بیشتر مورخان همچون خلیفة بن خیاط (۳۳۳/۱)، مرگ او را در ۶۵ یا ۶۶ق/۶۸۴ یا ۶۸۵م دانسته‌اند (نیز نک: ابن حبان، *مشاهیر*...، ۷۵؛ ابن حجر، ۱۰۴/۱)، اما با توجه به تأکید منابع دیگر بر دیدارهای اسماء با حجاج بن یوسف (بلاذری، همان، ۳۳۰/۵؛ طبری، ۴۰۳/۴-۴۰۴) و نیز سخن اسماء بعد از مرگ عمیر بن حباب که در ۷۰ق/۶۸۹م کشته شد (ابن اثیر، ۳۱۷/۴)،

این روایات درست به نظر نمی‌رسند (نک: بلاذری، همان، ۳۲۷/۵)، زیرا چندان بعید نیست که میان این اسماء و اسماء بن حارثهٔ اسلمی (د ۶۶ق/۶۸۵م)، از اصحاب حضرت رسول(ص) (ابن سعد، ۳۲۱/۴) خلطی صورت گرفته باشد (نک: ابونعیم، ۳/۷ـ ۸؛ قس: ابن حبان، *الثقات*، ۵۹/۴). بنابراین، از میان روایات موجود، تنها گفتهٔ صفدی که با تردید مرگ اسماء را در ۸۲ق/۷۰۱م آورده است، دقیق‌تر به نظر می‌رسد (۶۱/۹).

در برخی مآخذ نام اسماء در شمار تابعانی آمده که از امام علی(ع) (مسلم، ۱۰۴) و عبدالله بن مسعود (ابن ابی حاتم، ۱(۱)/۳۲۵؛ قس: ابن حبان، مشاهیر، همانجا) حدیث روایت کرده‌اند. محمد بن اسماعیل بخاری نیز او را در شمار کوفیان آورده است (۱(۲)/۵۵؛ نیز نک: ابن عساکر، همانجا؛ سمعانی، ۲۱۳/۱۰؛ ذهبی، ۵۳۶/۳). اما گفتنی است که در برخی مآخذ به شخصیت دیگری به نام اسماء بن حکم فزاری هم اشاره شده است؛ وی در نبرد صفین از یاران امام علی(ع) بود (نصر بن مزاحم، ۳۲۱) و از آن حضرت نیز روایت کرده است (ابن ابی حاتم، سمعانی، همانجاها). از این رو، دور نیست در پاره‌ای نکات که اشاره شد، اسماء بن خارجه با دو اسماء دیگر که همزمان با او می‌زیسته‌اند، در مآخذ متقدم و پس از آن خلط شده باشد.

در برخی مآخذ سخنان حکیمانه‌ای به اسماء نسبت داده‌اند (مبرد، ۳۲۰/۱؛ جاحظ، ۹۶/۳، ۱۱۵؛ ابن قتیبه، ۵۶/۳، جم؛ ابوالفرج، ۱۲۸/۱۸ـ ۱۲۹؛ یغموری، ۲۸۹ـ۲۹۰). ابن ندیم نیز ضمن بر شمردن کتابهای افسانه‌ای که دربارهٔ سرگذشت عشاق نوشته شده، از اثری با عنوان *کتاب اسماء بن خارجة الفزاری* نام می‌برد که نوع مطالب آن اینک بر ما پوشیده است (ص ۳۶۶). چندین شاعر همچون قطامی (ابن سلام، ۱۲۲)، اخطل (ابن عساکر، ۳/۳؛ صفدی، ۶۰/۹)، اعشی بن ابی ربیعه (ابوالفرج، ۱۶۲/۱۶) و فرزدق (همو، ۳۵/۱۹؛ یغموری، ۲۹۰)، اسماء را به بزرگ منشی ستوده‌اند. در این میان، حمایتهای بی‌دریغ اسماء از عبدالله بن زبیر اسدی که به شاعرِ بنی‌امیه شهره بود (ابوالفرج، ۳۳/۱۳ـ۳۴) و اشعار مشهور وی در مدح اسماء (همو، ۳۴/۱۳ـ ۳۵) درخور توجه است. گشاده دستی اسماء سبب شد تا وی را در زمرهٔ بخشندگان کوفه بشمارند (ابن حبیب، ۱۵۴؛ ابن عبدربه، ۲۹۴/۱؛ ابن قدامه، ۱۱۶). حتیٰ حجاج نیز پس از مرگ اسماء، وی را به نیکی ستود (جاحظ، ۲۱۵/۱؛ ابن عبدربه، ۲۹۰/۳).

از فرزندان اسماء تنی چند را می‌شناسیم که همگی در برخی حوادث همان سالها نقش داشته‌اند: نخست مالک بن اسماء است که از جملهٔ بزرگان قوم خود بود و مدتی هم از سوی حجاج به ولایت اصفهان گماشته شد، اما به سبب خیانت در اموال دستگیر و زندانی شد (جاحظ، ۱۸۱/۲؛ ابوالفرج، ۴۱/۱۶). پس از آن حسّان بن اسماء است که طبری (۳۶۵/۵) به هنگام ذکر دستگیری هانی بن عروه از او نام برده است (ابن عساکر، ۱/۳؛ ذهبی، ۵۳۵/۳، ۳۵۷/۴). فرزند دیگر اسماء عیینه است که به هنگام قیام مختار در سپاه ابن زیاد بود (طبری، ۹۰/۶؛ برای تفصیل، نک: ابوالفرج، ۱۱۷/۱۷). از دیگر فرزندان او هند است که به سبب ازدواج با ابن زیاد و سپس بشر بن مروان و حجاج بن یوسف مشهور بود و ابوالفرج اصفهانی داستانهایی از زندگی او نقل کرده است (۱۲۸/۱۸). همچنین برخی مآخذ از اعقاب اسماء چون افلح بن مالک ابن اسماء یاد کرده‌اند که از بزرگان خراسان بود و با ابومسلم دوستی داشت (مقریزی، ۶۸).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش فلایشهمر، قاهره، ۱۳۷۹ق؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن سلّام جمحی، محمد، *طبقات الشعراء*، لیدن، ۱۹۱۳م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۳م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، قاهره، ۱۳۴۳ق/۱۹۳۵م؛ ابن قدامهٔ مقدسی، عبدالله، *التبیین فی انساب القرشیین*، به کوشش محمد نایف دلیمی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۰ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *معرفة الصحابة*، به کوشش محمد راضی حاج عثمان، مدینه / ریاض، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ بخاری، سهل، *سرّ السلسلة العلویة*، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۲، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م، ج ۴، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۷۹م، ج ۵، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ تنوخی، محسن، *المستجاد من فعلات الاجواد*، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۹۷۰م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکّار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ذهبی، احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش یوزف فان اس، ویسبادن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ کلبی، محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ همو، *نسب معدوالیمن الکبیر*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مسلم بن حجاج، *الکنیٰ و الاسماء*، به کوشش مطاع طرابیشی، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مقریزی، احمد، *النزاع و التخاصم فیما بین بنی امیة و بنی هاشم*، قاهره، ۱۹۱۳م؛ نشوان حمیری، *الحور العین*، به کوشش کمال مصطفیٰ، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ ولهاوزن، یولیوس، *الخوارج و الشیعة*، ترجمهٔ عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۸م؛ یغموری، احمد، *نورالقبس*، مختصر *المقتبس* محمد بن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م.

محمدمهدی امینی

اَلْاَسْماءُ الْحُسْنیٰ، دعا، نک: جوشن کبیر.

اَسْماءُ وَ اَحْکام، عنوان یکی از مسائل کلامی است که متکلمان دربارهٔ آن بحثهای مهم و مفصلی کرده‌اند و غالب کتابهایی که در زمینهٔ علم کلام نوشته شده، از این بحث خالی نیست. منظور از «اسماء» این

است که وصفهایی چون ایمان، کفر، معصیت، طاعت، ظلم، عدل، جور و فسق بر چه مسما و موصوفی دلالت دارند و چه کسی را می‌توان به این اوصاف متصف کرد (نک: ابن فورک، ۱۴۹ به بعد). به عبارت دیگر، «مؤمن» چه کسی است؟ «فاسق» کیست؟ ایمان و کفر و اوصافی از این دست، چه حد و مرزی دارند تا کسانی را که درون و بیرون این مرز هستند، بشناسیم و آنان را به ایمان و کفر و ... متصف کنیم. اگر حدود این اوصاف روشن گردد و دانسته شود که مثلاً چه کسی را می‌توان مؤمن یا کافر خواند، در این صورت «حکم» او هم مشخص می‌شود، چرا که هر یک از کسانی که به این اوصاف متصف می‌شوند، علاوه بر احکام اخروی، در جامعهٔ مسلمانان به فراخور حال از حقوق اجتماعی خاصی برخوردار، یا محرومند؛ مثلاً تنها مؤمن است که حق حکومت کردن بر مسلمانان را دارد و احکام حقوقی ازدواج یا ارث کافر با مؤمن فرق می‌کند (نک: اشعری، *مقالات*...، ۵۴). البته این احکام پیامدهای سیاسی خاصی نیز داشت، زیرا خلفا و کارگزارانشان نیز مشمول همین احکام واقع می‌شدند و طبعاً هر حکمی با برخورد خاصی از سوی مسلمانان مواجه می‌شد.

مسألهٔ اسماء و احکام از لحاظ تاریخی پیشینه‌ای کهن دارد. ریشه‌های این بحث به حدود سال ۴۰ق باز می‌گردد، آنجا که خوارج در جنگ صفین نغمهٔ تازه‌ای ساز کردند و عده‌ای از مسلمانان و مؤمنان را تکفیر نمودند (بلاذری، ۲(۱)/۳۶۰؛ قاضی عبدالجبار، «فضل...»، ۱۶۴). خوارج چندی بعد همین اندیشه را به صورت یک باور کلامی پروراندند و بر آن شدند که مرتکب گناه کبیره اساساً کافر است، البته با این توضیح که برخی از آنان، میان «کفر شرک» و «کفر نعمت» فرق می‌گذاشتند (ابوالقاسم، ۱۱۵؛ اشعری، همان، ۱۱۰؛ تفتازانی، ۱۴۱). همزمان با ظهور خوارج، فرقهٔ دیگری به نام مرجئه سر برآوردند؛ اینان بر آن بودند که هیچ گناهی، به ایمان مؤمن زیان نمی‌رساند و او را از حلقهٔ مسلمانان خارج نمی‌کند (ماتریدی، ۲؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۱۵۶، ۱۶۴؛ شهرستانی، ۱/۱۳۹).

باور مرجئه بی‌تردید در نقطهٔ مقابل خوارج قرار داشت و دقیقاً این دو اندیشهٔ ناهمساز حالت تز و آنتی‌تزی را داشتند که مکتب معتزله سنتز آن بود. بر اساس پاره‌ای از روایتها، بحث و نزاع برخی از شاگردان حسن بصری (د ۱۱۰ق) با وی در باب اسماء و احکام موجب پدید آمدن فرقهٔ تازه‌ای به نام معتزله گردید. حسن بصری مرتکب کبیره را به «نفاق» متصف می‌کرد، در حالی که واصل بن عطا و عمرو بن عبید برخلاف نظر استاد، او را نه کافر و نه مؤمن می‌دانستند و معتقد بودند که حالت وی در «منزلتی میان دو منزلت» قرار دارد (قاضی عبدالجبار، شرح...، ۱۳۷-۱۳۸؛ سمعانی، ۱۲/۳۳۸-۳۳۹؛ ابن اثیر، ۳/۲۳۱-۲۳۲). همین مبنا سنگ شالودهٔ مکتب معتزله و یکی از ۵ اصل بنیادی آنان گردید (نک: قاضی عبدالجبار، همان، ۶۹۷، جم). در این میان، آراء جهمیه، امامیه و اشاعره به مرجئه، و اندیشه‌های زیدیه به خوارج نزدیک است (اشعری، همان، ۷۳-۷۴، ۱۳۲، *اللمع*، ۷۵؛ مفید، ۱۰).

ناگفته پیداست که چنین اختلاف نظر عمیقی در میان متکلمان حکایت از این دارد که مسألهٔ اسماء و احکام از مسائل عمده و مهم علم کلام بوده است. شاهدِ دیگرِ عنایتِ متکلمان به این مسأله این است که برخی از آنان به نوشتن رساله‌های مستقلی در این باب پرداخته بودند. بر اساس گزارش ابن ندیم، واصل بن عطا (د ۱۳۱ق) و ضرار بن عمرو (د ۱۹۰ق) رساله‌های مستقلی زیر عنوان *المنزلة بین المنزلتین* نوشته بودند. ابن ندیم همچنین به دو رساله زیر عنوان *الاسماء و الاحکام* که حارث وزاق و ابن راوندی، از متکلمان سدهٔ ۳ق، نوشته بودند، اشاره کرده است (ص ۲۰۳، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹). ابن عساکر (ص ۱۲۹) نیز از کتاب بزرگی از اشعری دربارهٔ «اختلاف الناس فی الاسماء و الاحکام» یاد کرده است.

از اواخر سدهٔ ۳ ق به بعد ابوعلی جبایی (د ۳۰۳ق) و شاگردش ابوالحسن اشعری (د ۳۲۴ یا ۳۳۰ق) در بررسی مسألهٔ اسماء و احکام بحث فنی‌تری را عنوان کردند و متکلمان بعد از ایشان این بحث را با عمق و گستردگی بیشتری مطرح کردند. این بحث تا بدانجا اهمیت یافت که از محدودهٔ علم کلام فراتر رفت و به قلمرو علم اصول فقه نیز راه یافت و فصل خاصی با عنوان ثبوت یا عدم ثبوت حقیقت شرعیه به آن اختصاص داده شد، چندانکه از سدهٔ ۵ق تاکنون کمتر کتاب اصولی به چشم می‌خورد که فاقد این بحث باشد (مثلاً نک: ابوالحسین، ۱/۲۳-۲۶؛ آخوند خراسانی، ۳۵-۳۷). این بحث با این پرسش آغاز می‌شود که آیا می‌توان در مورد تعیین معنا و مسمای اسمها و اوصاف یاد شده، به عرف اهل لغت مراجعه کرد؟ به عبارت دیگر به طور کلی آیا می‌توان عرف اهل زبان را معیار تعیین معنای لغات و اصطلاحاتی قرار داد که در شریعت به کار رفته است؛ آیا شارع همان عرف را معیار قرار داده، یا اینکه معنای جداگانه‌ای برای تعبیرهایی که به کار برده، در نظر داشته است؟ به عقیدهٔ ابوعلی جبایی این تعبیرها در شریعت معنای خاصی دارند که لزوماً همان معنای لغوی نیست. از نظر وی هر اسمی را از دو جنبه می‌توان بررسی کرد: از جنبهٔ لغوی و از جنبهٔ دینی. ممکن است از نظر زبانی کسی را به اسمی متصف کنیم، اما دین ضرورتاً آن اسم را تصویب نمی‌کند. دین برای اطلاق این اسمها، معیارهایی خاص دارد. فرقی که اسم از لحاظ زبان با همان اسم از لحاظ دین دارد، این است که اسم زبان که مسلّماً از افعال اشتقاق یافته، با سپری شدن آن فعل، سپری شده و محو می‌گردد. اما اسم دین اینگونه نیست و انسان حتیٰ پس از سپری شدن آن فعل، به آن موسوم است. بنابراین، فاسق ملی، یعنی مرتکب گناه کبیره تا زمانی که به فعل ایمان مشغول باشد (مثلاً نماز بخواند)، از نظر لغوی فقط در همان زمان می‌توان او را «مؤمن» خواند، ولی از لحاظ دین نام فسق در همان زمان نیز بر او قابل اطلاق است. به عبارت دیگر او حتیٰ پس از سپری شدن فعل فسق، از لحاظ دین به فسق موسوم است. بر این پایه، ابوعلی جبایی معتقد بود که اهل کتاب را به سبب ایمانی که دارند، می‌توان از لحاظ لغوی مسلمان و مؤمن خواند (اشعری، *مقالات*، ۲۶۹).

ابوالحسن اشعری پایه‌گذار مکتب اشاعره، در این مبحث همچون سایر مباحث، موضعی کاملاً مخالف با ابوعلی جبایی دارد. مبنای اشعری ــ همچون گروهی از مرجئه (ابوالحسین، ۲۳/۱) ــ دربارهٔ تبیین محدودهٔ معنایی اوصافی چون ایمان و کفر این است که باید به عرف عربی زبانان مراجعه کرد، زیرا که زبان، آفریدهٔ خداست و خداست که زبان را به مردم یاد داده است و تعبیرهایی که در دین به کار رفته، همان است که اهل زبان به کار برده‌اند. خداوند، عربها را با زبان خودشان مورد خطاب قرار داده، و با همان زبان با آنان گفت‌وگو کرده است. شریعت وضع زبان عربی را دگرگون نکرده، و اسم جدیدی را که قبلاً در آن زبان نبوده، نساخته است. اشعری برای تأیید نظر خود به آیه‌های ۴ از سورهٔ ابراهیم، ۱۹۵ از سورهٔ شعرا و ۲ از سورهٔ یوسف استشهاد می‌کند. در این آیه‌ها تصریح شده که قرآن به زبان عربی، یعنی زبانی نازل شده که عربهای آن روزگار، آن را به آسانی می‌فهمند (اشعری، *اللمع*، ۷۵-۷۶؛ ابن فورک، ۱۴۹-۱۵۱؛ سید مرتضیٰ، ۵۳۸).

قاضی عبدالجبار همدانی (د ۴۱۵ق) بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز معتزله، نظر ابوعلی جبایی را پرورانده، و طبق معمول به نقد و ردّ آراء اشعری پرداخته است (نک: شرح، ۷۰۹). قاضی منکر آن نیست که اسمهای مورد بحث، معنایی لغوی دارد، ولی می‌گوید: اهل شریعت این اسمها را از معنای لغویشان به معنای شرعی منتقل کرده‌اند. از این رو، برخلاف نظر اشعری، برای تعیین معنای این تعابیر نباید به عرف اهل لغت مراجعه کرد (همان، ۷۰۴). وی می‌گوید: واژهٔ صلاة در لغت به معنای دعاست، ولی در عرف اهل شریعت اسمی برای عبادتی مخصوص است؛ صوم و زکات نیز چنین وضعی دارند (همان، ۷۰۴-۷۰۵، ۷۱۰) و همین امر را دلیل می‌گیرد بر اینکه اسمهایی شرعی داریم که غیر از اسمهایی عرفی و لغوی است. ابوالحسین بصری (د ۴۳۶ق) آراء قاضی را با توضیح و تفصیل بیشتری نقل و اقتباس کرده است (۲۳/۱-۲۶).

سید مرتضیٰ (د ۴۳۶ق) متکلم امامی مذهب که مبانی کلامیش غالباً با معتزله همخوانی دارد، در اینجا دقیقاً نظر اشعری را پذیرفته، و سخت از آن دفاع کرده است (ص ۵۳۶-۵۳۸). وی پس از آنکه لغت را معیار دانسته، به اشکالی که قاضی عبدالجبار بر نظر اشعری وارد ساخته، پاسخ گفته است (نک: قاضی عبدالجبار، همان، ۷۰۵؛ قس: سید مرتضیٰ، ۵۳۸-۵۳۹).

مآخذ: آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، قم، ۱۴۱۲ق؛ ابن اثیر، علی، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری*، دمشق، ۱۳۴۷ق؛ ابن فورک، محمد، *مجرد مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری*، به کوشش دانیل ژیماره، بیروت، دارالمشرق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالحسین بصری، محمد، *المعتمد فی اصول الفقه*، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابوالقاسم بلخی، «باب ذکر المعتزله»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ق؛ اشعری، ابوالحسن، *اللمع*، به کوشش ریچارد مک‌کارتی، بیروت، ۱۹۵۳م؛ همو، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، دارالتعارف؛ تفتازانی، سعدالدین، «شرح العقائد النسفیة»، *حاشیة الکستلی علی شرح العقائد*، استانبول، ۱۹۷۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ سید مرتضیٰ، علی، *الذخیرة*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، مکتبة وهبه؛ همو، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ق؛ قرآن کریم؛ ماتریدی، محمد، «شرح الفقه الاکبر»، *الرسائل السبعة فی العقائد*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۲ش.

ناصر گذشته

اَسْماءٌ وَ صِفات، دو اصطلاح در علم کلام که مراد از آن نامها و صفتهای ذات باری است. مباحث مربوط به اسماء و صفات در طول تاریخ کلام و عرفان، مسیری پر فراز و نشیب را طی کرده است؛ به نحوی که فارغ از این تحول تاریخی، به دست دادن تعریفی فراگیر برای مفاهیم این دو اصطلاح در دوره‌های گوناگون، ناممکن است. در اینکه معبود یکتا با نامهای گوناگون خوانده شود، جای اختلاف نیست، اما اینکه این نامها چه نسبتی با ذات و صفات معبود دارد، امری است که در کلام و عرفان اسلامی و هم در دیگر ادیان بزرگ بحثهای فراوان برانگیخته است.

بحثهای کلامی و عرفانی دربارهٔ اسماء و صفات الٰهی، عمدتاً از دو دیدگاه متفاوت پدید آمده است: نخست از دیدگاه شناخت معنا، بر این مبنا که اسماء و صفات به درستی چه مفاهیمی دارند؛ و دیگر از دیدگاه شناخت وجود، بر این پایه که از نظر وجود چه رابطه‌ای میان صفات الٰهی با ذات باری و میان اسم و مسمیٰ برقرار است. چنانکه از منابع مربوط به نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق/۸م بر می‌آید، باید گفت که در این دوره هردو اصطلاح اسماء و صفات در محافل کلامی، اصطلاحی شکل یافته بوده، و در گفتار عالمان این عصر با تفکیک اسماء مشتق از مبدأ اشتقاق، اصطلاح اسماء برای نامهای مشتق الٰهی مانند عالم، حی و... و اصطلاح صفات برای مبدأ اشتقاق این نامها مانند علم، حیات و... به کار می‌رفته است.

از جمله اندیشه‌های پر سابقه در کلام اسلامی، قول به توقیفی بودن اسماء و صفات الٰهی است؛ قاطبهٔ علمای اهل سنت، پیروان مکتب بغداد از معتزله و بخش مهمی از متکلمان امامیه بر این اعتقادند که در نامیدن و وصف کردن خداوند نباید از نامها و وصفهای منصوص در کتاب و سنت و اجماع ــ و نزد امامیه، قول ائمه (ع) ــ تجاوز کرد، در حالی که برخی چون معتزلیان بصره و گروهی از امامیه، تسمیه و وصف خداوند را به غیر نص پذیرا بوده‌اند (نک: بغدادی، ۲۰۳؛ مفید، ۵۸-۵۹؛ نیز کلینی، ۱۰۰/۱ به بعد).

دربارهٔ شمار اسماءالله به ارقام مختلف اشاره کرده‌اند. مشهورترین رقمها یکی ۹۹ است و دیگری ۱۰۰۱ (نک: عین القضات، *نامه‌ها*، ۱۹۰/۱؛ عزالدین، ۲۳؛ ابوالفتوح، ۴۹۳/۲؛ سنایی، ۳۵؛ میبدی، ۶۳۲/۵). البته این هر دو رقم منشأ روایی دارد (جندی، *نفحة...*، ۷۲). اگرچه در مورد روایت ۱۰۰۱ نام ــ که برخی آن را به ۹۹۹ نام تحویل کرده‌اند

(محمدبن منور، ۲۴۱/۱) ــ نصی در حدیث نبوی وجود ندارد، لیکن ادعیه‌ای چون دعای مشهور به جوشن کبیر ــ که محدثان شیعی آن را توثیق کرده‌اند (کفعمی، ۴۰۲؛ مجلسی، ۳۸۴/۹۱ به بعد) ــ متضمن ۱۰۰۱ اسم الٰهی است (همانجا؛ قس: سبزواری، ۴۳). اما روایت ۹۹ نام خدا بر مبنای حدیث مشهور: «اِنَّ لِلّه تسعة و تسعین اسماً...» شهرت عام یافته است. با وجود این، هیچ یک از این ارقام و ارقام دیگری که ذکر کرده‌اند (ابن عربی، ابوبکر، ۳۴۳/۲-۳۵۰؛ یمانی، ۱۷۱، ۱۷۵)، نمی‌تواند تعیین کنندهٔ شمار اسماء الٰهی باشد. دربارهٔ نسبت میان اسماء و طبقه‌بندی آنها نیز بحثهای درخور تأملی مطرح شده است (مثلاً نک: ماتریدی، ۶۵ -۶۶؛ جوینی، ۱۴۴؛ ابن قیم، *مدارج...*، ۳۲/۱-۳۳؛ نیز نک: تهانوی، ۷۰۹/۱؛ طباطبایی، ۳۵۴/۸).

در مبحث اسماء و صفات خداوند نخست با این مسأله رو به رو می‌شویم که میان این دو اصطلاح چه رابطه‌ای برقرار است: آیا اسماء و صفات عین همند و این دو تعبیر یک معنا را می‌رسانند، یا اینکه هر یک دارای معنایی خاص است؟ از نظر معتزله این دو اصطلاح دارای معنایی متمایزند و اسم خدا متضمن صفت او نیست، مثلاً اسمهایی چون علیم، قدیر و سمیع اسمهایی خاص و مترادفند و تنها بر خداوند دلالت می‌کنند (ابن قیم، *الصواعق...*، ۲۹۸؛ ابن سلوم، ۹۵ -۹۷). به هر حال معتزله برآنند که می‌توان خدا را به اسمهایی چون حی، علیم و قدیر نامید، ولی نمی‌توان خدا را به حیات، علم و قدرت متصف کرد (همو، ۹۶). برخلاف معتزله، اهل سنت نه تنها اسم را جدا از صفت در نظر نمی‌گیرند، بلکه اثبات اسماء را بدون اثبات صفات امری ناممکن و غیر قابل شناخت می‌شمارند (دارمی، ۷؛ ابن قیم، ابن سلوم، همانجاها) و بدین قرار، اسم را عین صفت می‌دانند و تنها فرقی که میان این دو قائلند، این است که صفات خاصیت اشتقاقی دارند، ولی اسماء چنین نیستند (ابن عربی، ابوبکر، ۸۰۲/۲-۸۰۳). برخی از متکلمان اهل سنت برای هر اسم صفات خاص آن را تعیین کرده‌اند (سهروردی، ۱۶۴؛ ابن تیمیه، ۱۶۳؛ ابن قیم، *مدارج*، ۳۲/۱-۳۴). برخی از محققان شیعه نیز میان اسماء و صفات فرقی قائل نشده‌اند و هر دو را متضمن یک حقیقت دانسته‌اند، چنانکه حیات به عنوان صفت، حقیقت صفتی از صفات خدا را بیان می‌نماید، و حی به عنوان اسم، نیز مبین حقیقتی از ذات خداوند است (طباطبایی، ۳۹۲/۹).

اسماء الله در قرآن: نامهای خداوند پیوندی عمیق با جهان بینی توحیدی اسلامی دارد و از اسباب مسلّم آن به شمار می‌رود (یمانی، ۱۶۸)، چنانکه بـه حکم آیـات «قـالَ یـا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِـأَسْمائِهِمْ...» (بقره/۲/۳۳) و «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها...» (بقره/۲/۳۱) نخست خداوند اسماء را به آدم آموخت و او را بر جمیع علوم ــ که مستخرج از اسماء است ــ آگاهانید و حتیٰ به سبب دانستن اسماء بود که وی بر ملائکه فضیلت یافت (ابوحـاتم، ۸/۱؛ صدرالدین، ۴۰؛ فیـض، *قرة...*، ۳۴۸). در قرآن مجید ۴ بار به صراحت از اینکه خدا دارای نامهای نیکویی است، سخن رفته، و از آنها به «الاسماء الحُسنیٰ» تعبیر شده است (نک: اعراف/۷/۱۸۰؛ اسراء/۱۷/۱۱۰؛ طه/۲۰/۸؛ حشر/۵۹/۲۴؛ نیز نک: بیهقی، *الاسماء...*، ۱۱، *الاعتقاد...*، ۳۰؛ فخرالدین، *التفسیر...*، ۶۵/۱۵). قرآن کریم بارها بر موضوعیت داشتن «اسم خداوند» و رابطهٔ بین اسم و مسمیٰ تکیه کرده است. در برخی از آیات، در سخن از اعمال عبادی چون نماز، حج و قربانی، آنگاه که از «ذکر» به عنوان لازمهٔ آن عمل گفت‌وگو شده، تعبیر «ذکر اسم الله» به کار برده شده است (نک: حج/۲۲/۲۸، ۴۰؛ انسان/۷۶/۲۵؛ اعلیٰ/۸۷/۱۵). در آیاتی از قرآن کریم نیز در سخن از ستایش پروردگار، مراد از تعبیر «تسبیح اسم رب»، رب عظیم و اعلیٰ آمده است (نک: واقعه/۵۶/۷۴، ۹۶؛ حاقه/۶۹/۵۲؛ اعلیٰ/۸۷/۱؛ نیز نک: الرحمٰن/۵۵/۷۸).

ترکیب «بسم‌الله» نیز که ذکر نام خداوند در آغاز کارهاست، غالباً برای یاری گرفتن و تبرک و تیمن و نظایر این مقاصد بر زبان رانده می‌شود. افزون بر یک مورد تعبیر «اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ...» (علق/۹۶/۱) و یک مورد «... اِرْکَبوا فیها بِسْمِ‌اللّهِ...» (هود/۱۱/۴۱)، باید به عبارت «بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیمِ» که در آغاز فاتحة الکتاب، میان سورهٔ نمل (۲۷/۳۰) و در آغاز تمامی سوره‌های قرآن کریم آمده است، اشاره کرد که از آغاز ظهور اسلام و در طی قرون همواره مسلمانان هر کار بزرگ و مهمی را با آن شروع می‌کرده‌اند و هیچ کتاب، رساله، تصنیف و تألیفی نیست که این عبارت در آغاز آن نباشد.

در آیه‌ای از سورهٔ اعراف (۷/۱۸۰)، از کافران به عنوان «کسانی که در اسماء خداوند الحاد می‌ورزند»، یاد شده است و این نکته حاکی از آن است کـه بـاور داشتن بـه اسمـاء حسنـای خـداوند، از تـوابع توحید محسوب می‌گردیده است. آنچه در قرآن به عنوان اسماء حسنیٰ شناخته شده، اعم از نامهایی خاص چون الله و رحمان (نک: اسراء/۱۷/۱۱۰) و یا الفاظی مشتق چون ملک، قدوس، سلام، مؤمن، مهیمن، عزیز، جبار، متکبر، خالق، باری و مصوّر است (حشر/۵۹/۲۳-۲۴) که گاه در اصطلاح برخی از متکلمان، صفات خوانده شده‌اند.

در پژوهشهای اسلام شناسی، موضوع «اسماء الله الحسنیٰ»، و جایگاه اسماء در خداشناسی قرآنی در سدهٔ ۱۹م از سوی ردهاوس (نک: ص 69-1)، و در سدهٔ حاضر از طرف کسانی چون یاکوبی[1] مورد توجه قرار گرفته است؛ همچنین کسانی برخی از اسماء قرآنی چون رحمان و مهیمن را موضوع بررسیهای مستقل قرار داده‌اند (مثلاً نک: بوینسکی، 475-463؛ ژُمیه، 384-361) و برخی چون مبارک به مقایسهٔ اسماء خداوند در قرآن با نظایر آن در کتیبه‌های سامی جنوبی پرداخته‌اند (ص 135-93).

اسماء الله در علم کلام: متکلمان در اینکه آیا نامهای خداوند محدث و مخلوق است، یا قدیم و غیر مخلوق، اختلاف کرده‌اند. اهل

1. Jacoby, J. A., «Asma' ullah el Hosna, ou les beaux noms de Dieu...», *Rev. sci. philos. theol.*, 1938, XXVII/533-555.

سنت اسماء الله را قدیم می‌دانند و بر آنند که خداوند پیش از هر فعلی به اسماء خود موسوم بوده است، نه اینکه، پس از صورت دادن فعلی به اسمی نامیده شده باشد، چنانکه در ازل خالق و رازق بوده‌است، نه اینکه پس از خلق کردن و روزی دادن، به این نامها موسوم شده باشد (نک: دارمی، ۸؛ ماتریدی، ۶۵-۶۶؛ ابن سلوم، ۹۶-۹۷؛ توریشتی، ۲۴). برخلاف اینان، معتزله اسماءالله را قدیم نمی‌دانستند و آنها را زاییدهٔ اعتبار و نام‌گذاری از جانب انسان می‌انگاشتند (جوینی، ۱۴۱-۱۴۲). بشر مریسی از متکلمان مرجئه نیز به مخلوق بودن اسماء قائل بود و می‌گفت که خداوند پس از خلق کردن، خود را به نامهایی شناسانده است (نک: نشار، ۳۶۳-۳۶۷). برخی از صاحب نظران شیعه نیز با توجه به اخبار ائمه(ع) اسماء را مخلوق می‌دانسته‌اند (کلینی، ۱/۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶)؛ اگرچه ابن بابویه (ص ۱۸۸-۱۸۹) بر این باور بود که اسماءالله نه حادثند و نه قدیم. از این رو، نظر متکلمان شیعه بر این بوده است که علم خداوند به اسماء خود همیشگی و ازلی است، اما حروف و اصوات اسماء نمی‌تواند ازلی باشد، زیرا اگر اسماء را همچون ذات قدیم بدانیم، مغایر با توحید است، در حالی که خداوند اسماء را اظهار داشت تا واسطهٔ میان خلق و خالق باشند و خلق با این اسماء خالق را بخوانند و بشناسند (کلینی، ۱/۱۱۶). در این میان، اندیشه‌های دیگری نیز وجود داشته است، چنانکه عین‌القضات همدانی (*نامه‌ها*، ۲/۲۵۸-۲۵۹)، غیر از اسم «الله» دیگر اسامی را مخلوق می‌داند. درنظر عین‌القضات، همهٔ اسماء غیر از «الله» نخست برای غیر خدا موضوع بوده‌اند و سپس خداوند را به آنها متصف کرده‌اند (قس: ابن قیم، *الصواعق*، ۳۰۰).

مسألهٔ دیگر متکلمان این بود که آیا اسم عین مسمیٰ و ذات اوست، یا غیر او؟ حشویه، کرامیه، اشعریه و نیز حروفیه بر این باورند که اسم عین مسمیٰ است، چه اگر اسم غیر مسمیٰ باشد، باید به مخلوق بودن اسماء قائل شد و ازلی بودن آنها را نفی کرد (فخرالدین، *التفسیر*، ۱/۱۰۸-۱۰۹؛ *مجموعه...*، ۹۶-۹۷؛ ابن سلوم، ۹۹). اما معتزله به جدا بودن اسم و مسمیٰ قائل شده، و اسماء را غیر ذات حق تعالیٰ دانسته، و گفته‌اند که خداوند در ازل هیچ اسم و صفتی نداشت و وقتی که آفریدگان را خلق کرد، در پی آن اسماء و صفات برای او اعتبار شد؛ پس اسماء و صفات او به این معنا مخلوقند (دارمی، ۷-۸؛ ابویعلیٰ، ۷۰-۷۱؛ ابن سلوم، ۹۷). شیعهٔ امامیه نیز همچون معتزله، اسم را غیر از مسمیٰ دانسته، و توحید را نه در پرستش اسم یا اسم و مسمیٰ، بلکه در پرستش مسمیٰ تبیین کرده‌اند (کلینی، ۱/۱۱۳-۱۱۴؛ ابوالفتوح، ۲/۴۹۳؛ کاشانی، ۵/۳۲۲)، زیرا به گمان آنان، اسم مؤلف از اصواتی است ناپایدار که برای شناسانیدن مسمیٰ وضع شده، و قابل تبدیل و دگرگونی است، در حالی که در خصوص اسماءالله، مسمیٰ پایدار و باقی است. علاوه بر اینها وجود نامهای متعدد برای مسمای واحد و نیز دگرگونی نامهای مختلف برای خداوند به حسب زبانهای مختلف، عینیت اسم و مسمیٰ را منتفی می‌دارد (فخرالدین، *لوامع...*، ۲۲-۲۳؛ قس: اعجوبه، ۵۱).

اسماءالله در عرفان: درکنار متکلمان و حکیمان، نگرش عارفان و اهل سلوک نیز دربارهٔ اسماءالٰهی صبغه‌ای خاص، و هیأتی ممتاز و متمایز دارد. گزافه نیست اگر گفته شود که سلوک عارفانه و جهان بینی صوفیانه در هیچ یک از مراحل و مراتبش بدون توجه به اسماءالله در خور تحلیل و تعلیل نمی‌نماید. اینکه صوفیه معرفت عارفانه را به معرفت اسماء و صفات حق پیوسته دانسته‌اند (غزالی، *روضه...*، ۹۲)، و در بدایت‌سلوک، تأثیرپذیری سالک‌مبتدی را از اسماءالله‌محک سنجش و ارزیابی درون وی تلقی کرده‌اند و در جست و جوی مناسبتی بین باطن او با نامهای خداوند بوده‌اند (نک: فخرالدین، *التفسیر*، ۱/۱۵۵)، و اینکه ترقی در سلوک خانقاهی را بعضی از آنان بر اثر تلقین اسماء حسنیٰ میسر می‌یافته‌اند (لاهیجی، ۷۰۳؛ نیز نک: جندی، *نفحة*، ۶۰)، و هم اینکه حتیٰ سماع صوفیانه را برای سالکانی تجویز می‌کرده‌اند که به معرفت اسماء و صفات الٰهی آشنا می‌بوده‌اند (نک: قشیری، *ترجمه...*، ۶۰۳؛ غزالی، *احیاء...*، ۲/۶۵۳)، مؤید اهمیت خاص این موضوع بوده است، تا جایی که پس از ظهور ابن عربی و اتباع او در قلمرو عرفان اسلامی، مثلث هستی شناسی، جهان شناسی و انسان شناسی عرفانی در این مکتب بر مبنای اسماء الٰهی مطرح می‌شود.

با آنکه پیش از ابن عربی در میان صوفیه نسبت به اسماء و عینیت یا غیریت آنها با مسمیٰ همانند متکلمان اختلاف نظر وجود داشته است (نک: کلاباذی، ۳۹؛ قس: ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات...*، چ بولاق، ۴/۱۹۷-۱۹۸)، اما ابن عربی (همان، ۴/۲۳۱-۲۳۲) و پیروان او حقیقت اسم یا عین مسمیٰ را صفت و نسبت می‌دانند و حتیٰ بین اسم و صفت فرقی نمی‌گذارند و آنها را دو لفظ مترادف و بر یک معنی بر می‌شمارند و به حکم برخی آیات (شوریٰ، ۴۲/۱۰؛ اسراء/۱۷/۱۱۰) به عینیت اسم و مسمیٰ قائلند (لاهیجی، ۱۸۲؛ شعرانی، ۷۶)، ولی چون حقیقت اسم صفت و نسبت است، و صفات حق تعالیٰ متکثر، پس نامهای او نیز متکثر است؛ اما از سوی دیگر، چون صفات عین ذات باری تعالیٰ است و ذات او واحد، پس صفات را هم وحدت است و بر همین قاعده اسماء نیز دارای وحدتند (نک: ابن عربی، محیی‌الدین، همان، ۴/۲۹۴؛ لاهیجی، همانجا). از این رو، ظهور اسماء در مظاهر متعدد منافی اتحاد ذاتی نیست، زیرا صفات ــ که عبارتند از نسبتها ــ اموری عدمیند که همگی به یک ذات واحد برمی‌گردند (ابن عربی، محیی‌الدین، همان، ۱/۱۶۳، *الفقه*، ۱۰۲). از سوی دیگر، هر اسمی از اسماء الٰهی به انفراد متضمن حقایق همهٔ نامهای دیگر است و هر اسمی در عین آنکه مستقل است و به اعتبار معنایی که دارد، غیر از هر نام دیگر است، از لحاظ اینکه همهٔ نامها به یک ذات واحد برمی‌گردند، مساوی و برابرند و هیچ گونه تفضیل و ترتیبی به نسبت ذات در میان آنها نیست. ولی از لحاظ دلالتِ هر یک از اسماء به معنایی خاص، طبعاً در میان آنها نوعی ترتب وجود دارد؛ و این ترتب به اعتبارِ شمول آنها بر دیگر اسماء سنجیده می‌شود؛ چنانکه ۴ اسم «اول»، «آخر»، «ظاهر» و «باطن»، به نسبت شمول آنها بر دیگر نامها، امّهات اسماء خوانده می‌شوند، و اسم الله و رحمان از لحاظ ذاتی بودن و شمولِ کلی داشتن بر دیگر

اسماء، جامع جمیع اسمائند و در مرتبه نیز فوق رتبهٔ امهاتِ اسماء قرار می‌گیرند (نک: ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات*، چ بولاق، ۱۰۱/۱- ۱۶۳؛ فصوص...، ۷۹-۸۰، ۱۸۰؛ خوارزمی، *جواهر*...، ۱۸۰/۱- ۱۸۱؛ جندی، شرح...، ۴۰).

از نظرگاه صوفیه اسماء الٰهی الفاظی نیستند که برای دلالت کردن بر شیء یا اشیاء وضع شده باشند، بلکه همگی به اعتبار صفات وجودیه، یا صفات عدمیه، تجلیات ذات، یا تجلیات مسمیٰ هستند (عبدالرزاق، ۷- ۸؛ قس: شاه نعمت‌الله ولی، ۹/۴؛ سبزواری، ۵۷۴)، و البته مقصود از اسماء نزد آنان صور ملفوظ اسماء نیست، زیرا اسماء ملفوظ غیر از نفس اسماءاست(ابن‌عربی،محیی‌الدین، *الفتوحات*، چ قاهره، ۱۷۵/۱۲؛ خوارزمی، همان، ۱۷۹/۱-۱۸۰، شرح...، ۲۲/۱؛ لاهیجی، ۱۷۸؛ نیز نک: سبزواری، ۸۱، ۵۷۵). هستی مطلق را در مقام یا در حضرت هویت مطلقه نه اسمی بوده است و نه رسمی، و از همین روی ذات باری تعالیٰ در این مقام شناخته و شناختنی نبوده است، تا جایی که اطلاق لفظ «هویت» نیز بر او از تنگی مجال لفظ و عدم شناخت ما نسبت به اوست. اما چون حضرت هویت بر مبنای محبت ــ که صوفیه آن را سبب وجود عالم می‌نامند ــ به شناساندن خود اراده کرد، نخست در مجالی اسماء خود تجلی کرد. تجلی اول که با این تجلی، نخستین تعین را اراده نمود و ذات خود را با همهٔ اسماء و صفاتش متعین ساخت و به حضرت احدیت تنزل کرد، حضرتی که با وجود استحسان اسماء و صفات، می‌بایست مجرد ذات به دور از ملاحظهٔ ماسوا تلقی شود (نک: خوارزمی، *جواهر*، ۱۵۹/۱-۱۶۰، ۱۶۸-۱۷۰؛ ابن عربی، محیی‌الدین، همان، چ بولاق، ۳۹۹/۲، شرح...، ۲۳). در این حضرت نیز، هنوز اسماء و صفات متحقق به تعین عینی تصور نمی‌شود، همچنانکه درخت در هیأت دانه؛ و از همین روی صوفیه آن را مرتبهٔ «عماء» نامیده‌اند (خوارزمی، همان، ۲۶۰/۱؛ عبدالرزاق، ۱۲۴-۱۲۶). از این پس، ذات حق، به قصد شناساندن خود به تجلی ثانی می‌پردازد که عبارت است از تنزل او به مرتبهٔ واحدیت، و آن ملاحظهٔ ذات است همراه با اسماء و صفات که صوفیه به اعتبارات گوناگون به آن مرتبهٔ الوهیت، مقام جمع، و یا جمع الجمع نیز می‌گویند (خوارزمی، همان، ۱۶۵/۱، ۱۸۴). با این تجلی اعیان ثابتهٔ ممکنات که شئون ذات لذاته است، آشکار می‌گردد، تعین اول ذات به صفت عالمیت و قابلیت رخ می‌نماید و به نسب اسمائی متعین می‌گردد و با تجلی شهودی است که وجود ظاهر می‌شود و آن ظهور حق به هیأت اسماء خود در اکوان‌وموجودات است (عبدالرزاق، خوارزمی، همانجاها). با چنین ظهوری است که خداوند خود را با اسماء و مظاهر اسماء می‌شناساند. از همین جاست که صوفیه یگانه طریق خداشناسی را طریق معرفت‌اسماء و صفات‌حق می‌دانند(جیلی، ۱۷).

معرفت عالم و امور آن نیز نزد صوفیه، بدون شناخت اسماء الله میسر نمی‌گردد، زیرا مبنای ایجاد عالم اسماء و صفات خداوند است و با آنکه عالم چیزی است جدا و سوا از خداوند، اما به اعتبار آنکه هر جزئی از اجزاء هستی مظهر اسمی از اسماءالله است، ناگزیر شناخت اسماءوصفات‌خداوند لازمهٔ‌شناخت‌عالم است(ابن‌عربی،محیی‌الدین، همان، ۳۹۵/۲؛ جندی، *نفحة*، ۷۶-۷۷؛ نیز نک: جامی، ۳۹ به‌بعد؛ خوارزمی، همان ۱۸۲/۱). صوفیه بر مبنای نظرگاه خاصی که نسبت به اسماء دارند و مظاهر آنها را در جمیع اکوان خلق و شئون ممکن می‌جویند، بر نامتناهی بودن اسماء تأکید می‌ورزند (آملی، *جامع*...، ۱۳۲-۱۳۳؛ ملکی، ۱۰-۱۱؛ نیز نک: عین‌القضات، *نامه‌ها*، ۲۰۹/۲)، و از همین روی، اسماء الحسنیٰ را که به ۹۹ (یا ۱۰۰۱) نام معدود است، اسماء کلی و مکوّن و رب اکوان و شئون کلی می‌نامند؛ و چون معدودند، آنها را اسماء کلی متناهی می‌خوانند. اما غیر از اسماء یاد شده، خداوند را نامهای بی‌شمار است که اکوان و شئون جزئی مظاهر آنهایند. اینگونه نامها را اسماء جزئی نامتناهی می‌نامند (نک: باباركنا، ۵۰؛ سلامت، ۸۱ -۸۲؛ نیز نک: آملی، *المقدمات*...، ۳۳۹).

اصولاً صوفیانی چون ابن عربی و بسیاری از پیروان او آفرینش عالم را نتیجهٔ تقاضای ظهور احکام اسماء می‌دانند که به حکم این تقاضا اسماءالٰهی به اذن‌الله به ایجاداعیان‌تعلق یافتند (ابن‌عربی،محیی‌الدین، همان، چ قاهره، ۹۳/۵-۹۵، *انشاء*...، ۳۶-۳۸). این دسته از اسماء که اعیان ممکنات را ایجاد کردند، عبارتند از حی، عالم، مرید، قائل، قادر، جواد و مقسط که نزد صوفیه اسماء ذاتی و اسماء الٰهی خوانده می‌شوند و از اسامی نخستین به شمار می‌روند و به نامهای مفاتیح الغیب و ائمهٔ اسماء یا ائمهٔ سبعه نیز شهرت دارند. از این میان، اسم حی «امام الائمه» خوانده می‌شود، به دلیل تقدم آن بر عالم که حیات، البته شرط علم است و شرط بر مشروط مقدم است (نک: عبدالرزاق، ۸؛ آملی، *المقدمات*، ۱۲۶؛ شاه نعمت‌الله ولی، همانجا؛ پارسا، *تحقیقات*، ۸۹؛ جامی، ۴۰-۴۱؛ لاهیجی، ۱۸۲).

از آنجا که جمیع امور و شئون عالم خلق دایر بر نامهای خداوند است (نک: ابن عربی، محیی‌الدین، *تفسیر*...، ۴۵۹/۱)، هر یک از اعیان ممکنات یا هر یک از شئون عالم متعلق به نامی از نامهای خداست که با آن هستی یافته، و همان نام رب آن عین ممکن شناخته می‌شود (نک: قیصری، ۶۰). به این اعتبار اسمائی که با شئون عالم خلق و اعیان ممکنات نسبت تربیتی و تکوینی دارند، اسماء ربوبی یا اسماء کونی (کیانی) خوانده می‌شوند (نک: سلامت، ۷۸-۸۰؛ جامی، همانجا؛ نیز نک: عبدالرزاق، ۱۴۴؛ خوارزمی، *جواهر*، ۱۶۵/۱-۱۶۶).

هر یک از تعینات و اعیان عالم هستی مظهر یک یا چند اسم الٰهیند، مگر انسان که صورت جامع اسماء الٰهی است، زیرا همهٔ اسماء متقابلهٔ خداوند ــ اعم از اسماء جلالی و جمالی ــ بر حسب قابلیت انسان در او جمع آمده است (همان، ۱۸۳/۱-۱۸۴؛ لاهیجی، ۱۰۳، ۱۷۹؛ آملی، *جامع*، ۱۳۴-۱۳۵)، تا جایی که هر یک از اعضا و قوای او مظهر اسمی است: عقل او مظهر اسماء لطفیه است و نفس او مظهر اسماء قهریه (نک: همان، ۱۳۷). این جامعیت عالم انسانی نتیجهٔ لطف ازلی خداوند بوده که مشیت او و از حیث اسماء تقاضای آن داشته است که کون جامعی

چون آدم بیافریند و در این آینهٔ تمام نما جمیع اسماء نیکوی خود را مشاهده کند (بابارکنا، ۵۰ـ۵۱). از همین روی، خداوند که همهٔ اشیاء و اعیان ممکنات را با یک دست و به امر کلمهٔ کُنْ آفریده بود، آدم را با دو دست خود خلق کرد، چنانکه همهٔ اسماء نیکویش را در میان دو دست جمع نمود و صورت جامع آدم را که مظهر همهٔ اسماء اوست، به وجود آورد (ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات*، چ بولاق، ۴۶۸/۲). به این اعتبار است که مبحث اسماء از نظر صوفیه ـ خاصه ابن عربی و اتباع او ـ با نظریهٔ انسان شناسی عرفانی پیوندی استوار پیدا می‌کند و جمیع شئون صوری و معنوی انسان با معرفت اسماء ارتباط می‌یابد، تا جایی که به گمان صوفیه اگر در آفرینش انسان جمیع اسماء الحسنیٰ دخیل نمی‌بود و همهٔ اسماء در انسان ظهور نمی‌یافت، نه تنها انسان خلیفه نمی‌بود و از حیث علم و معرفت بر فرشتگان برتری نمی‌یافت، بلکه همچون حیوانی انسان نما می‌بود (همان، چ قاهره، ۱۷۶/۴؛ پارسا، شرح...، ۳۳، ۳۴، ۳۶؛ علاءالدوله، ۱۹۴). از این روی، اگر هر یک از تعینات که مظهر اسمی از اسماء الٰهیند و با خداوند نسبتی محدود دارند که در عرف صوفیه از آن به نسبت اسمائیه تعبیر می‌شود (نک: لاهیجی، ۱۷۸ـ ۱۷۹)، انسان از آن روی که جامع جمیع اسماءالله است و خداوند او را به صورت خود (و به قولی به صورت رحمان) آفریده است، نسبت اسمائی او با آفریدگارش، نسبتی جامع است، و صورت انسانی را بر اثر ظهور همهٔ اسماء به دست آورده، و با چنین صورتی و نسبتی است که مستحق خلیفة اللٰهی گردیده، و حمل بار امانت الٰهی را ـ که به قولی چیزی جز اسماء الله نیست ـ برعهده گرفته است (همو، ۱۸۱ـ۱۸۲؛ مسعود بیگ، ۶۹).

البته همهٔ افراد نوع انسان شایستگی مرتبهٔ خلافت و امامی ندارند، بلکه این مرتبه امری بالقوه است که تا فعلیت نپذیرد، مرتبهٔ خلافت بالفعل حاصل نمی‌شود (آملی، *جامع*، ۱۳۶؛ جندی، *نفحة*، ۵۸ ـ ۵۹؛ قس: ابن عربی، محیی‌الدین، همان، چ بولاق، ۴۳۷/۳). اما اینکه انسان چگونه می‌تواند این کیفیت را از قوه به فعل درآورد و نسبت اسمائی خود را با خالق تحقق بخشد و به مرتبهٔ انسان خلیفه دست یابد، نکته‌ای است که اساس راه و روش صوفیه بوده است و برپایهٔ آن میان اسماء الٰهی و سلوک عرفانی به سوی کمال پیوندی عمیق ایجاد کرده‌اند. این ارتقا البته بر اثر کشش الٰهی و کوشش بنده در حوزهٔ اسماء رخ می‌نماید. کشش الٰهی همان تجلیات اسمائیه است که خداوند همواره از پس حجابهای اسماء خویش بر بنده افاضه می‌کند و بنده به قدر استعدادش از آن بهره‌ور می‌گردد (سهروردی، ۱۶۴؛ نیز نک: جیلی، ۳۹ـ۴۰؛ عین القضات، *نامه‌ها*، ۲۰۹/۲؛ نجم‌الدین، ۱۸۷ـ ۱۸۹). با تجلی اسمائی است که بندهٔ سالک دگرگون می‌گردد و با تجلی هر اسمی، در او حالی و حالتی پدیدار می‌شود و نکته‌ای بر او آشکار می‌گردد (عین القضات، همان، ۷۴/۱). بعضی گفته‌اند که تجلی اسمائی ممکن است که با یک اسم روی نماید و نیز ممکن است که با چند اسم صورت پذیرد (نک: شهرستانی، گ ۳۵ الف ـ ب)، اما جمهور صوفیه ـ خاصه ابن عربی و اتباع او ـ بر آن اتفاق دارند که حق تعالٰی گاه به تجلی افعالی، یعنی با اسماء و صفات فعل خویش بر بنده تجلی می‌کند و بنده با این تجلی، فعلی جز فعل حق و فاعلی جز حق نمی‌شناسد و همهٔ افعال عالم کون را در افعال حق متلاشی و فانی می‌یابد؛ و گاه به تجلی صفاتی، یعنی با صفات خود تجلی می‌نماید، چنانکه بنده با درک این تجلی، همهٔ اعیان ممکنات و اشیاء را مظاهر و جلوه‌های صفات حق می‌بینند و جز صفات حق چیزی در عالم کون مشاهده نمی‌کند؛ و گاهی در مرتبهٔ فراتر، به تجلی ذاتی، یعنی با ذات خود تجلی می‌کند که بنده در این تجلی ذوات اعیان ممکن را در جنب تجلی ذات الٰهی فانی، و هرگونه تعین اسمی عالم کثرت را امری عدمی می‌بینند (نک: لاهیجی، ۲۲۷ـ ۲۲۸؛ عزالدین، ۱۵۴ـ۱۵۵؛ خوارزمی، *جواهر*، ۲۰۴/۱ـ۲۰۸).

بر مبنای همین تجلیات سه گانه است که صوفیه اسماء الله را نیز در ۳ طبقهٔ ذاتی، صفاتی و فعلی قرار می‌دهند، به این معنی که اسماء ذاتی را در قلمرو الٰهیت متحقق می‌یابند و اسماء صفات و افعال را موقوف به عالم اعیان ممکن می‌دانند (نک: ابن عربی، محیی‌الدین، همان، چ قاهره، ۸۱/۷ـ۸۳، «القسم...»، ۳؛ جندی، همان، ۷۳ـ۷۴؛ قیصری، ۱۳؛ آملی، همان، ۱۳۳) و نیز بر مبنای تجلیات اسمائی است که عارفان به طبقه‌بندی دیگری می‌پردازند و اسماءالله را به اسماء مفاتیح الغیب و اسماء مفاتیح الشهاده تقسیم می‌کنند. نوع نخست مبتنی بر نامهایی است که جز خداوند کسی از آنها اطلاع ندارد و اینها تحت اسم اول و باطن قرار دارند و به عالم اعیان ممکن تعلق نمی‌گیرند، مگر بر اقطاب و کاملان که خداوند با هویت ذاتی بر آنان تجلی می‌کند. در طبقهٔ دوم اسمائی قرار می‌گیرند که به عالم ممکنات تعلق دارند و در دایرهٔ اعیان ممکن ظهور می‌یابند (مهربان، ۵۲۴).

گفتنی است که تجلیات اسمائی در سلوک عرفانی و ارتقا به مراتب کمال به میزان معرفت سالک به حقیقت اسماء متعلق است و بدون معرفت عرفانی به اسماء الٰهی، هر چند مثلاً تجلی صفات رخ نماید، صوفی به معارف تفصیلی و وصول به مراتب کمال نائل نمی‌گردد (قس: علاءالدوله، ۱۹۴ـ ۱۹۵). نسبت بنده با خداوند از لحاظ اینکه محل ظهور و تجلی اسماء الله و آثار آنهاست، نسبتی بالقوه است که صوفیه از آن به «تعلق» تعبیر می‌کنند (نک: جندی، همان، ۵۹) و معرفت عارف به علم اسماء منوط به کوشش از جانب او و کشش از جانب خداوند است. لیکن بنده باید دو مرحلهٔ دیگر را سپری کند تا تجلیات اسمائی در او مرکوز گردد. یکی مرحلهٔ تخلق است که نزد صوفیه با تربیت نفسانی و سلوک عرفانی و سرانجام، با انسان شناسی عرفانی پیوندی استوار دارد، تا جایی که «احصاء اسماء» نیز نزد آنان به تخلق به اسماء تفسیر شده است (نک: غزالی، *روضة*، ۹۱؛ عبدالرزاق، ۶؛ قس: شاه نعمت‌الله ولی، ۲؛ فیض، *علم...*، ۱۰۲/۱). تخلق به اسماءالله آنگاه میسر است که بنده به مقتضای حقیقت هر اسمی چندان قیام کند که آثار آن اسم در او ظاهر و ثابت شود و خلق او گردد (جندی، همانجا). این مرحله از معرفت اسماء که به قول ابن عربی (*الفتوحات*، چ قاهره،

۴۸۷/۱۱ـ ۴۸۸) ذوقی است عزیز و ارجمند، بر اثر ذکر مداوم اسماء تحقق می‌یابد و «لسان حال»، قلب بنده را به انوار اسماء روشن می‌سازد و «لسان فعل» او نیز به حقایق اسماء آشنا می‌گردد و تخلق به حقیقت اسماء حاصل می‌شود (نک: همو، *تفسیر*، ۴۵۹/۱ـ۴۶۰، نیز نک: *الفتوحات*، چ قاهره، ۴۰۰/۳ـ۴۰۱؛ جندی، همان، ۶۴ ـ ۶۵؛ فرغانی، ۳۶۹).

البته تخلق به حقایق اسماءالله به نظر صوفیه تخلق «من حیث ماهی» است و هیچ گونه مشارکت و مماثلت را بین حق و خلق ایجاب نمی‌کند (غزالی، همانجا؛ ابن عربی، محیی‌الدین، همان، ۴۸۷/۱۱ـ ۴۸۸؛ پارسا، *تحقیقات*، ۷۸). به همین سبب، گرچه برخی از صوفیه تخلق به جمیع اسماءالله را ممکن دانسته‌اند (قس: عین‌القضات، *تمهیدات*، ۳۴۵)، اما بیشتر آنان تخلق به اسم الله را ناممکن و آن را اسم علم و خاص ذات باری تعالیٰ می‌دانند (قشیری، *التحبیر*...، ۲۰؛ سراج، ۸۹؛ جندی، همان، ۵۸). با آنکه بعضی از صوفیه تخلق به اسم رحمان را هم در وسع و طاقت بنده نمی‌دانند (سراج، همانجا)، لیکن گروهی حتیٰ تخلق به اسم‌الله را توجیه کرده، و آن را قائم مقام مسمیٰ ــ و نه عین آن ــ دانسته‌اند (جندی، همانجا).

پس از تخلق به اسماءالله مرحلهٔ کمال پیوند اسمائی مقدور می‌گردد و آن مرحلهٔ تحقق است. در این مرحله است که دل بنده عرش اسماء می‌گردد و با آثار و احکام اسماء یار و همراه می‌شود و مصادیق اسماء در عالم خلق از او ــ که متحقق به اسماء شده است ــ به ظهور می‌رسد و گفتار و کردار او قائم مقام آثار اسماء الٰهی می‌گردد (همان، ۵۹؛ پارسا، همان، ۳۹ـ۴۰). نیز در این مرحله است که بنده اسماء الله را الفاظی مجرد نمی‌بیند، بلکه هر اسمی از اسماء الٰهی را متضمن معانی دیگری می‌یابد که هر معنایی خود دارای بطون عدیده است، ولی البته بنده به کنه و غور معانی همهٔ بطون اسماء نمی‌رسد (ابن عربی، محیی‌الدین، «القسم»، ۲ـ۳؛ عزالدین، ۲۵؛ پارسا، همان، ۷۸). با اینهمه، بنده‌ای که به اسماء و صفات حق تخلق یافته، و متحقق به آثار اسماء شده است، در ورای اسماء، حقایق و مفاهیمی خاص می‌یابد، چنانکه در پی اسم الله هیبت و کبریا، و در ورای نامهای رحمان و رحیم، محبت، مودت، عون و نصرت مشاهده می‌نماید (سراج، ۸۸) و خود از آن مفاهیم و حقایق بهره می‌برد و به درجهٔ انسان خلیفه می‌رسد، چنانکه اگر به حقیقت اسم رحمان تحقق یافت و حظ خود را از آن اسم برداشت، متصف به همان اسم یعنی «عبدالرحمان» می‌شود، و چون به حقیقت رحیم تحقق پذیرفت و از آن بهره‌ور شد، متصف به حقیقت همان اسم، یعنی «عبدالرحیم» می‌گردد (غزالی، *المقصد*...، ۶۷؛ برای دیگر نمونه‌های حظ از اسماء، نک: همان، ۶۵ به بعد؛ سهروردی، ۱۶۴ به بعد). اینگونه «عبد» ها کسانیند که به مرتبهٔ انسان خلیفه رسیده‌اند. اینان ارباب تجلیات اسمائی‌اند و به حقیقتِ اسمی که بر آنها تجلی کرده است، متحقق شده‌اند و پیشوای آنان «عبدالله» نامیده می‌شود که حق تعالیٰ با همهٔ اسماء خود بر او تجلی کرده، و به همهٔ اسماء تحقق یافته، و او نبی‌اکرم(ص) است. از همین روی، نام عبدالله از روی حقیقت خاص اوست و از پس او به اقطاب ــ که با تجلیات و تکمیل نسبت اسمائی از طریق تخلق و تحقق در زمرهٔ ورثه و اتباع اویند ــ تعلق می‌گیرد (عبدالرزاق، ۹۱ـ۹۲؛ نیز نک: ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات*، چ قاهره، ۴۲/۱).

بدین سان، اسماءالله که مثلث هستی شناسی، جهان شناسی و انسان شناسی عرفانی را نزد صوفیه ترسیم می‌کند، همچون زینت و زیوری الٰهی است که سالک باید در سلوک عرفانی خود به آن آراسته گردد (همو، *الطریق*...، ۲۰۴). آراء مربوط به اسماءالله هویت صوفیه را در جهان اسلام به رایج‌ترین نام خدا نزد آنان، یعنی «حق» پیوند زده است. این نام جهان بینی عرفانی را ــ که از حق و ماسوای حق، جز حق تعالیٰ چیزی نمی‌طلبند ــ تبیین کرده، و شناخت آن لازمهٔ سلوک صوفیانه شده است (نک: محمدبن‌منور، ۲۴۱/۱؛ باباركنا، ۴۹؛ فخرالدین، *التفسیر*، ۱۲۶/۱).

مآخذ: آملی، حیدر، *جامع الاسرار*، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحییٰ، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، به کوشش همان دو، تهران، ۱۳۵۲ش/۱۹۷۴م؛ ابن بابویه، محمد، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی، قم، ۱۳۹۸ق؛ ابن تیمیه، احمد، *الایمان*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن سلوم، محمد، *مختصر لوامع الانوار البهیة*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن عربی، ابوبکر، *احکام القرآن*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *انشاء الدوائر*، به کوشش نیبرگ، لیدن، ۱۳۳۶ق؛ همو، *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش مصطفیٰ غالب، تهران، ۱۹۷۸م؛ همو، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش محمود محمود غراب، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *الطریق الی‌الله تعالیٰ*، به کوشش همو، دمشق، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ همو، *الفتوحات المکیة*، بولاق، ۱۲۹۳ق؛ همو، همان، به کوشش عثمان یحییٰ، قاهره، ۱۳۹۲ـ ۱۴۱۰ق؛ همو، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ همو، *الفقه*، به کوشش محمود محمود غراب، دمشق، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ همو، «القسم الالٰهی»، *رسائل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *الصواعق المرسلة*، تلخیص محمد بن موصلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *مدارج السالکین*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابوحاتم رازی، احمد، *الزینة*، به کوشش حسین بن فیض‌الله همدانی، قاهره، ۱۹۵۷م؛ ابوالفتوح رازی، حسین، *روح الجنان و روح الجنان*، به کوشش مرتضیٰ مدرسی، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابویعلیٰ، محمد، *المعتمد فی اصول الدین*، به کوشش ودیع زیدان حداد، بیروت، دارالمشرق؛ اعجوبه، رایض الدین، *شمس الحقیقة*، تهران، ۱۳۸۲ق؛ باباركنا، مسعود، *نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص*، به کوشش رجبعلی مظلومی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بیهقی، احمد، *الاسماء و الصفات*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، *الاعتقاد و الهدایة*، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ پارسا، محمد، *تحقیقات*، دهلی، افغانی دارالکتب؛ همو، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلیل مسگرنژاد، تهران، ۱۳۴۶ش؛ توربشتی، فضل‌الله، *المعتمد فی المعتقد*، استانبول، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۹۰م؛ تهانوی، محمد اعلیٰ، *کشاف اصطلاحات الفنون*، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جامی، عبدالرحمان، *نقد النصوص*، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جندی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال الدین آشتیانی و غلامحسین ابراهیمی دینانی، مشهد، ۱۳۶۱ش؛ همو، *نفحة الروح و تحفة الفتوح*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جوینی، عبدالملک، *الارشاد*، به کوشش محمد یوسف موسیٰ و علی عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ جیلی، عبدالکریم، *الانسان الکامل*، قاهره، ۱۳۰۴ق؛ خوارزمی، حسین، *جواهر الاسرار*، به کوشش محمدجواد

شریعت، اصفهان، مشعل؛ همو، شرح فصوص الحکم، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دارمی، عثمان، الرد علی بشر المریسی، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۳۵۸ق؛ سبزواری، ملاهادی، شرح الاسماء، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ سراج طوسی، عبدالله، اللمع فی التصوف، به کوشش نیکلسن، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلامت علی خان، حقایق و معارف القدر، حیدرآباد، مطبعهٔ خبیر اورنگ آباد؛ سلمان، عبدالعزیز محمد، الکواشف الجلیة، ریاض، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ سنایی، کلیات اشعار، چ تصویری، کابل، ۱۳۵۶ش؛ سهروردی، عمر، رشف النصائح الایمانیة، ترجمهٔ معلم یزدی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شاه نعمت‌الله ولی، «بیان الاصطلاحات»، ضمن ج ۴ رساله‌ها، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۷ش؛ شعرانی، عبدالوهاب، الیواقیت و الجواهر، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ شهرستانی، محمد، مفاتیح الاسرار، چ تصویری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، اسرار الآیات، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ طباطبایی، محمد حسین، المیزان، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ عبدالرزاق کاشی، اصطلاحات الصوفیه، لاهور، ۱۹۸۱م؛ عزالدین کاشانی، محمود، مصباح الهدایه، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ علاءالدولهٔ سمنانی، احمد، مصنفات فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ عین القضات همدانی، عبدالله، تمهیدات، به کوشش عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، نامه‌ها، به کوشش علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، ترجمهٔ مؤیدالدین خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، روضة الطالبین، به کوشش محمد بخیت، بیروت، دارالنهضة الحدیثه؛ همو، المقصد الأسنیٰ، به کوشش فضله شحاده، بیروت، ۱۹۸۶م؛ فخرالدین رازی، محمد، التفسیر الکبیر، قاهره، المطبعة البهیه؛ همو، لوامع البینات، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ فرغانی، سعید، مشارق الدراری، به کوشش جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۹۸ق؛ فیض کاشانی، محسن، علم الیقین، قم، ۱۳۵۱ش؛ همو، قرة العیون، به کوشش ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۷۸ق؛ قرآن کریم؛ قشیری، عبدالکریم، التحبیر فی التذکیر، به کوشش ابراهیم بسیونی، قاهره، ۱۹۶۸م؛ همو، ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۱ش؛ قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، چ سنگی، تهران؛ کاشانی، فتح‌الله، منهج الصادقین، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۵ق؛ کفعمی، ابراهیم، البلدالامین، چ سنگی، تهران؛ کلاباذی، محمد، التعرف لمذهب اهل التصوف، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ماتریدی، محمد، التوحید، به کوشش فتح‌الله خلیف، بیروت، ۱۹۸۶م؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مجموعهٔ رسائل حروفیه، به کوشش کلمان هوار، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ محمد بن منور، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مسعود بیگ، احمد، ام الصحایف، نسخهٔ خطی موزهٔ ملی کراچی، شم ۶-۱۹۷۰؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش زنجانی و واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ ملکی تبریزی، جواد، لقاءالله یا کتاب دیدار، تهران، آفتاب؛ مهربان اورنگ آبادی، عبدالقادر، اصل الاصول، مدرس، ۱۹۵۹م؛ میبدی، ابوالفضل، کشف الاسرار و عدة الابرار، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نجم‌الدین رازی، عبدالله، مرصاد العباد، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نشار، علی سامی و عمار جمعی طالبی، عقائد السلف، اسکندریه، ۱۹۷۱م؛ یمانی، محمد، ایثار الحق علی الخلق، بیروت، ۱۳۱۸ق؛ نیز:

Boneschi, P., «Al-Muhaymin, un des plus beaux noms d'Allah», RSO, vol. XXXII; Jomier, J., «Le nom divin al-Rahman dans *Le Coran*», *Mélanges Louis Massignon*, Damascus, 1957, vol. II; Moubarak, Y., «Les noms, titres et attributs de Dieu dans *Le Coran*...», *Le Muséon*, 1955, vol. LXVIII; Redhouse, J.W., «The Most Comely Names: al-Asmā'al-Husnā...», JRAS, 1880, vol. XII.

نجیب مایل هروی

تکمله ـ صفات الٰهی در علم کلام: واژهٔ «صفت» اساساً از مفردات قرآنی نیست و در کتاب، سخنی از صفات الٰهی ـــ با تعبیری چنین ـــ به میان نیامده است، اما مادهٔ «وصف» به صورت فعلی بارها در قرآن کریم به کار رفته، و بیشتر کاربرد آن نیز در باب وصف خداوند بوده است. در این آیات که عموماً به باورهای شرک‌آلود عرب اشاره دارد، به طور کلی اعتقاد به خدایانی جز خداوند یکتا نقل و نکوهش شده، و تعبیر «سُبْحانَ اللّهِ عَمّا یَصِفون» یا تعابیری همسنگ آن در پی آمده است (مثلاً نک: انعام/۶/۱۰۰؛ انبیاء/۲۱/۲۲؛ صافات/۳۷/۱۵۸-۱۵۹؛ زخرف/۴۳/۸۱-۸۲). بدین ترتیب، برخورد انتقادی قرآن با وصف خداوند که در این آیات منعکس شده است، ناظر به تعالیم شناخته شدهٔ اسلام در نفی شرک و اثبات توحید است و با آنچه در مباحث اعصار پسین به عنوان صفات الٰهی مورد گفت‌وگو بوده، ارتباطی مستقیم نمی‌یابد.

در منابع حدیثی نیز اگرچه کاربرد تعبیر صفت برای خداوند ـــ با نگرشی مثبت ـــ بی‌سابقه نیست، اما کاربردی صرفاً لغوی دارد (نک: بخاری، ۴/۲۷۳؛ مسلم، ۱/۵۵۷؛ نسایی، ۲/۱۷۱؛ بیهقی، ۳۸).

در متون روایی مربوط به سدهٔ نخست هجری، واژهٔ صفت و هم‌ریشه‌های آن هنوز کمابیش به معنای لغوی و کهن خود به کار رفته است، اما حتیٰ اینگونه کاربردهای لغوی نیز از تحول معنایی این خانوادهٔ واژگانی به دور نبوده است. به عنوان نمونه، در دعای نخست از صحیفهٔ سجادیه، در تعبیر «عجزت عن نعته اوهام الواصفین»، مادهٔ وصف در معنای لغوی خود و به عنوان مترادف نعت به کار رفته است، اما آنچه این عبارت در مقام بیان آن برآمده است، نه نقد اندیشه‌هایی از نوع افکار مشرکان مخاطب قرآن و تنزیه خداوند از وصف به شریک داشتن و فرزند داشتن، بلکه هدف نقد اندیشه‌های جسم‌گراست که در آن عصر در میان مسلمانان زمینه می‌یافت و گوینده به دنبال نفی تکیه بر قوهٔ وهم انسانی به گونه‌ای است که خداوند را به صفاتی جسمانی متصف نماید.

تحول معنایی اصطلاح صفات: در سخن از خداشناسی، بی‌درنگ پس از اثبات صانع، نخستین پرسشی که برای پیروان ادیان به میان می‌آید، پرسش از «ویژگیهای» صانع و معبود است (برای بررسی تطبیقی مباحث صفات در کلام اسلامی با کلام دیگر ادیان، نک: ولفسون، «فلسفه...[1]»، فصل 2). ذکر نامهایی برای خداوند در قرآن کریم، چون حی و علیم و قدیر که به چنین ویژگیهایی اشاره داشت، عالمان اسلامی را برآن می‌داشت تا این باب را گشاده بینند و در نقطهٔ مقابل مضمون آیاتی چون «... لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ...» (شوریٰ/۴۲/۱۱) آنان را از همانندسازی خداوند با هر شیئی از مخلوقات پرهیز می‌داد. اگرچه گاه در منابع منتقد و موضع‌دار، برخی از مکاتب در طول تاریخ فرق اسلامی به تعطیل و تشبیه، یعنی به نفی ویژگیها یا به همانند سازی با مخلوقات متهم گشته‌اند، ولی در یک داوری عام باید گفت که همگی سخن‌گویان بر هر دو دسته آیات آگاهی داشته، و به زعم خود در پی جستن راهی میانه بوده‌اند.

برای دست یافتن به یک داوری تاریخی، باید در نظر داشت که

---

1. *The Philosophy...*

بررسی تطبیقی آراء مکاتب مختلف در باب این ویژگیها، ابداً به معنی آگاهی یافتن بر موضع‌گیریهای هر مکتب در قبال یک مسألۀ واحد نیست؛ بلکه این صورت سؤال بوده که در طول چند قرن نخستین هجری، خود در حال دگرگونی و شکل‌گیری بوده است. همین متحول بودن مفاهیم در مبحث صفات است که موجب می‌شود موضع‌گیریهای کهنه‌تر برای عالمان بعدی شگفت‌انگیز و افراطی جلوه نماید. به واقع با نگرشی یکسان و فاقد تمییز تاریخی باید اعتراف کرد که نخستین متکلمان چون جهم بن صفوان و مقاتل بن سلیمان یا به راه تعطیل رفته‌اند، یا به تشبیه افتاده‌اند و گویی هیچ یک راه متعادلی را نیافته‌اند.

در کنار مفهومی که از صفات اراده می‌شد، سخن از چگونگی وجود آن، و نسبت آن با ذات نیز پیش می‌آمد و از نحوۀ وجود آنها بحث می‌شد؛ بدین ترتیب، نتیجه‌هایی مختلف به دست می‌آمد که آیا صفات خدا چیزی غیر ذات خدا، یا عین ذات خدا هستند؟ یا نسبتی دیگر با ذات باری دارند؟ بدین ترتیب، در پاسخ به سؤالاتی در باب معنای صفات، وجود مستقل آنها و حدوث و قدم آنها، متکلم، حتیٰ از دیدگاه خود، در فاصله‌ای بسیار نزدیک نسبت به کفر قرار می‌گرفت؛ اما از دیدگاه دیگران، همواره آن‌کس که نظریه‌ای کلامی در باب صفات ابراز داشته، به نحوی به عدول از راه میانه، و گرایش به تعطیل یا تشبیه متهم گشته است. در بررسی فرق، حتیٰ این روش که تعطیل و تشبیه به عنوان دو حدّ تلقی گردند و جایگاه هر عقیده نسبت به این دو حد سنجیده شود، روشی غیر تاریخی است؛ بلکه ممکن است این دو حد به عنوان دو شاخص، به کناری نهاده شوند و مفهوم راه میانه، حد تعطیل و حد تشبیه به عنوان مفاهیمی متغیر در عقیدۀ یکایکِ فرق، مورد بررسی تاریخی قرار گیرد.

اسماء و صفات در محافل امامیه: با وجود اینکه حجم دانسته‌ها از نظریات کلامی مربوط به صفات در نیمۀ نخست سدۀ ۲ق/۸م بسیار اندک است، باید اهمیت روایاتی نسبتاً گسترده و تبیین شده از امام صادق (ع) را خاطرنشان کرد که در آنها از صفات الٰهی سخن آمده، و صفات، به روشنی به معنای اصطلاحی خود در برابر اسماء، به کار رفته است (مثلاً نک: کلینی، کتاب توحید؛ ابن بابویه، ۳۴-۴۴، جم).

مسائل مربوط به اسماء و صفات، از نیمۀ نخست سدۀ ۲ق، در محافل کلامی شیعه در کوفه، از محورهای اصلی بحث و اختلاف نظر بوده که گزارشهایی مجمل، اما پرارزش در این باره، در منابع فرقه شناختی برجای مانده است. برپایۀ نقل اشعری، زراریه و در رأس آنان زراره (د ۱۴۸ یا ۱۵۰ق/۷۶۵ یا ۷۶۷م) بر آن بودند که خداوند از ازل عالم، سمیع و بصیر نبود، تا آنکه علم، سمع و بصر را برای خود آفرید (مقالات...، ۳۶؛ قس: بغدادی، ۷۶؛ شهرستانی، ۱/۱۶۵). برپایۀ روایات شیعی می‌دانیم که وی از تأکید کنندگان بر این نظریه بوده که هر «شیء» جز «الله» مخلوق است (نک: کلینی، ۱/۸۲) و این نکته محتمل است که همچون برخی دیگر از متکلمان شیعه در دیدگاه او صفات الٰهی چون علم، از مصادیق «شیء جز الله» شمرده می‌شده‌اند. اینکه زراره در یکی از روایات مخالف (نک: کشی، ۱۶۰)، در ردیف نصاریٰ و قائلان به اقانیم سه‌گانه شمرده شده، ممکن است با همین دیدگاه او در باب اثبات صفات برای ذات باری، مرتبط بوده باشد؛ به هر حال، تحلیلی بر اندیشۀ کلامی زراره هنوز ارائه نشده است.

به عنوان دیدگاهی پخته‌تر باید به نظریۀ سلیمان بن جریر زیدی در میانۀ سدۀ ۲ق/۸م اشاره کرد که ولفسون آن را برای بیان تصور درست نسبت به صفات، نخستین نظریه در نوع خود، در تاریخ کلام اسلامی دانسته است («فلسفه»، 207). برپایۀ نقل اشعری، وی معتقد بود که «علم خدا نه اوست و نه غیر او» (همان، ۵۴۷، نیز ۱۷۱). نکتۀ مهم در نظریۀ سلیمان این است که وی در عین اینکه صفات علم، قدرت و حیات را شیء می‌انگارد، اما با نگرشی مجموعی، اطلاق «اشیاء» بر صفات را جایز نشمرده است (همانجا). بر این پایه می‌توان برداشت کرد که وی در نظریۀ خود، ضمن تصور حالتی میان عینیت با ذات و غیریت با آن، مصداق یا مصادیق آن حالت را یگانه، و نه متعدد می‌دانسته است؛ نکتۀ مهم دیگر در نظریۀ سلیمان، دیدگاه او در مورد صفت اراده است. وی در عین اینکه اراده را همچون علم و قدرت نه عین خدا، و نه غیر خدا دانسته، ابایی از آن نداشته است که به ازلی بودن اراده تصریح نماید (نک: همان، ۵۱۴). ضمناً این نکته نیز در درک بهتر نظریۀ سلیمان در صفات و به خصوص اراده، حائز اهمیت است که وی به شدت منکر بداء بوده است (نک: سعد بن عبدالله، ۷۸؛ نیز برای دیدگاه صاحب الطاق و جوالیقی، نک: اشعری، همان، ۳۷، ۴۱-۴۲، جم؛ بغدادی، ۴۳).

در آراء منقول از هشام بن حکم (د ۱۹۹ق)، وی همچنان بر آن بود که علم خداوند به اشیاء ازلی نیست (قس: مفید، ۶۰، که این انتساب را نادرست خوانده است)، اما با وجود این، شایسته نمی‌دانست که علم و دیگر صفات الٰهی «محدث» و «مخلوق» خوانده شوند (نک: اشعری، همان، ۳۷-۳۸؛ کلینی، ۱/۱۰۶؛ نیز نک: حسینی، ۱۴- ۹۹). از استدلالات هشام بر ابطال باور به ازلی بودن علم، آن بود که در صورت علم خداوند به افعال بندگان پیش از وقوع آنها، اختیار مردم و تکلیف آنان باطل خواهد بود (نک: اشعری، همان، ۳۷؛ بغدادی، ۴۱).

هشام در ادامۀ نظریۀ پیشینیانی چون ابومالک و ابن‌میثم، نظریه‌ای را مطرح می‌ساخت بر این مبنا که صفت خود قابل وصف نیست و صفات خدا، از آن جمله علم و اراده، نه عین ذات و نه غیر آن هستند (نک: اشعری، همانجا؛ برای مناظرات او با ابوالهذیل علاف معتزلی در این‌باره، نک: شهرستانی، ۱/۱۶۴-۱۶۵). بی‌تردید، این‌نظریه را باید یکی از مهم‌ترین نظریه‌های «شبه احوال» به شمار آورد که سعی کرده است تا از افراط اهل تشبیه و تفریط اهل تعطیل رهایی جوید؛ چنانکه ذات باری را «بیرون از دو حد، حد ابطال و حد تشبیه» دانسته است (نک: کشی، ۲۸۴). شکلی مفهوم‌تر از دیدگاه هشام را می‌توان در مناظره‌ای میان امام صادق (ع) با شخصی زندیق یافت که به روایت هشام بن حکم رسیده است. در این روایت بر محدودیت عقل بشری و هم بر نارسایی واژگان زبانی در بیان مسائل مربوط به ذات باری تکیه شده، و برای

دوری جستن از دو حدِ تعطیل و تشبیه، پذیرش گونه‌ای از بیان کیفیت لازم شمرده شده است؛ کیفیتی که جز او کسی را سزاوار نیست و کسی را نیز یارای احاطه و آگاهی بر آن نیست (نک: کلینی، ۸۳/۱ـ۸۵).

در سدهٔ ۳ق/۹م، ادامه دهندهٔ زنجیرهٔ متکلمان متقدم امامی، مکتب اصحاب هشام بن حکم است که در رأس آنان می‌توان از یونس بن عبدالرحمان، علی بن منصور و ابوجعفر سکاک نام آورد (نک: ابن‌ابی الحدید، ۲۲۸/۳). فرد اخیر کتابی با عنوان *کتاب التوحید* تألیف کرده که نجاشی گویا بر پایهٔ استغراب زبان، آن را به طعن کتابی در تشبیه دانسته است (ص ۳۲۹). چنین می‌نماید که ناهمخوانی زبان کلامی هشام با متکلمان معتزلی و متکلمان هم‌طیف با آنان، چه در واژگان اصطلاحات و چه در زاویهٔ نگرش به مطلب، موجب شده بود تا مکتب هشام به عنوان مکتبی تجسیم‌گرا در محافل کلامی و فرقه‌شناسی شناخته شود. در این میان، شاگردان هشام که مطالب خود را به زبانی قابل فهم‌تر برای دیگران بیان کرده بودند، بیش از شخص هشام از نسبت تجسیم مبرا گشتند. ابن‌ابی‌الحدید به عنوان نقادی که با دیدی مثبت به این جریان کلامی نگریسته است، تنها در تبرئهٔ شخص هشام تردید کرده، و امر را در بارهٔ اصحاب او، سهل دانسته است (نک: همانجا).

به‌عنوان یکی‌از ویژگیهای‌این گرایش‌کلامی نسبت به‌مسألهٔ‌صفات، باید به زاویهٔ دید آنان نسبت به دلالت ظاهری ادلهٔ نقلی اشاره کرد که به نحو روشنی از زبان فضل بن شاذان بیان شده است. در مقایسه‌ای میان مندرجات کتاب *العلل* او با آنچه کشی از لسان وی نقل کرده است، آشکار می‌گردد که فضل (و با تعمیم مکتب هشام) برای اقرار به «ما جاء من عند الله» اعتباری بسیار قائل بوده است و بر همین پایه آیات مربوط به مبحث صفات را بر معنای ظاهری آن حمل کرده، و به گونه‌ای از تجسیم قائل شده است؛ اما همچون دیدگاه شناخته از شخص هشام، وی صفات خداوند را برخلاف مفهوم عادی آن در مورد انسانها دانسته، و بر اینکه هیچ یک از مخلوقات با خداوند شباهتی ندارند، تأکید کرده است (نک: ابن‌شاذان، مقدمه؛ کشی، ۵۴۰، ۵۴۲).

در آثار امامی سدهٔ ۴ق/۱۰م، چه کلامی و چه روایی، نگرشهای صفات‌گرا به کناری نهاده شده، و دیدگاههای عالمان امامی به طور عمده بر مبنای جداسازی صفات ذات و صفات فعل، و نیز عینیت صفات ذات با ذات استوار بوده است. ابوسهل نوبختی (د ۳۱۱ق/ ۹۲۴م)، به تثبیت همین دیدگاه کلامی پرداخته است (ابن ندیم، ۲۲۵؛ نجاشی، ۳۲؛ قس: طوسی، ۲۹). وجود این گرایش به دوری از باور اصحاب صفات و به طبع نزدیک شدن به افکار معتزله، حتیٰ در سالهای گذار از سدهٔ ۳ به ۴ق نیز مشهود بوده است (مثلاً نک: اشعری، *مقالات*، ۳۵، ۴۲). در عصر ریزبینیهای کلامی در محافل امامیه از اواخر سدهٔ ۴ق و شکل‌گیری کلام نوین امامی، دیدگاه متکلمان امامی و در رأس آنان شیخ مفید، در باب صفات به معتزلیان مکتب بغداد نزدیک‌تر بوده است (نک: مفید، ۵۷ به بعد؛ برای تحلیل آراء او در این باره، نک: مکدرموت، فصل 6).

نظریه‌های معتزله در اسماء و صفات: معتزله از قدیم‌ترین گروههای کلامیند که در باب اسماء و صفات به تدقیق پرداخته‌اند و در جهت‌گیری عمومی، سعی بر آن داشته‌اند تا با تکیه بر پرهیز از تشبیه، به گونه‌ای عقل‌پذیر نسبت صفات با ذات را تحلیل کنند. یکی از نخستین موضع گیریهای‌کلامی‌در باب‌صفات، عبارتی‌منقول‌از واصل‌بن‌عطا (د۱۳۱ق/ ۷۴۹م) است که در آن از «صفت» باری یاد کرده است و هر کس را که آن را اثبات کند (به عنوان حقیقتی قدیم)، به اثبات دو خدا الزام کرده است (نک: شهرستانی، ۵۱/۱). مقایسهٔ نحوهٔ نگرش او با نگرش جهم بن صفوان، نخستین مراحل شکل‌گیری اندیشهٔ کلامی صفات را آشکارتر می‌سازد (نک: ولفسون، «مسأله...[1]»، 75، «فلسفه»، 144؛ فان‌اس، II/233 به بعد، نیز II/493 به بعد).

بحثی که واصل در باب حقیقت صفات الٰهی مطرح کرده بود، پس از او توسط دیگر متکلمان معتزلی مورد تأیید قرار گرفت و در تاریخ کلام معتزلی تا زمان طرح نظریهٔ احوال از سوی ابوهاشم جبایی، موضع پایدار معتزله در باب اسماء قول به غیریت آن نسبت به ذات باری، و در باب صفات (صفات ذات) قول به عینیت آن با ذات باری بوده است (نک: مفید، همانجا؛ نیز نک: شهرستانی، ۱/ ۵۳ ـ۵۴، ۷۵ـ۷۷). شهرستانی یادآور شده است که باور معتزله در حقیقت صفات، در آغاز از پختگی برخوردار نبود و اخلاف واصل با تأثر از فلسفه، در عین اتفاق بر نفی صفات، به انحاء مختلف سعی داشتند راهی برای تفسیر صفاتی منصوص چون علم و قدرت که در *قرآن* به خدا نسبت داده شده است، عرضه دارند (نک: ۵۱/۱؛ نیز ولفسون، همان، 125).

گام نخست در ارائهٔ نظریه‌ای تحلیلی در باب معنای صفات در محافل معتزله، توسط ضرار بن عمرو، متکلمی با عقاید ویژه برداشته شد که در عین نفی صفات به عنوان حقیقتی قدیم (شهرستانی، ۸۲/۱)، برای صفات معنایی سلبی قائل بودند، بدین معنا که علم و قدرت را به معنی نفی نادانی و ناتوانی تفسیر می‌کرد (نک: اشعری، همان، ۱۶۶، ۲۸۱؛ شهرستانی، همانجا). در مقایسه باید به دیدگاه حسین نجار (د ح ۲۲۰ق/۸۳۵م)، متکلم معاصرش نیز اشاره کرد که در عین قول به تفسیر سلبی صفاتِ ازلی (اشعری، همان، ۲۸۴)، برای صفت اراده جایگاهی ویژه قائل بود و جمع بین ازلی بودن علم و اراده را با این بیان ارائه می‌کرد که «خداوند از ازل مرید بوده است که به وقتش آنچه را می‌داند که به وقتش خواهد بود، تحقق یابد» (همان، ۲۸۳؛ شهرستانی، ۸۱/۱). بجز نوشته‌ای از نجار با عنوان *الارادة صفة فی الذات* که اساس این نظریهٔ خود را در آن تبیین کرده بوده، ابن ندیم (ص ۲۲۹) از نوشتهٔ دیگر او با عنوان *الصفات و الاسماء* یاد کرده که در این سبک نخستین اثر شناخته شده است (برای تحلیلی در بارهٔ تفسیر سلبی صفات، نک: ولفسون، «مسأله»، 76-75؛ نیز فان‌اس، I/211، نیز III/32 به بعد).

در بحثهایی که دو متکلم نامدار معتزله با یکدیگر داشتند، در باب

1. «Philosophical...»

تفسیر صفات الٰهی اختلافی آشکار در جزئیات دیده می‌شد: ابراهیم نظّام صفات خداوند مثلاً علم خدا را «لنفسه» می‌دانست، برخلاف ابوالهذیل که خداوند را «عالم بعلم هوهو» می‌انگاشت (نک: اشعری، همان، ۱۶۵، ۴۸۶، جم؛ برای تفصیل، نک: ولفسون، همان، 79-76؛ فرانک، 455 به بعد). ابوبکر اصم که در برخی مسائل مربوط به صفات مواضعی همانند نام از او ثبت شده (مثلاً اشعری، همان، ۵۶۴)، در اثری با عنوان *البیان عن اسماء الله عز و جل* (نک: ابن‌ندیم، ۲۱۴) به همین زمینه پرداخته بوده است.

در نسلهای بعدی همواره متکلمان معتزلی در برخی جزئیات دچار اختلاف بوده‌اند و گاه این اختلافها در قالب تقابل دو مکتب بغدادی و بصری بوده است. از جمله به دنبال اختلاف نظام و ابوالهذیل در باب صفت اراده (نک: اشعری، همان، ۱۸۹-۱۹۰)، معتزلیان بغداد ارادهٔ خداوند به افعال را نفس آن افعال می‌شمردند، در حالی که بصریان به غیریت باور داشتند (نک: مفید، ۵۸؛ برای دیگر نمونه‌ها، نک: اشعری، همان، ۱۵۶ به بعد؛ نیز مفید، ۵۹ به بعد). ابوعلی جبایی (د ۳۰۳ق/۹۱۵م) کتاب *الاسماء و الصفات* (نک: ذهبی، *سیر*...، ۱۸۴/۱۴) خود را در زمانی تألیف کرد که مکتب معتزله با تردیدهایی درونی نسبت به نظریهٔ سنتی عینیت صفات با ذات مواجه بود و در آستانهٔ پیدایی نظریهٔ احوال قرار گرفته بود. وی که پیشوای مکتب بصره در عصر خویش بود، به طبع توجه خاصی به نقد آراء بغدادیان در مواضع اختلاف داشت.

تحولی قابل ملاحظه در آغاز سدهٔ ۴ق/۱۰م در محافل معتزلی بصره، پیدایی نظریهٔ احوال و طرح آن توسط ابوهاشم جبایی بود که هیچ گاه در میان معتزلیان عمومیت نیافت و به عنوان یک عقیدهٔ انحرافی شناخته شد. وی با طرح این نظریه، با وجود حفظ موضع مخالف خود نسبت به صفاتیه، همچون دیگر معتزله صفات را الفاظ محض نمی‌انگاشت. مبنای نظریهٔ احوال بر این اندیشه بود که در عرض مفاهیم فلسفی ـ کلامی وجود و عدم، باید مفهوم دیگری را به میان آورد که او آن را «حال» می‌نامید؛ وی صفات خداوند را «احوال» می‌انگاشت و در دیدگاه او، حال در عین اینکه وجودی مستقل نداشت، امری حقیقی بود (نک: بغدادی، ۱۱۷). نظریهٔ احوال از پیچیده‌ترین مباحث تاریخ علم کلام است و شماری از محققان، چون هورتن در ۱۹۰۹م، ژیماره در ۱۹۷۰م و ولفسون در ۱۹۷۶م به تحلیل مبانی آن پرداخته‌اند (مثلاً نک: هورتن، 303 به بعد؛ ژیماره، 76-47؛ ولفسون، «فلسفه»، 205-167؛ نیز هد، ۱۲۷/۷-۱۲۹).

اسماء و صفات نزد عالمان اهل سنت: پیش از پیدایی کلام‌گرایی در محافل اهل سنت، در یک داوری عمومی نسبت به باور عالمان اصحاب حدیث با صرف نظر از جزئیات، می‌توان گفت که گرایش غالب در میان ایشان، تکیه بر ظاهر نصوص اعتقادی از کتاب و سنت بوده است. اندیشهٔ اقتصار بر نص در باب احادیث صفات که از میانهٔ سدهٔ ۲ق صورتی آشکار به خود گرفته است، به صورت این قالب بیان می‌شد که اصل صفت ثابت، و کیفیت آن مجهول است و باور داشتن به همین اجمال پیروی از سنت است (مثلاً نک: ابن‌ابی‌زید، ۱۵۳-۱۵۶؛ ذهبی، *العلو*...، ۱۲۳). در این میان کسانی چون مالک بن انس با گرایش پنهان ضد تشبیه، با طرح و ترویج احادیث موهم تشبیه برخوردی سخت داشتند و برخی چون یزید بن هارون استواء را به معنای متبادر آن نزد عامه تفسیر می‌کردند (نک: عبدالله‌بن‌احمد، ۱۲؛ ذهبی، *میزان*...، ۴۱۹/۲-۴۲۰). در نیمهٔ اول سدهٔ ۲ق، پرهیز شدید احمد بن حنبل و همفکران او از هر گونه تأویل و برداشت درایی از نصوص، در عقیده‌نامه‌های خود مجموعه‌ای توجیه نشده از قالبهای مأثور را ارائه می‌کردند (مثلاً نک: ابن‌ابی‌یعلیٰ، ۲۴۱/۱-۲۴۶، ۲۹۴-۲۹۵، ۳۴۱-۳۴۵؛ نیز نک: هالکین، 28-1).

در همان عصر، ابن‌کلاب عالم بصری (د بعد از ۲۴۰ق/۸۵۴م)، به عنوان یکی از نخستین متکلمان اهل‌سنت، در نگرشی عام نسبت به مباحث اسماء و صفات، مسائل مربوط بدان را در اثری با عنوان *کتاب الصفات* (ابن‌ندیم، ۲۳۰) تبیین کرده، و چکیده‌ای از آموزش او در این باره را اشعری در *مقالات* (ص ۱۶۹-۱۷۰) ثبت کرده است. در گفتار ابن‌کلاب، علاوه بر اینکه صفات به عنوان مبدأ اشتقاق در برابر اسماء به عنوان نامهای مشتق مطرح شده‌اند، برخی موضوعات محل بحث میان متکلمان در مبحث توحید و تشبیه، چون «یدین» خداوند و «عین» او در شمار صفات الٰهی شمرده شده‌اند که کاربردی فراتر از مفهوم لغوی، و توسعه‌ای در اصطلاح است. ابن‌کلاب از آن رو که خداوند را «عالم بعلمه» و «قادر بقدرته» می‌داند، به گونه‌ای غیریت مفهومی میان اسماء و صفات قائل است و از آنجا که اسماء و صفات (صفات ذات) را نه خود الله و نه غیر او، بلکه قائم به او می‌شمارد، یکی از قائلان به نظریهٔ شبه احوال است. نقل قول اشعری در موضعی دیگر (همان، ۱۷۳) از ابن کلاب مبنی بر اینکه «اسماء الله همان صفات اوست»، تعبیری مسامحه‌آمیز و غیر قابل تکیه به نظر می‌آید.

محمد بن کرام (د ۲۵۵ق/۸۶۹م)، در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق در خراسان، مذهبی را پی نهاد که به عنوان یکی از افراطی‌ترین مذاهب در پیروی از ظاهر نصوص و به تعبیری دیگر تشبیه و تجسیم شناخته شده است (برای تفصیل آراء، نک: شهرستانی، ۹۹/۱-۱۰۴)؛ اما ولفسون در تحلیل دیدگاه کرامیه، اندیشهٔ آنان در باب صفات را با اندیشهٔ برخی متکلمان کهن، به خصوص متکلمان نخستین امامیه مرتبط دانسته است (نک: «فلسفه»، 146-145).

نظریهٔ ابوالحسن اشعری، به عنوان برجسته‌ترین نماد کلام اهل سنت و نظریهٔ پیروان او در باب اسماء و صفات، اگرچه با قالبهایی مختلف بیان می‌شد، اما تا حد زیادی از نظریهٔ ابن‌کلاب الهام گرفته بود (برای مقایسه و تحلیل، نک: همان، 216-212). اشعری اقوال خود در این باره را افزون بر مجموعه‌های کلامیش، در اثری با عنوان *کتاب الصفات* بیان داشته بود که امروزه نایافته است (نک: ابن‌عساکر، ۱۲۹). وی ضمن تأکید بر اعتقاد به «ماجاء من عندالله» و در همان راستا اثبات صفات برای ذات باری، سعی بر آن داشت تا از تشبیه دوری گزیند و عقایدی

برخوردار از وجهۀ کلامی عرضه دارد. اشعری در اثبات صفات بر آن بود که افعال خداوند دلالت بر صفات او دارند و دربارۀ نسبت این صفات با ذات، آنها را صفاتی قدیم برای ذات، و قائم به ذات می‌شمرد. او با نقد نظریات گوناگون در باب صفات ــ همچون متکلمان پیشین اهل سنت مانند ابن کلاب ــ بر آن بود که خداوند «عالم به علم» و «حی به حیات» است، اما این نظریه را به گونه‌ای پخته‌تر و مستدل‌تر بیان می‌کرد. وی در مقام نقد نظریه‌های مخالف، به گونه‌ای شایان توجه به طبقه‌بندی آنها پرداخته، و با روشی نزدیک به حصر عقلی، احتمالات مختلف از جمله نظریه‌های عینیت صفات ذات با ذات، غیریت لفظی صفات نسبت به ذات و نیز نظریۀ احوال را مورد نقد و اشکال قرار داده است (نک‍: اشعری، *اللمع*، ۹ـ۱۴، *مقالات*، ۲۹۰ـ۲۹۱). آلار در ۱۹۶۵م، در مقاله‌ای مسألۀ صفات خدا در عقیدۀ اشعری و شاگردان او را تحلیل کرده است[1].

در اوایل سدۀ ۴ق، درست در آستانۀ شکل‌گیری کلام اشعری در عراق، عالمی از معتدلان اصحاب حدیث به نام ابوبکر ابن‌خزیمۀ نیشابوری (د ۳۱۱ق/۹۲۳م)، اثری در باب صفات الٰهی تألیف کرد که در عین مبتنی بودن بر روایات و اسانید، بحثهایی میان‌سطری را در خلال احادیث منقول در برداشت که از جنبه‌ای درایی برخوردار، و نگرشی شبه کلامی بر آن حکم‌فرما بود. این اثر که *التوحید و اثبات صفات الرب* نام گرفته، به تصریح مؤلف، گرایندگان به روش جهمی و معتزلی در نفی صفات را طرف جدل خویش قرار داده است (نک‍: ابن‌خزیمه، ۵). در همین دوره، باید به حدیث‌گرایی متصوف در فارس به نام ابوعبدالله ابن خفیف (۳۷۱ق/۹۸۱م)، اشاره کرد که به عنوان متصوفی سنت‌گرا و متمایل به اشعری (نک‍: سبکی، ۱۵۹/۳ـ۱۶۳) با دیدی شبه کلامی کتاب *اعتقاد التوحید باثبات الاسماء (و) الصفات* را تألیف کرده بوده است (نک‍: ابن تیمیه، *الفتویٰ*...، ۴۲).

شایان ذکر است که در سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م عالمان تندرو اصحاب حدیث ــ به ویژه در عراق ــ که بر ستیز با اندیشۀ کلامی اصرار داشتند، به تألیف آثاری در باب صفات با ماهیت جدلی وادار گشتند که عموماً بافتی روایی داشت (مثلاً *کتاب الصفات* دارقطنی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م) و گاه همچون کتاب *الصفات* ابوعلی اهوازی، نزاع اصلی آن نه با معتزله، که با ابوالحسن اشعری بود (نک‍: ه‍ د، اهوازی؛ نیز برای *ابطال التأویلات لاخبار الصفات* از ابویعلیٰ ابن فراء حنبلی، نک‍: روданی، ۱۰۶؛ اقتباس از آن، ابن تیمیه، *مجموعة*...، ۴۵۴/۱ـ۴۵۵).

مآخذ: ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن‌ابی‌زید، عبدالله، *الجامع*، به کوشش عبدالمجید ترکی، بیروت، ۱۹۹۰م؛ ابن‌ابی‌یعلیٰ، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن‌بابویه، محمد، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابن‌تیمیه، احمد، *الفتوی الحمویة الکبریٰ*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، *مجموعة الرسائل الکبریٰ*، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن‌خزیمه، محمد، *التوحید*، به کوشش محمد خلیل هراس، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن‌شاذان، فضل، *العلل*، به کوشش احمد پاکتچی، منتشر نشده؛ ابن‌عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ اشعری، ابوالحسن، *اللمع*، به کوشش ریچارد مکارتی، بیروت، ۱۹۵۳م؛ همو، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ بیهقی، احمد، *الاسماء و الصفات*، به کوشش همو، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ حسینی، محمد رضا، «مقولة جسم لا کالاجسام، بین موقف هشام بن الحکم و مواقف سائر اهل الکلام»، *تراثنا*، ۱۴۱۰ق، ش ۱۹؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *العلو للعلی الغفار*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمدحلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۴م؛ سعدبن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ *الصحیفة السجادیة*؛ طوسی، محمد، *الفهرست*، نجف، کتابخانۀ مرتضویه؛ عبدالله بن احمد بن حنبل، *کتاب السنة*، دهلی، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ *قرآن کریم*؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش زنجانی و واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ نجاشی، احمد، *الرجال*، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نسایی، احمد، *سنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نیز:

Frank, R.M., «The Divine Attributes According to the Teaching of Abu-l- Hudhayl al-'Allāf», *Le Muséon*, 1969, vol. LXXXII; Gimaret, D., «La théorie des aḥwāl d'Abū Hāšim al-Gubbā'ī d'aprés des sources aš'arites», JA, 1970, vol. CCLVII; Halkin, A.S., «The Hashwiyya», *Journal of the American Oriental Society*, 1934, vol. LIV; Horten, M., «Die Modus- Theorie des abū Hāschim», ZDMG, 1909, vol. LXIII; McDermott, M. J., *The Theology of al - Shaikh al- Mufid*, Beirut, 1986; Van Ess, J., *Theologie und Geselschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin/New York, 1991; Wolfson, H. A., «Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam», *Journal of the American Oriental Society*, 1959, vol. LXXIX; id, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976.

احمد پاکتچی

اِسْماعیل (ع)، فرزند ابراهیم خلیل (ع)، پیامبری الٰهی که میان مسلمانان به عنوان ذبیح شناخته می‌شود و نسب پیامبر اکرم(ص) بدو می‌رسد. نام وی در منابع اسلامی غالباً عجمی و مرکب از دو واژۀ «اسمع» و «ایل» (به معنای «خدایا بشنو») دانسته شده است و گفته‌اند که ابراهیم(ع) به هنگام درخواست فرزند از خدا با این کلمه‌ها آغاز سخن می‌کرد (نک‍: بغوی، ۱۵۳/۱). آرتور جفری با پژوهشی دربارۀ این نام، ریشه‌ای کهن برای آن یاد کرده، و نظایر آن را در منابع عبری، حبشی و دیگر زبانهای سامی نشان داده است (ص 64؛ نیز نک‍: گزنیوس، 1035؛ برایت، 90).

نام اسماعیل ۱۱ بار در *قرآن کریم* یاد شده است که موضوعاتی همچون بنای کعبه توسط ابراهیم و اسماعیل (ع) (بقره/۲/۱۲۷)، نزول

1. Allard, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'ari et de ses premiers grands disciples*, Beirut.

وحی به وی و نیز یاد او در کنار دیگر پیامبران الٰهی (بقره/۱۳۳/۲، ۱۳۶، ۱۴۰؛ آل عمران/۸۴/۳؛ نساء/۱۶۳/۴؛ انعام/۸۶/۶)، تولد او به عنوان عطیه‌ای خدایی به ابراهیم (ابراهیم/۳۹/۱۴) و نیز ذکر صفات نیک وی (انبیاء/۸۵/۲۱؛ ص/۴۸/۳۸) از جملهٔ این یاد کردهاست. در آیهٔ ۸۵ از سورهٔ انبیاء، اسماعیل در کنار پیامبرانی چون ادریس و ذوالکفل، از صابران دانسته شده‌است و برخی از مفسران سر نهادن اسماعیل برای ذبح را یکی از نشانه‌های آشکار صبر او دانسته‌اند (مثلاً نک: فخرالدین رازی، ۲۱۰/۲۲).

شایان ذکر است که برخی از مفسران، «اسماعیل صادق الوعد» (مریم/ ۵۴/۱۹) را اسماعیل بن ابراهیم دانسته، در توضیح صدق او در وعد، داستانی آورده‌اند (نک: بغوی، ۶۲۴/۳؛ راوندی، ۱۸۹؛ طبرسی، ۸۰۰/۵؛ نیز نک: فخرالدین رازی، ۲۳۲/۲۱).

در منابع روایی، در تفصیل داستان زندگی اسماعیل آمده است که ساره همسر ابراهیم (ع)، چون سترون بود و شوهرش را خواهان فرزندی یافت، کنیز خود هاجر را به همسری بدو داد تا شاید بتواند، صاحب فرزندی شود. هاجر از ابراهیم بار برداشت و فرزندی آورد که او را اسماعیل نام نهادند (طبری، *تاریخ*، ۲۵۶/۱ـ۲۵۷؛ قس: پیدایش، بابهای ۱۵ و ۱۶). در بسیاری از روایات، بشارت الٰهی دربارهٔ تولد فرزندی «علیم» و «حلیم» برای ابراهیم را که در آیاتی از *قرآن کریم* ذکر شده است (حجر/۵۳/۱۵؛ صافات/۱۰۱/۳۷)، مژده به تولد اسماعیل دانسته، و او را دارندهٔ این صفات شمرده‌اند (نک: کرمانی، ۱۶۳ـ۱۶۴؛ مجاهد، ۵۴۳؛ طبرسی، ۷۱۰/۸). اگرچه در روایات مختلف، دربارهٔ تولد اسماعیل به هنگام پیری پدر، اتفاق رأی وجود دارد، اما در بارهٔ سن ابراهیم(ع) در آن زمان اختلاف به چشم می‌خورد و گروهی وی را به هنگام ولادت اسماعیل ۹۹ ساله دانسته‌اند (نک: بغوی، ۳۸۶/۳؛ زمخشری، ۳۸۱/۲؛ قس: ابن‌سعد، ۱(۱)/۲۵).

پس از تولد اسماعیل، ساره که خود فرزندی نداشت، بر هاجر و فرزند او رشک می‌ورزید، ولی او نیز مدتی بعد با بشارت الٰهی در سن پیری فرزندی آورد که او را اسحاق نامیدند. در روایات آمده است ابراهیم که اسماعیل را بسیار دوست می‌داشت، یک بار که اسحاق را بر دامان خود داشت، با دیدن اسماعیل او را به جای اسحاق نشاند (نک: مسعودی، *اثبات*...، ۳۱، که سن اسحاق را در این زمان ۳ سال ذکر می‌کند). این امر آتش غضب ساره را برانگیخت و از حضور هاجر و فرزندش نزد ابراهیم(ع) اظهار دلتنگی کرد و شوهر را واداشت تا آنان را از منطقهٔ شام دور سازد؛ آنگاه از سوی پروردگار ابراهیم را فرمان آمد تا هاجر و اسماعیل را به مکه برد (نک: ازرقی، ۳۹/۲؛ طبری، همان، ۲۵۳/۱ـ۲۵۴). در مقام مقایسه باید گفت که در روایت عهد عتیق از فرستادن آنان به بیابان فاران(؟) سخن رفته است (نک: پیدایش، ۲۱: ۲۱). بر پایهٔ منابع، به هنگام هجرت، اسماعیل دو ساله بوده است (ابن‌سعد، ۱(۱)/۲۴؛ بلعمی، ۲۰۷/۱) و از سویی فاصلهٔ سن اسماعیل و اسحاق را ۵ سال آورده‌اند (نک: طبرسی، ۷۱۰/۸؛ مسعودی، همان، ۳۱، ۳۵؛ قس: مقدسی، ۵۳/۳، که این فاصله را به ۱۰ سال می‌رساند). به هر حال در این روایات، اعداد و ارقام و زمان‌بندیها آشفته‌اند و تلاش برای یافتن سیر تاریخی دقیق، بی‌نتیجه به نظر می‌رسد. بر پایهٔ روایات اسلامی، ابراهیم(ع) خود هاجر و اسماعیل را با خود برد و برای نمودن راه، خداوند جبرئیل را راهنمای آنان قرار داد، تا آنکه به سرزمینی بی‌آب و علف رسیدند که همان مکه بود و سپس جبرئیل، ابراهیم را آگاهاند که وعده‌گاه خداوندی همانجاست.

ابراهیم(ع)، همسر و فرزند را آنجا در امان پروردگار بگذاشت و راه بازگشت سوی شام پیش گرفت. در ادامهٔ داستان آمده است که چون آزوقهٔ آن دو تمام شد، تشنگی بر کودک چیرگی یافت و هاجر در پی یافتن آبی که عطش فرزند را فرو نشاند، به هر سو دوان گشت و ۷ بار، مسیر صفا تا مروه را پیمود و هیچ نیافت. بار آخر از پیرامون اسماعیل صدایی شنید و از ترس آنکه حیوانی درنده کودک را بدرد، سوی او شتافت، اما با نهایت شادمانی متوجه شد که در زیر پای کودک آبی جاری است؛ چشمه‌ای که بعدها با نام زمزم شناخته شد (نک: طبری، *تاریخ*، ۲۵۴/۱ـ۲۵۸؛ بیهقی، ۴۸/۱؛ قمی، ۶۰/۱ ـ۶۱؛ مقدسی، ۶۰/۳ ـ۶۲). در برخی منابع، آن آب را، «چاه اسماعیل» نیز خوانده‌اند (مثلاً نک: ابن‌هشام، ۱۱۶/۱؛ طبری، همان، ۲۵۱/۲).

از مجموع روایات مختلف، چنین بر می‌آید که اسماعیل ظاهراً در ۲۰ سالگی مادرش را از دست داد (ابن سعد، ۱(۱)/۲۵). چندی نگذشت که دختری را از قبیلهٔ جرهم به همسری برگزید (نک: بلعمی، ۲۶۰/۱، که نام او را «لیا» گفته است). در این زمان ابراهیم (ع) که در شام می‌زیست، موافقت ساره را برای رفتن به مکه و ملاقات اسماعیل جلب کرد و ساره از او خواست تا نزد اسماعیل درنگ نکند و حتیٰ از مرکب خویش نیز فرود نیاید. ابراهیم چون به منزل اسماعیل در مکه رسید، فرزندش را در خانه نیافت و همسر جرهمی با او به احترام رفتار نکرد. چون پس از بازگشت پدر، اسماعیل از آنچه گذشته بود، آگاهی یافت، از آن زن جدا شد و از میان همان جرهمیان همسری دیگر برگزید که در منابع از او با نامهای سیده، حیفا و رِعله یاد شده است (نک: ابن سعد، همانجا؛ ابن هشام، ۵/۱؛ یعقوبی، ۲۷/۱؛ ثعلبی، ۱۰۰). آنگاه که ابراهیم(ع) دیگر بار به دیدار اسماعیل آمد، باز امکان ملاقات دست نداد، ولی با همسر دوم او دیدار کرد و این زن با رویی گشاده از ابراهیم(ع) پذیرایی کرد (نک: بغوی، ۱۵۱/۱ـ۱۵۲؛ یعقوبی، ۲۶/۱ـ۲۷؛ ثعلبی، ۸۳).

از حوادث مهم در داستان زندگی اسماعیل، همدستی او با ابراهیم(ع) در ساختن خانهٔ کعبه است. دربارهٔ آیات ۱۲۵ تا ۱۲۷ از سورهٔ بقره که به برپایی بیت خدا و پیراستن آن از پلیدیها توسط ابراهیم و اسماعیل(ع) اشاره دارد، روایات اسلامی به تفصیل این داستان پرداخته‌اند. در منابع آمده است که ابراهیم(ع) برای به جای‌آوردن فرمان الٰهی در بارهٔ برپایی کعبه به مکه آمد و اسماعیل به همراه پدر دست به کار بنای کعبه شد (طبری، همان، ۲۵۹/۱ـ۲۶۰؛ بخاری،

۱۱۶/۴، ۱۱۷؛ ازرقی، ۳۲/۲؛ بلاذری، ۸/۱). دربارهٔ این موضوع روایات مختلفی وجود دارد که گاه در جزئیات به قصه‌پردازی گراییده‌است (مثلاً طبری، همان، ۲۵۲/۱؛ ابوالفتوح، ۳۲۹/۱ـ۳۳۰). در برخی از روایات، حرکت ابراهیم، هاجر و اسماعیل از شام به مکه اساساً به انگیزهٔ بنای کعبه دانسته شده است (نک: طبری، همان، ۲۵۳/۱). بر پایهٔ آیاتی از سورهٔ بقره (۱۲۷ـ ۱۲۹)، در جریان ساختن خانهٔ کعبه، اسماعیل همراه پدر دست به دعا برداشته، در طلب هدایت ذریهٔ خود و درخواست برانگیختن رسول اکرم (ص) از میان آنان، مشارکت داشته است (نیز نک: اخفش، ۳۳۶/۱؛ تنویر...، ۱۸؛ بخاری، ۱۱۶/۴؛ طوسی، ۴۶۱/۱ـ۴۶۲؛ فخرالدین رازی، ۶۳/۴ به بعد؛ برای تفسیر «طَهِّرا بَیْتی» در آیهٔ ۱۲۵ سورهٔ بقره، نک: همو، ۵۷/۴؛ قرطبی، ۱۱۴/۲).

در تفسیر رؤیای ابراهیم(ع) مبنی بر قربانی کردن فرزندش (صافات/۳۷/۱۰۲)، غالب منابع تفسیری و روایی اسلامی ــ بر خلاف نظر مشهور در میان اهل کتاب ــ ذبیح را اسماعیل دانسته‌اند. اما از آنجا که در قرآن مجید به نام ذبیح تصریح نشده است، در کنار نظر مشهور، گاه قول به ذبیح بودن اسحاق نیز در منابع روایی متقدم، مطرح شده است. برخی از نویسندگان، درستی ذبیح بودن اسماعیل را با تمسک به قراینی تأیید کرده، یادآور شده‌اند که چون اسحاق در شام می‌زیسته، و هرگز در مکه نبوده است، و نیز چون قربانگاه، محلی در نواحی مکه بوده است، اسحاق به طبع نمی‌توانسته است، ذبیح بوده باشد (نک: طبری، *تفسیر*، ۲۳/ ۵۵؛ مسعودی، *مروج*...، ۵۸/۱؛ کلینی، ۲۰۵/۴ـ۲۰۶). از سوی دیگر چنین استدلال شده که با توجه به نص قرآن کریم (هود/۱۱/۷۱) مبنی بر بشارت ابراهیم(ع) به تولد اسحاق و فرزندی از او به نام یعقوب، چگونه می‌توان بین این بشارت الٰهی و امر به ذبح، الفتی ایجاد کرد (نک: طبرسی، ۷۰۷/۸ـ ۷۰۸؛ طوسی، ۵۱۸/۸؛ فخرالدین رازی، ۱۵۴/۲۶؛ ابن خلدون، ۲(۱)/۶۸). شاهد دیگر در این زمینه حدیثی مشهور از رسول اکرم(ص) است که در آن، حضرت خود را «ابن الذبیحین» (اشاره به اسماعیل و عبدالله بن عبدالمطلب) خوانده‌اند (مثلاً نک: ابن بابویه، ۵۶/۱؛ نیز برای اثری با عنوان *مسألة الذبیح* از مکی بن ابی‌طالب، نک: ابن‌خیر، ۴۱).

در تفصیل روایی داستان ذبح چنین می‌یابیم که پس از بنای کعبه، ابراهیم(ع) پس از دریافت فرمان الٰهی به ذبح در رؤیا، آن را با فرزند مطرح می‌سازد و او نیز به امر الٰهی گردن می‌نهد (یعقوبی، ۲۶۴/۱ـ۲۶۷؛ طبرسی، ۷۱۰/۸ـ۷۱۱). در پرداخت داستان در روایات آمده است که ابلیس چون آگاه شد که ابراهیم، همراه فرزند برای انجام دادن فرمان راه کوه ثبیر را در پیش گرفته‌اند، سعی در فریفتن اسماعیل کرد و چون توفیقی نیافت، نزد هاجر رفت و تلاشی بی‌فرجام کرد تا او را فریب دهد (قس: روایاتی حاکی از وفات هاجر در ۲۰ سالگی اسماعیل در سطور پیشین). ابراهیم و اسماعیل (ع) بر فراز کوه رسیدند و آنگاه که اسماعیل پدر را در آن کار نگران دید، نگرانی را از دل او برد و رضای خود به اطاعت فرمان الٰهی را گوشزد کرد. پس هنگامی که ابراهیم کارد را بر گلوی اسماعیل نهاد، آوای غیبی او را از ادامهٔ کار بازداشت. فرمان آمد که خداوند در مقابل صبر و صدق ایشان، گوسفندی را فدیه نهاده است و ابراهیم را مأمور ساخت تا گوسفند را به جای اسماعیل، قربانی کند (طبری، *تاریخ*، ۲۷۴/۱ـ۲۷۵؛ طبرسی، همانجا).

گفتنی است که آداب ذبح در مناسک حج، به مفهوم قربانی کردن عزیزترین تعلقات دنیوی، سنتی برگرفته از همین پیشینه دانسته شده است. همچنین بنابر روایتی، لباس اسماعیل به هنگام ذبح، پوششی سفید بوده است که تلویحاً اشاره به لباس احرام در مراسم حج دارد (نک: احمد بن حنبل، ۲۹۷/۱). داستان ذبح اسماعیل(ع) از آن جهت که وی وجود خود را در راه خدا بر کف اخلاص نهاده بود، در ادب فارسی از مضامین الهام‌بخش بوده است و پرداخت این بخش از داستان زندگی اسماعیل، در شعر شاعرانی چون معزی (ص ۷۷)، ناصرخسرو (ص ۱۸۶، ۳۶۲)، سنایی (ص ۲۹، ۷۹۵) و مولوی (۱۶/۱) دیده می‌شود.

اسماعیل (ع) به تصریح قرآن کریم در زمرهٔ انبیای الٰهی بود و دین او را در راستای دعوت توحیدی ابراهیم(ع) و در مقابل شرک و بت‌پرستی قرار داده‌اند (ابن هشام، ۷۹/۱؛ ازرقی، ۱۱۶/۱). نام او بارها به عنوان یکی از پیامبران در قرآن ذکر شده است (نک: بقره/۲/۱۳۶؛ آل عمران/۳/۸۴؛ نساء/۴/۱۶۳). مطابق روایات، او نبوت یافت تا به هدایت جرهمیان، و نیز قبایل یمانی و عمالیق بپردازد. او در مدت ۵۰ سال، در میان ایشان به ادای رسالت الٰهی پرداخت و آنان را به نماز و زکات فراخواند و از پرستش بتان بر حذر داشت؛ اما آنها بجز گروهی اندک، در کفر خود پا برجای ماندند (نک: بغوی، ۶۲۴/۳؛ مسعودی، *اخبار*...، ۱۰۳؛ طوسی، ۱۳۳/۷؛ ابن اثیر، ۱۲۵/۱).

منابع روایی، عمر اسماعیل را ۱۳۰ سال و حتیٰ بیشتر نوشته‌اند و آورده‌اند که پس از مرگ، پیکر او در ناحیهٔ حِجر در کنار مدفن مادرش هاجر به خاک سپرده شد (نک: ابن هشام، ۶/۱؛ یعقوبی، ۲۲۲/۱؛ مسعودی، همان، ۱۰۴؛ مقدسی، ۶۱/۳)؛ اسماعیل پیش از مرگ وصیت کرد تا دخترش با عیصو (عیص) فرزند اسحاق ازدواج کند و نیز نبوت را به برادرش اسحاق سپرد (مسعودی، *اثبات*، ۳۵؛ ثعلبی، ۱۰۰). اسماعیل که در طی سالها عهده‌دار امور خانهٔ کعبه بود، ولایت کعبه را به فرزندش نابت سپرد (ابن اثیر، ۴۲/۲). در روایات، از پسران دوازده‌گانهٔ اسماعیل قیدار، مدین و ادبیل نامبردارترند. مدین به سرزمینی در شمال که به نام خود او به سرزمین مدین شناخته شد، کوچید و از فرزندان او شعیب به پیامبری برگزیده شد (نک: دینوری، ۹؛ ثعلبی، همانجا؛ قس: پیدایش، ۲۵: ۱۳ـ۱۵).

در منابع عربی-اسلامی نکته‌ای که سرنوشت اسماعیل را با سرنوشت مردم عرب پیوند زده است، همراه شدن با قبیلهٔ جرهم از اعراب بائده و «مستعرب» شدن اوست که شخصیت اسماعیل را به عنوان یک «مهاجرِ عربی شده» مطرح می‌سازد. مطابق روایات با گذشت چندگاهی از مهاجرت اسماعیل به مکه، از برکت وجود چشمهٔ

زمزم، آن منطقهٔ خشک، قابل زیست گردید و جرهمیان که در مسیر کوچ خود، از آن حوالی می‌گذشتند، یا به روایتی در آن روزگار درنزدیکی مکه سکنیٰ داشتند، پس از آگاهی یافتن بر وجود آب، با کسب اجازه در آن مکان اقامت گزیدند (نک: طبری، *تاریخ*، ۲۵۸/۱؛ ابن‌قتیبه، ۳۴؛ قمی، ۶۱/۱؛ طبرسی، ۳۸۳/۱؛ مقدسی، ۶۰/۳). در روایات چنین آمده است که اسماعیل در جوار جرهمیان، زبان عربی را بیاموخت (بخاری، ۱۱۵/۴؛ بیهقی، ۴۹/۱) و حتیٰ آنگاه که به هنگام بنای کعبه با پدر خود سخن می‌گفت، ابراهیم به زبان خویش خطاب می‌کرد و اسماعیل به عربی پاسخ می‌داد و تفاهم حاصل می‌شد (ثعلبی، ۸۸؛ ابوالفتوح، ۳۳۰/۱؛ قس: مسعودی، *اثبات*، ۳۲). عرب زبانی اسماعیل در روایات به اندازه‌ای مورد توجه بوده که گاه نخستین کسی دانسته شده که به زبان عربی تکلم نموده است (ابن سعد، ۱(۱)/۲۴؛ جاحظ، ۱۴۴/۳-۱۴۵؛ مسعودی، *التنبیه*...، ۷۰؛ بلاذری، ۶/۱؛ قس: ابن‌ندیم، ۸). در برخی روایات حتیٰ نخستین کتابت عربی را نیز به او نسبت داده‌اند (ابن فارس، ۱۰؛ ابن‌عبدربه، ۱۵۷/۴).

در منابع یاد شده، همچنین اسماعیل به عنوان یکی از اجداد اصلی عرب به شمار آمده است و نسب عدنان، نیای بخش وسیعی از قبایل عرب، بدو باز می‌گردد؛ در حالی که اقلیتی از منابع کهن نسب‌شناسی، نسب تمامی قبایل، حتیٰ اعراب قحطانی را بدو رسانیده‌اند و اسماعیل را ابوالعرب خوانده‌اند (مثلاً نک: ابن هشام، ۸/۱؛ مسعودی، *اثبات*، ۳۴؛ مقدسی، ۱۰۵/۴).

بر پایهٔ روایتی چند، اسماعیل در کنار هود، صالح، شعیب و رسول اکرم(ص) یکی از ۵ پیامبر عرب معرفی شده (*الاختصاص*، ۲۶۴-۲۶۵؛ ابن قتیبه، ۵۶؛ نیز نک: ابن عبدربه، ۴۰۵/۳) و رسول اکرم(ص) به عنوان فرد برگزیده از ذریهٔ او شناخته شده است (نک: ابن هشام، ۴/۱؛ ابن سعد، ۱(۱)/۲؛ احمد بن حنبل، ۱۰۷/۴؛ ترمذی، ۵۸۳/۵؛ طبری، *تاریخ*، ۱۶۵/۷؛ برای نسب متصل آن حضرت، نک: ابن عبدربه، ۸۹/۵؛ ابن عنبه، ۵۹). گفتنی است افزون بر تألیف آثاری مستقل دربارهٔ نسب فرزندان اسماعیل (مثلاً نک: ابن ندیم، ۱۱۳، ذکر اثری از ابوالبختری)، برخی کسان در آثار خود در حین پرداختن به انساب عرب، بخشی را به اولاد اسماعیل اختصاص داده‌اند (ابوالفدا، ۱۳۱/۱-۱۳۲؛ نیز نیکلسن، 64؛ گلدسیهر، I/96).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بابویه، محمد، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق/۱۳۶۲ش؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا و تاراگو، سرقسطه، ۱۸۹۳م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۸م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عنبه، احمد، *الفصول الفخریة*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن فارس، احمد، *الصاحبی*، به کوشش احمد صقر، قاهره، مطبعة عیسی البابی؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوالفتوح رازی، حسین، *تفسیر*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۸۲ق؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ اخفش، سعید، *معانی القرآن*، به کوشش عبدالامیر محمد امین الورد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ازرقی، محمد، *اخبار مکة*، رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۹۸۲م؛ بغوی، حسین، *معالم التنزیل*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، بیروت، ۱۹۵۹م؛ بلعمی، محمد، *تاریخ*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بیهقی، احمد، *دلائل النبوة*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق به بعد؛ *تنویر المقباس*، منسوب به ابن عباس، بیروت، دارالفکر؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، قاهره، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ راوندی، سعید، *قصص الانبیاء*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۴۰۹ق؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ق/ ۱۹۴۷م؛ سنایی، مجدود، *دیوان*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، ۱۳۸۳ق؛ *عهد عتیق*؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المکتبة البهیه؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۲م؛ قمی، علی، *تفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، قم، ۱۴۰۴ق؛ کرمانی، محمود، *البرهان فی ترجیه متشابه القرآن*، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۹ق/۱۳۴۸ش؛ مجاهد، ابوالحجاج، *تفسیر*، به کوشش عبدالرحمان طاهر بن محمد سورتی، قطر، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ مسعودی، علی، *اثبات الوصیة*، نجف، کتابخانهٔ حیدریه؛ همو، *اخبار الزمان*، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ همو، *التنبیه و الاشراف*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ معزی، محمد، *دیوان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ مولوی، *مثنوی*، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ناصر خسرو، *دیوان*، به کوشش نصرالله تقوی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:

Bright, J., *A History of Israel*, London, 1967; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Boston/New York, 1906; Goldziher, I., *Muslim Studies*, London, 1967; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938; Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1966.

فرامرز حاج‌منوچهری

اِسْماعیل، شهری در استان (اُبلاست) ادسا در جمهوری اوکرائین. نام این شهر در زبان روسی ایزمائیل و در زبان مولداویایی سمریل[1]، سمیل[2] و نیز سیمیل بوده که از واژهٔ اسلاوی زمی[3] به معنای مار و یا اژدها مشتق شده است. این واژه همچنین عنوانی برای برخی امیران و اشراف مولداوی بوده است (EI^2 ; BSE^3 , X/72؛ سامی، ۹۴۴/۱؛ بستانی، ۸۹/۱۱-۹۰)، ولی مؤلفان ترک برآنند که این شهر به‌نام یکی از سرداران دولت عثمانی نامیده شده است. اولیا چلبی در شرح این مطلب می‌نویسد که چون در ۸۸۹ق/۱۴۸۴م و در عهد بایزید دوم سرداری به نام قپودان اسماعیل (قپودان = فرمانده، شکل ترکی کاپیتان) این شهر را فتح کرد، لذا «شهر اسماعیل» نام گرفت (۱۰۶/۵؛ بستانی، ۲۸۹/۱۳).

1. Smeril 2. Smil, Smeil 3. Zmii

اسماعیل که در جنوب غربی بسارابی واقع شده است، زمانی تابع دولت کیف روس بود، سپس در اختیار اشراف مولداوی قرار گرفت و از سدهٔ ۱۰ تا ۱۳ق/۱۶ تا ۱۹م حدود ۳۰۰ سال در تصرف دولت عثمانی بود. مدتی نیز به تابعیت دولت رومانی درآمد. در ۲۸ ژوئن ۱۹۴۰ ظاهراً با حل اختلاف میان اتحاد شوروی و رومانی دربارهٔ بسارابی و بخش شمالی بوکووینا در ۷ اوت همان سال، اسماعیل به تابعیت جمهوری اوکرائین درآمد. مساحت‌آنجا ۱۲'۴۰۰ کمـ۲ و دارای ۱۳بخش و ۶ شهر بود که‌شهر اسماعیل مرکز آن به‌شمار می‌آمد(,BSE², XVII/401 402). اسماعیل تا ۱۹۵۴م استانی مستقل بود و از این سال شهری تابع استان ادسا در جمهوری اوکرائین شد (BSE³، همانجا). این شهر که در ساحل چپ یکی از شاخه‌های رود دانوب واقع شده، در شمال و شمال غرب با جمهوری مولداوی هم‌مرز است. از شمال شرقی آن رود دنیستر می‌گذرد و جنوب شرقی اسماعیل به سواحل دریای سیاه محدود است. این شهر در منطقه‌ای هموار قرار گرفته، و بلندترین نقطهٔ آن در شمال شرق ۲۳۳ متر بالاتر از سطح دریاست. در نواحی جنوب و جنوب شرق از ارتفاع آن کاسته می‌شود و در برخی نواحی به ۹۰ تا ۵۰ متر و در نزدیکی دریای سیاه به ۳۰ تا ۱۶ متر تنزل می‌یابد (همانجا؛ رفعت، ۱۷۵/۱). میانگین دما در تابستان منطقهٔ اسماعیل حدود°۱۰/۵+ و میانگین دما در زمستان آن°۲ـ تا°۳ـ سانتی‌گراد است و در تابستان دما، به°۲۲+ تا°۲۳+ و در زمستان دما به°۲۰ـ تا°۲۵ـ سانتی‌گراد می‌رسد. میزان بارندگی سالانهٔ آن ۲۵۰ تا ۳۰۰ میلی‌متر در جنوب و ۴۰۰ تا ۴۵۰ میلی‌متر در نواحی شمالی است. بیشترین بارندگی در تابستان و حداقل آن در فاصلهٔ ماههای اکتبر ـ فوریه است (BSE², XVII/401).

شهر اسماعیل در منطقه‌ای خوش‌منظره واقع شده، و غرق در باغها و چمنزارهاست (BSE³، همانجا). این شهر در ساحل چپ شاخهٔ کیلی[1] رود دانوب، در فاصلهٔ ۸۰ کیلومتری از ساحل دریای سیاه قرار گرفته، و بندری به روی ناوگان دریایی گشوده است. همچنین ایستگاه راه‌آهن نیز دارد (BSE², BSE³، همانجاها؛ شمعدانی زاده، III/95).

اولیا چلبی در شرح مربوط به ساکنان شهر اسماعیل آورده است که در شهر ۳ کوی مسلمان‌نشین وجود دارد. دیگر اهالی شهر رومی، ارمنی و یهودی هستند (۱۰۶/۵). بعدها به سبب جنگها و مرور زمان، وضع تغییر یافت. اکنون بیشتر اهالی شهر اوکرائینی هستند. بجز اوکرائینیها، روسها، مولداوییها، آلبانیاییها و تاتارها نیز سکنیٰ دارند که دو گروه اخیر مسلمانند (BSE², XVII/402). در ۱۹۷۱م شمار اهالی شهر ۷۰ هزار نفر (BSE³, X/72) و در ۱۹۸۵م، ۸۹ هزار نفر بوده است («فرهنگ...[2]»، 479).

تاریخ بنای شهر مشخص نیست. در سدهٔ ۶ق/۱۲م در محل شهر اسماعیل دژی متعلق به جنواییها وجود داشت که بعدها در اختیار اشراف حاکم مولداوی قرار گرفت. در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م از آن دژ به عنوان یکی از استحکامات متعلق به سپاه عثمانی یاد شده است (BSE³، همانجا؛ EI²). در ۸۸۹ق/۱۴۸۴م بایزید دوم نیروهای خود را متوجه مولداوی کرد. در پیکارهایی که روی داد کیلیه و آق کرمان که در ولایت اسماعیل و نزدیک این شهر قرار داشتند، به تصرف سپاهیان عثمانی درآمدند (IA, V(2)/1108؛ قره‌چلبی، ۳۹۰؛ اوزون چارشیلی، ۲۰۱/۲ـ ۲۰۲؛ نیز نک: هد، آق کرمان). خانهای کریمه از نسل جوجی پسر چنگیز و از سلسله‌ای با عنوان‌گرای که به مفهوم نیرومند بوده است، با دولت عثمانی رابطه‌ای نزدیک برقرار کردند. پیش از آن نیز میان آلتین اردو (اردوی زرین) و دولت عثمانی روابط دوستانه‌ای وجود داشت. در حملهٔ سپاه بایزید دوم به مولداوی منگلی گرای که با مقام خانی در ۸۸۳ق/۱۴۷۸م به شبه جزیرهٔ کریمه فرستاده شده بود، با نیرویی مرکب از ۵۰ هزار نفر به سپاه عثمانی پیوست و در پیکار شرکت کرد (اوزون چارشیلی، ۴۹۵/۲ـ۴۹۶، ۴۹۷). امیران منطقه که از سپاهیان عثمانی شکست خورده بودند، نخست در سالهای ۸۹۰ ـ۸۹۱ق/۱۴۸۵ـ۱۴۸۶م به پیکارهایی دست زدند و از کازیمیر چهارم شاه لهستان یاری خواستند، ولی طرفی نبستند و دولت عثمانی همچنان منطقه را در دست داشت (همو، ۲۰۳/۲، ۲۰۴).

اسماعیل در عهد سلیمان قانونی و پس از آن گسترش یافت و در سدهٔ ۱۰ق یکی از شهرهای مهم تابع دولت عثمانی شد، چنانکه در ۱۰۰۳ق/۱۵۹۵م یکی از مراکز نظامی مهم سپاه عثمانی بود (IA، همانجا). در ۹۷۶ق/۱۵۶۹م سلطان سلیم دوم گروهی از نوغایها را در این ناحیه سکنیٰ داد (BSE³، همانجا؛ اولیا چلبی، ۴۹۶/۷). در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م با هجوم قزاقها شهر اسماعیل و دژ آن دستخوش ویرانی شد. در ۱۰۱۰ق/۱۶۰۲م قزاقها به سوی رود دانوب هجوم بردند و در نواحی مجاور اسماعیل دست به نهب و غارت زدند. هجوم قزاقها به این ناحیه در ۱۰۳۳ق/۱۶۲۴م تکرار شد. در سدهٔ ۱۱ق با مهاجرت عناصری از ترکان که از شرق آمده بودند، موقعیت نیروهای عثمانی تا اندازه‌ای استحکام پذیرفت (IA، همانجا). اولیا چلبی شهر اسماعیل را از موقوفات وابسته به مکه و مدینه در آن زمان نوشته است (۱۶۰/۵).

در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م در جریان جنگهایی که طی سالهای ۱۱۸۲ـ ۱۱۸۸ق/۱۷۶۸ـ۱۷۷۴م میان دو دولت روسیه و عثمانی روی داد، سپاهیان روسی در ۲۶ ژوئیهٔ ۱۷۷۰ شهر و استحکامات اسماعیل را تصرف کردند. در ۱۱۸۵ق/۱۷۷۱م اسماعیل پایگاه نیروی دریایی روسیه در منطقهٔ دانوب شد (IA, V(2)/1109; BSE², XVII/400). این جنگ ۶ ساله سرانجام به پیمان کوچوک قینارجه منتهی شد. طبق مادهٔ ۱۶ این پیمان، آق کرمان، کیلیه و اسماعیل از سوی دولت روسیه به دولت عثمانی بازگردانده می‌شد (راسم، ۹۶۸/۱، ۹۸۴ـ۹۸۷؛ لاموش، ۱۴۹، ۱۵۴؛ سامی، ۳۹۱۴/۵). اندکی پیش از آغاز جنگ روس و عثمانی(۱۲۰۱ـ۱۲۰۵ق/۱۷۸۷ـ۱۷۹۱م)، مقامات عثمانی با سرپرستی مهندسان آلمانی و فرانسوی شهر اسماعیل را به صورت دژی استوار با دیوارهای محکم و محوطهٔ ویژه سپاهیان و سلاحهای سنگین در آوردند

1. Kiliya 2. *Sovetskiĭ...*

که خندقی بزرگ گرد آن حفر شده بود. در ۱۱ نقطهٔ این دژ ۲۶۰ سلاح سنگین کار گذارده بودند (BSE²، همانجا). در آن هنگام سپاه مدافعان اسماعیل مرکب از ۴۵ هزار نفر بود. در ۱۲۰۴ق/۱۷۹۰م سپاه روسیه مأمور تصرف دژ اسماعیل شد، ولی اقدام آنان با توفیق همراه نشد. در ۱۷۹۱م به فرمانده سپاهیان روس که اسماعیل را در محاصره داشتند، فرمان تسخیر شهر داده شد (همانجا؛ راسم، ۱۱۹۵/۳-۱۱۹۷؛ اوزون چارشیلی، IV(1)/574). سپاه روس از ۳۱ هزار نفر و ۵۰۰ سلاح سنگین و نیز ناوگان دریایی تشکیل شده بود (BSE³, X/73). اسماعیل بجز راه خشکی از راه رود دانوب نیز در محاصره گرفته شد. حمله به دژ اسماعیل ۶ روز ادامه یافت. در ۷ دسامبر ۱۷۹۰ به فرمانده سپاه عثمانی در اسماعیل ۲۴ ساعت مهلت داده شد تا دژ را تسلیم کند، ولی فرمانده سپاه عثمانی آن را نپذیرفت. در روزهای ۹ و ۱۰ دسامبر همان سال دژ زیر آتش شدید ۶۰۰ عراده توپ قرار گرفت. سپاه روس از شرق و غرب و جنوب دژ اسماعیل را مورد حمله قرار داد. سرانجام، استحکامات سپاه عثمانی در هم شکست (BSE²، همانجا) و شهر به تصرف سپاهیان روس درآمد.

در نبرد اسماعیل سپاهیان عثمانی ۲۶ هزار کشته برجای گذاردند. ۹ هزار نفر از مدافعان شهر به اسارت روسها درآمدند. همچنین در این پیکار ۲۴۵ سلاح سنگین و ۳۰ کشتی به تصرف روسها درآمد (همانجا). مآخذ روسی شمار تلفات ارتش روسیه را ۲٬۰۳۷ کشته و ۲٬۹۳۳ مجروح نوشته‌اند (همانجا)، ولی مؤلفان عثمانی تلفات سپاه روس را ۱۵ هزار کشته ذکر کرده‌اند (جودت، ۹۴/۵، ۹۶).

آیدوسلی محمدپاشا به شرط مصون ماندن جان و مال اهل اسلام تن به اسارت داد، ولی روسها به عهد خود وفا نکردند و بسیاری از جمله خود آیدوسلی محمدپاشا را کشتند (همو، ۹۵/۵؛ اوزون چارشیلی، IV(1)/577). جنگ سالهای ۱۷۸۷-۱۷۹۱م با پیمان صلح یاسی[1] (به ترکی: یاش) در ۱۴ جمادی الاول ۱۲۰۶ق/۹ ژانویهٔ ۱۷۹۲م پایان پذیرفت. طبق این پیمان که مشتمل بر ۱۳ ماده بود، شبه جزیرهٔ کریمه و جزیرهٔ تامان به روسیه واگذار شد. در مقابل، روسیه بسارابی، آق کرمان، کیلیه و اسماعیل را به دولت عثمانی بازگرداند و رود دنیستر مرز روسیه شناخته شد. گرجستان نیز به‌صورتی کامل در اختیار روسیه قرار گرفت (لاموش، ۱۵۴؛ راسم، ۱۲۱۱/۳، ۱۲۱۲؛ IA, V(2)/1109؛ اوزون چارشیلی، IV(1)/591,592). پس از انعقاد صلح یاسی، دولت عثمانی در سالهای ۱۲۰۸-۱۲۰۹ق/۱۷۹۴-۱۷۹۵م طبق فرمان سلطان سلیم سوم دژ اسماعیل را مرمت کرد. فرمان سلطان اکنون در موزهٔ ادسا موجود است (EI²).

در ۱۲۲۴ق/۱۸۰۹م، در جنگ روس و عثمانی، بار سوم اسماعیل به تصرف نیروهای روسیه درآمد. این جنگ نیز با پیمان صلح بخارست در ۱۶ جمادی الاول ۱۲۲۷ق/۲۸ مهٔ ۱۸۱۲م پایان گرفت (BSE², XVII/400; BSE³, X/73). طبق مادهٔ ۴ این پیمان مرز روسیه که رود دنیستر بود، به حدود رودخانهٔ پروت[2] انتقال یافت و بسارابی و نیز اسماعیل در تصرف روسیه باقی ماند (BSE³, IV/164؛ BSE²، همانجا؛ فرید، ۴۰۱، ۴۰۲؛ جودت، ۲۳/۱۰، ۲۴). پس از جنگهای کریمه میان دو دولت روسیه و عثمانی در سالهای ۱۲۶۹-۱۲۷۲ق/۱۸۵۳-۱۸۵۶م، چهارمین بار اسماعیل از سوی نیروهای روسیه مسخر، و طبق پیمان صلح سن استفانو به صورتی قطعی به‌روسیه واگذار شد.

پس از انقلاب ۱۹۱۷م روسیه، و خروج این کشور از صحنهٔ جنگ جهانی اول، در ربیع‌الاول ۱۳۳۶/ژانویهٔ ۱۹۱۸ شهر و منطقهٔ اسماعیل در اختیار دولت رومانی قرار گرفت. در ۱۹۴۰م در نتیجهٔ توافق با دولت آلمان، اسماعیل به دولت اتحاد شوروی بازگردانده شد. در جنگ جهانی دوم در ژوئیهٔ ۱۹۴۱ بار دیگر اسماعیل به تصرف ارتش رومانی درآمد. در ۲۶ اوت ۱۹۴۴ ارتش شوروی اسماعیل را از تصرف رومانی خارج کرد (BSE³, X/73). پس از فروپاشی اتحاد شوروی و استقلال جمهوری اوکرائین، اسماعیل در اختیار این جمهوری قرار گرفت.

اولیا چلبی که خود از اسماعیل دیدن کرده بود، می‌نویسد که بنای شهر از گل آمیخته به ریگ است. شهر تنها دارای یک گرمابه است. این گرمابه چندان کثیف و آلوده است که استحمام‌کنندگان از آمدن به آنجا پشیمان می‌شوند. وی شمار خانه‌های شهر را دو هزار و دکانها را حدود ۸۰۰ باب نوشته است که اغلب با تخته پوشیده شده‌اند (۱۰۶/۵). به نوشتهٔ او عسل، پنیر، کره و خاویار از محصولات اسماعیل است. گندم و جو این ناحیه به غایت لطیف و سفید است. شهر آق کرمان در شمال اسماعیل واقع است و سالانه از این ناحیه دو هزار ارابه ماهی به مسکو فرستاده می‌شود. در ۱۰۴۶ق/۱۶۳۶م کنعان پاشا قلعهٔ آن را از نو بنا کرد که ۴ سوی آن به طول ۲۰ هزار قدم است (همو، ۱۰۷/۵). درون قلعه مسجد، انبارغله و خانه‌برای استفادهٔ ۱۵۰ نفروجود دارد(همو، ۱۰۷/۵-۱۰۸). وی همچنین نوشته است که ۴۰۰ نفر در خدمت حاکم هستند. شهر دارای امین گمرک، قاضی، فرمانده سپاه، سردارینی‌چری، میراب و محتسب است (۱۰۶/۵).

تا پیش از انقلاب روسیه، اسماعیل به عنوان شهری بندری مهم برای حمل غلّه بود. این شهر در جنگ جهانی دوم ویران شد، ولی پس از آن در سالهای اجرای برنامهٔ ۵ سالهٔ ۱۹۴۶-۱۹۵۰م، این شهر به ویژه بخش بندری آن بازسازی شد. اسماعیل که بندری بازرگانی میان اتحاد شوروی و کشورهای اروپای شرقی بود، رفته‌رفته به صورت بندری مکانیزه و یکی از مراکز کشتیرانی رود دانوب درآمد. در شهر تأسیسات صنعتی همچون نیروگاه برق بخاری بزرگ، کارخانه‌های تعمیر کشتی، تولید مصالح ساختمانی، تعمیر موتور، کاغذ سازی و شیلات احداث شد (BSE², XVII/401; BSE³, X/73).

در منطقهٔ قلعه که دیوارهای آن فرو ریخته، مسجدی از سدهٔ ۹ق/۱۵م برجا مانده است. از آثار معماری سدهٔ ۱۹م می‌توان به مجموعهٔ کلیسایی پاکروفسکی (۱۸۳۱م) و نیز کلیساهای رازدستونسکی (۱۸۲۳م) و

1. Iassy 2. Prut

نیکلایف (۱۸۳۳م) اشاره کرد. در شهر موزه‌ای به نام آ. و. سووروف دایر است (همانجا).

مآخذ: اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اولیا چلبی، محمد، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ج ۵، ۱۳۱۵ق، ج ۷، ۱۹۲۸م؛ بستانی؛ جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ راسم، احمد، *عثمانلی تاریخی*، استانبول، ۱۳۲۶-۱۳۲۹ق؛ رفعت افندی، احمد، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶-۱۳۱۴ق؛ فرید، محمد، *تاریخ الدولة العلیة العثمانیة*، بیروت، دارالنفائس؛ قره‌جلبی، عبدالعزیز، *روضة الابرار المبین بحقایق الاخبار*، قاهره، ۱۲۴۸ق؛ لاموش، *تاریخ ترکیه*، ترجمهٔ سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ نیز:

BSE²; BSE³; EI²; IA; Şem'dâni-Zûde, S., *Mür'l 't-tevârih*, Istanbul, 1981; *Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar'*, Moscow, 1987; Uzunçarşılı, I.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982.

عنایت‌الله رضا

اِسْماعیل، اِمامْزاده، بقعهٔ متعلق به یکی از اعقاب امام حسن (ع) در اصفهان. سلسله نسب اسماعیل در کتیبهٔ بقعه ذکر شده است (نک: گدار، 139؛ قس: جابری، ۱۸۶). جایگاه امامزاده اسماعیل در تاریخ *عالم‌آرای عباسی* محلهٔ «کلیار» نوشته شده، و صورت کلمه حاکی از این است که به نحوی با اطلاق کنونی، یعنی «گلبهار» که امامزاده در نزدیک این محله قرار دارد، مرتبط است (اسکندر بیک، ۲(۲)/۸۷۰؛ هنرفر، گنجینه...، ۵۲۲؛ تحقیقات).

کتیبه‌ها: بنای فعلی امامزاده از دورهٔ صفوی است و آن را می‌توان به روایت کتیبه‌ها و سنگهای قبور دریافت. قدیم‌ترین کتیبه‌ای که در این بنا وجود دارد، بر سنگ قبر قاضی صفی‌الدین محمد بن ملاعلی زواره‌ای عمدة القضات (د ۹۹۵ق) است که اکنون در ایوان غربی امامزاده قرار دارد. احتمالاً ساختمان مقبرهٔ او را به هنگام برپا داشتن بنای کنونی امامزاده خراب کرده‌اند. نوشته‌ها به خطوط بنایی، ثلث و نستعلیق، و «عمل صدرالدین سنگ‌تراش» است. بنای امامزاده گویا در دورهٔ شاه عباس اول (سل ۹۹۶-۱۰۳۸ق) آغاز شده، و در دورهٔ شاه صفی (سل ۱۰۳۸-۱۰۵۲ق) پایان یافته است. کتیبه‌ای از کاشی معرق به خط ثلث و به قلم محمدرضا امامی در ۱۰۴۳ق، بر ایوان اصلی بنا تعبیه شده است (گدار، 142 ,135-134؛ نیکزاد، ۱۲۷-۱۲۸؛ هنرفر، همان، ۵۳۴-۵۳۵). همچنین سنگ نبشته‌ای به خط ثلث و به قلم محمد محسن امامی دربارهٔ تعمیر ساختمان در ۱۱۱۴ق/۱۷۰۲م یعنی زمان شاه سلطان حسین (سل ۱۱۰۵-۱۱۳۵ق) موجود است. پیرامون آن اشعاری است در ستایش شاه، و جمله‌ای در اهتمام محمد ابراهیم بیک برای کار ساختمان، به خط نستعلیق به قلم «علی‌نقی‌الامامی». بر دیوار سمت راست (غربی) ایوان، سنگ نبشته‌ای از همین خطاط به خط ثلث در بردارندهٔ امری است که شاه دربارهٔ معافیت مردم محلهٔ امامزاده از «تکلیف یراق پوشی ایام عاشورا» مقرر کرده است. در دالان عریض مدخل امامزاده، کتیبه‌ای گچ‌بری به خط نستعلیق و به قلم محمد صالح اصفهانی، مضمون شعری است که بخشی از آن ماده تاریخ مرمت بنا به وسیلهٔ محمدابراهیم‌بیک در ۱۱۱۱ق است (گدار، 139 ,137-135). کتیبه‌ای بر کاشی حاوی نسب نامهٔ اسماعیل به خط نسخ در همین دالان قرار دارد و نوشتهٔ دیگر آن آیة الکرسی است. کتیبه‌ای در خود حرم آیاتی از سورهٔ مُلک را در برمی‌گیرد، و نوشته‌ای دیگر عبارت «مقرب الخاقان محمد ابراهیم بیک یوزباشی» را دارد که شاید آذینهای درون بقعه هم به دست همین محمد ابراهیم ترمیم شده است. کتیبهٔ روی گریو گنبد، کاشی معقلی، و مشتمل است بر سورهٔ توحید و آیه‌ای از سورهٔ بقره، و نیز نام بنّا که حسینعلی است (نک: همو، 141 ,140-139).

وضعیت بنا: مجموعهٔ بنای امامزاده اسماعیل که برخی کتیبه‌های آن اجمالاً معرفی شد، مشتمل است بر حرم امامزاده و متعلقات آن همچون دهلیز، هشتی، دالان و مقبرهٔ درویشان، صحن و مدرسهٔ علمیه و مدخل چهار سوق که پیوسته به حرم، مقبره و مسجد شعیا قرار دارد. ناهمگونی مجموعه، بازگو کنندهٔ تطور تاریخی - معماری آن است. در داخل حرم دیوارها، طاقچه‌ها، نورگیرها، مقرنسها، گنبد و ... اغلب با گل و بوته‌های گچی به رنگهای طلایی، قرمز و سرمه‌ای تزیین شده‌اند. بیشتر سطح ازاره را سنگهای ۶ گوشهٔ گل برجسته پوشانده است. ضریح امامزاده منبت و خاتم است و شباک فلزی دارد (نک: سدیدالسلطنه، ۷۵؛ گدار، 141 ,134-131؛ نورصادقی، ۱۵۲؛ تحقیقات). هولتسر (د ۱۹۱۱م/ ۱۳۲۹ق)، مأمور تلگرافخانهٔ اصفهان، در یادداشتهای خود سنگ گور را مرمری ذکر می‌کند (ص 101). شبکهٔ قوسی (کاربندی) گنبد همچون گنبدهای مساجد بزرگ اصفهان مبتنی بر سکنج است (نورصادقی، همانجا؛ EWA, XII/620-621). طرح و نقش درونی این گنبدها نشان دهندهٔ علاقهٔ عمومی هنرمندان مسلمان به نمود آرایشیِ آثاری است که خلق کرده‌اند. این گنبد از بیرون با نقوش و رنگهای روشن کاشی معرق زینت یافته است و به نظر می‌رسد که مربوط به دوران شاه‌عباس و شاه‌صفی باشد (نورصادقی، همانجا؛ هنرفر، گنجینه، ۵۲۴، ۵۳۷؛ تحقیقات).

در موازات ضلع شمالی گنبدخانهٔ حرم، دهلیزی با پوشش قوسی وجود دارد که بر دیوارهای گچی آن شمایل حضرت علی و حسنین (ع)، و ابوالفضل العباس مشاهده می‌شود. ازاره‌ها از کاشی است و ستاره‌های کوچک ۸ پر آن ۷ رنگ است. در انتهای شرقی آن دری منبت به سمت مقبرهٔ شعیا وجود دارد که نامهای امامان بر آن حک شده، و گمان می‌رود که در دورهٔ آل مظفر (حک ۷۱۸-۷۹۵ق) ساخته شده است (جابری، ۱۸۹؛ مجدزاده، ۷۹، ۸۰؛ تحقیقات).

درِ انتهای شمالی راهرو به یک هشتی با آذینهای معقلی آجر و کاشی باز می‌شود. طاق آن بلند است و قبه‌ای دارد که از داخل زینتهای گچی آن منقوش به گل و بوته است. در غربی هشتی به اتاقی سکودار پیوسته است که معبری است برای ورود به فضایی ساده با دیواره‌های گچی دارای سکنج. در این اتاق تصاویری کوچک از حضرت علی (ع) و چند درویش به چشم می‌خورد. درِ شمالی هشتی به دالان ورودی امامزاده می‌پیوندد که طاق کاربندی دارد و به نقشهایی چون گل و مرغ آراسته شده است، و البته مانند دیگر قسمتهای بنا، بخشهایی از تزیینات

آن ریخته، و از بین رفته است. پشت دیوار غربی دالان، مقبرهٔ موسوم به درویشان قرار دارد که شباک چوبی حایل و گره چینی، آن را از دالان جدا کرده است (نک: هولتسر، همانجا؛ گدار، 139؛ نورصادقی، ۱۵۱؛ تحقیقات). ایوان کاشی کاری امامزاده واسطهٔ میان این دالان با صحن است. دری مرصع داشته که زمانی اجزاء آن به سرقت رفته است و در نتیجه بعداً باقی‌ماندهٔ آن را هم برداشته‌اند (نک: طهرانی، ۱۳۱؛ نور صادقی، همانجا؛ نیکزاد، ۱۲۳).

مجموعه دارای صحنی وسیع است که در عین حال گذرگاهی است برای اهالی محل. حجره‌های طلاب در قسمت شمالی آن است. از جمله اجزاء قابل ملاحظهٔ صحن دو سنگاب است. در اطراف صفه‌هایی وجود دارد که پشت بغلهای آنها از کاشیهای ۷ رنگ با زمینه‌های آبی، زرد و سبز پوشیده شده است. ورودی چارسوق در گوشهٔ جنوب غربی صحن است. این چار سوق گنبدی بزرگ و آجری با رسمی بندی دارد (نک:نورصادقی، ۱۵۰؛ هنرفر، همان، ۵۳۸،۵۲۱؛ تحقیقات).

مقبره و مسجد شعیا: وجه تسمیهٔ مسجد کهن شعیا انتساب آن به یکی از انبیای بنی اسرائیل است، اما از مدفن او در اصفهان، در منابع قدیم مسلمانان یادی نشده است. در عین حال یهودی نشین بودن اصفهان در گذشته شیوع فرهنگ یهودی را در آنجا امری طبیعی می‌نماید. مسجد موسوم به شعیا به موجب کتیبهٔ مورخ ۱۱۱۲ق اولین مسجدی بوده است که در اصفهان ساخته شده، و آن را «ابوالعباس مفتی» (؟) در زمان حضرت علی(ع) بر پا داشته است (نک: طهرانی، ۱۳۱-۱۳۲؛ گدار، 132؛ مجدزاده، ۷۷-۷۸)؛ اما صاحب *مجمل التواریخ و القصص* در ۵۲۰ق/۱۱۲۶م راجع به اولین مسجد اصفهان می‌نویسد: «جامع [محله] خوشینیان نخستین مسجد بود که به اصفهان کردند در اسلام و بناء آن ابوخناس مولای عمر بن خطاب کرد در خلافت علی بن ابی طالب (ع)» (ص ۵۲۴؛ نیز هنرفر، همان، ۵۲۱).

یک درگاه از حرم امامزاده راه به مقبرهٔ شعیا دارد. این مقبره به اندازهٔ امامزاده مزین نیست، ولی طاق آن قطاربندی است و ضریح چوبی گره چینی دارد. قبر گچی شعیا دارای ۶ وجه است و تقریباً ۱/۶ متر ارتفاع دارد. دهانه‌ای بزرگ فضای مقبره و مسجد را پیوند می‌دهد. در همسایگی شمالی این فضا ساختمان لاحق مسجد واقع شده است که مرکب از یک ایوان و شبستانی است که در امتداد حیاط جای گرفته، و انتهای جنوبی طول آن پهلوی ایوان است (نک: گدار، 132-131؛ نیز تحقیقات). ایوان کم عمق مسجد دارای دهانه‌ای به بلندی حدود ۷/۸ متر است و پایه‌هایی کوتاه و تقریباً مساوی با ثلث ارتفاع خود قوس دارد. در ایوان محرابی از کاشی و آجر که جزئی از آن نیز مرمری است، وجود دارد و دارای کتیبه‌هایی از دورهٔ صفوی است. اکنون قسمت زیرین مناره در شبستان مسجد، و مابقی بر بام آن قرار دارد. این منارهٔ ستبر احتمالاً از سدهٔ ۶ق/۱۲م است و سرمناره که باریک و کاشی کاری است، از اضافات بعدی است (نک: اسمیث، 331؛ گدار، 142-141, 134؛ نیز تحقیقات).

اجزاء مختلف بنای امامزاده اسماعیل را در دورهٔ معاصر مرمت کرده‌اند، و در زمرهٔ ابنیهٔ تاریخی ایران ثبت شده است (نک: جابری، اسمیث، نیکزاد، همانجاها؛ گدار، 131؛ هنرفر، «گزارش...»، ۵۸).

مآخذ: اسکندربیک منشی، *عالم‌آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ جابری انصاری، حسن، *تاریخ اصفهان و ری*، اصفهان، ۱۳۲۱ش؛ سدید السلطنه، محمدعلی، *سفرنامه*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ طهرانی، جلال‌الدین، «اصفهان»، *گاهنامه*، طهران، ۱۳۱۲ش؛ مجدزادهٔ صهبا، جواد، «در تاریخی امامزاده اسماعیل اصفهان»، یادگار، تهران، ۱۳۲۳ش، س ۱، شم ۴؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ نورصادقی، حسین، *اصفهان*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ نیکزاد امیرحسینی، کریم، *تاریخچهٔ ابنیهٔ تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۳۵ش؛ هنرفر، لطف‌الله، «گزارش نمایندهٔ باستان‌شناسی اصفهان»، *آموزش و پرورش*، تهران، ۱۳۳۶ش، س ۲۸، شم ۱؛ همو، *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

EWA ; Godard , A . , «Iṣfahān» , *Athār-é Īrān* , Paris , 1937 , vol . II(1) ; Höltzer, E., *Persien vor 113 Jahren*, ed. M. Assemi, Tehran, 1977; Smith, M. B., «The Manārs of Iṣfahān», *Athār-é Īrān*, Paris, 1936, vol. I(2).

یدالله غلامی

إسماعیل، مولای، ابوالنصر المظفر بالله ابن محمد شریف بن علی شریف حسنی علوی طالبی (۱۰۵۶-۲۷ رجب ۱۱۳۹ق/۱۶۴۶-۹ مارس ۱۷۲۷م)، از اشراف سجلماسه (سرهنگ، ۸۶؛ بستانی، ۲۹۰/۱۳؛ زرکلی، ۳۲۴/۱) و دومین سلطان از شرفای فلالی و از مشهورترین فرمانروایان علوی مراکش. در برخی نسب‌نامه‌ها و مآخذ نام و لقب او را اسماعیل سمین نیز آورده‌اند (زامباور، ۱۲۵؛ لین‌پول، ۵۲؛ بازورث، ۶۸). وی در ذیحجهٔ ۱۰۸۲/آوریل ۱۶۷۲ پس از برادر ناتنی خود رشید بن شریف (سرهنگ، زامباور، همانجاها؛ EI[1]؛ قس: ابونصر، 227) بر تخت حکومت نشست.

با آنکه مراکش با کوششهای رشید بن شریف تشکیلات سیاسی واحدی یافته بود، ولی پس از مرگ او دچار اغتشاشهای بسیار شد. از این‌رو، سراسر دوران طولانی فرمانروایی اسماعیل مولای در کشمکش با خویشان و نزدیکان و یا کشورهای دیگر سپری شد (نک: EI[1]؛ سرهنگ، همانجا؛ حورانی، 246).

نخستین کس که بر وی شورید، برادرش مولای حرّانی بود (ژولین، ۲۹۳/۲) که اسماعیل مولای او را با واگذاری امارتِ تافیلات، آرام و راضی ساخت (EI[1]). سپس به مقابله با برادرزاده‌اش احمد بن محرز (هم) پرداخت که مراکشیها او را به حکومت برگزیده، و طوایفی از بلاد سوس و قبایل عرب با او بیعت کرده بودند. در پی لشکرکشی اسماعیل در ۱۰۸۳ق (سرهنگ، همانجا)، احمد کار را بر خود دشوار دید و به صحرا گریخت، اما عده‌ای در شمال فاس سر به شورش برداشته، با احمد بیعت کردند. اسماعیل ناگزیر فاس را محاصره کرد (۱۰۸۴ق/۱۶۷۳م) و شورشیان را به اطاعت واداشت (همانجا).

در این میان خضر غیلان، از مخالفان حکومت شریفان که در زمان رشید به الجزایر پناهنده شده بود (یحیی، ۶۸/۳؛ بدوی، ۶۰۱)، با یاری ترکها و کشتیهای الجزایری به تطوان آمد و فاس را تهدید کرد (الترّ،

۴۳۷). اسماعیل بر او تاخت و جمعش را بپراکند و خود او کشته شد (یحییٰ، ۶۹/۳؛ ابونصر، 228).

از رویدادهای دیگر دوران فرمانروایی اسماعیل درگیری او با راهزنان دلایی بود که به تحریک الجزایریها در قلمرو اسماعیل آشوب می‌کردند. اسماعیل چون با قدرت نظامی کاری از پیش نبرد، ناچار به نیروی تدبیر و سیاست متوسل شد و آنان را آرام کرد (الترٍ، ۴۳۸). با اینهمه، در غرب مراکش محمد دلایی مرابطی با یاری الجزایریها در تادلا شورید (ابونصر، همانجا؛ EI[1]). از این‌رو، اسماعیل در ۱۰۹۰ق/۱۶۷۹م متوجه شرق شد، ولی با نیروی منظم ترکها روبه‌رو گردید و چون قبایل طرفدار او که در سپاهش بودند، گریختند، ناگزیر صلح کرد (الترٍ، ۴۳۸-۴۳۹). اسماعیل سالها بعد فرصت را بار دیگر مناسب دید و بر ضد الجزایر با تونس پیمان اتحاد بست، ولی این بار نیز موفق نشد و مردم مغرب به سبب ضعفش در برابر الجزایر بر او شوریدند و اسماعیل با تلاش فراوان آنان را به اطاعت خود درآورد. این حوادث حدود سالهای ۱۱۰۳-۱۱۰۴ق/۱۶۹۲-۱۶۹۳م روی داد (همو، ۴۴۰-۴۴۱).

اسماعیل در جنگ با بیگانگان توفیق بیشتری داشت. در ۱۰۹۲ق/۱۶۸۱م پس از مدتی محاصره، معموره یا مهدیه، و نیز در ۱۱۰۰ق/۱۶۸۹م شهر عرایش را پس از ۵ ماه محاصره از تصرف اسپانیاییها بیرون آورد. گویند لوئی چهاردهم، پادشاه فرانسه، او را در این جنگها یاری می‌داد (سرهنگ، ۸۷).

در ۱۰۹۵ق/۱۶۸۴م اسماعیل به شهر طنجه ــ که در دست انگلیسیها بود ــ روی آورد (لاندو، ۱۴۸) و لشکری به فرماندهی علی ابن عبدالله ریفی بدان سوی فرستاد. انگلیسیها تاب ایستادگی نیاوردند و پس از ویران کردن برجها و قلعه‌های شهر گریختند (سرهنگ، همانجا). در شهر اصیلا نیز اسپانیاییها چاره‌ای جز گریز نیافتند (۱۱۰۲ق/۱۶۹۱م) و اسماعیل بر آنجا چیره شد (همانجا)، ولی نتوانست دو شهر سبته و ملیله را از ایشان بازپس بگیرد (همو، ۸۷-۸۸؛ EI[1]؛ عفیفی، ۴۳).

اسماعیل برای استقرار و دوام یک حکومت واحد و منسجم که بر اثر آشوبها و استقلال‌طلبیها روی به ضعف گذاشته بود (بازورث، ۷۰) و نیز آزاد ساختن بعضی مناطق از دست بیگانگان (ژولین، ۲۹۹/۲)، تشکیل سپاهی منظم و نیرومند را که برادرش رشید در دوران حکومت خود آن را آغاز کرده، و ناتمام گذاشته بود (همو، ۲۹۴/۲)، ضروری تشخیص داد و ارتشی که هستهٔ اصلی آن‌را «عبید» (بردگان) تشکیل می‌دادند، پدید آورد (ابونصر، 227؛ یحییٰ، ۶۷/۳).

اسماعیل برای مقابله با عثمانیها و اروپاییان در مرزها و سدّ رخنهٔ فعالیت دزدان دریایی، گروهی به نام «مجتهدین» تشکیل داد (EI[1]؛ ژولین، ۲۹۵/۲-۲۹۶) و «عبید» را برای جنگهای پارتیزانی و ایذایی در سرزمینهای تحت سلطهٔ مسیحیان آماده ساخت (لاروس بزرگ؛ EI[1]).

اسماعیل با تکیه بر ارتش منظم و نیروی ایمان این گروه، به عنوان جهاد در برابر غیرمسلمانان توانست با خطر نفوذ و سلطهٔ کشورهای خارجی که بعضی نواحی کشورش را اشغال کرده بودند، مقابله کند (حورانی، 246).

در زمینهٔ روابط سیاسی و اقتصادی خارجی، اسماعیل به انعقاد پیمان با لوئی چهاردهم و ایجاد روابط بازرگانی با ممالک اروپا دست زد (بازورث، همانجا؛ ژولین، ۳۰۰/۲). روابط او با لوئی به‌ویژه برای مقابله با نفوذ و سلطهٔ عثمانیان و اسپانیاییها بسیار مهم بود (سرهنگ، ۸۸).

از نظر اقتصادی هم در ۱۰۹۳ق/۱۶۸۲م معاهده‌ای میان سفیر مراکش در پاریس و دولت فرانسه دربارهٔ آزادی فرانسویان در کشتیرانی و بازرگانی در سواحل مراکش (ژولین، ۳۰۱/۲) و ایجاد امنیت در برابر دزدان دریایی در سلا و تطوان که محل تجارت اغلب اروپاییان بود، منعقد شد (ابونصر، 229).

عقد این پیمان فواید بازرگانی فراوانی برای کشور فرانسه در برداشت و اسماعیل نیز در حملات خود برضد ترکان الجزایر، به دولت فرانسه که بازرگانانشان در رسانیدن اسلحه و ذخایر او را یاری می‌کردند، متکی بود (EI[1]).

اسماعیل در جای قدیم مکناسة الزیتون، مکناسة الجدید را بنا کرد و آنجا را پایتخت خود قرار داد و کاخها و مساجد و زوایا و قلعهٔ استواری برآورد و صاحبان حرفه‌وفن را به اقامت در این شهر واداشت (سرهنگ، ۸۶-۸۷). او علاقهٔ فراوانی به آبادی و احداث ساختمان داشت (نک: ژولین، ۳۰۴/۲-۳۰۶). با استفاده از نیروی انسانی قبایل مغلوب (سرهنگ، ۸۷) و با شرکت هزاران صنعتگر از اسیران، در پایتخت خود به احداث قصرها و مساجدی دست زد که مکناسه را به یک پایتخت و شهر عظیم مذهبی تبدیل کرد (لاندو، ۱۴۷-۱۴۸؛ ابونصر، 230).

اسماعیل برای اجتناب از بروز اختلاف میان فرزندانش، در حیات خود (۱۱۱۱ق/۱۶۹۹م) مراکش را میان ۴ فرزندش تقسیم کرد (الترٍ، ۴۴۲) و احمد ذهبی را ولیعهد خویش قرار داد (*بستانی*، ۲۹۱/۱۳).

در زمان پادشاهی اسماعیل حکومت مراکش شکل گرفت که تا آغاز سدهٔ ۲۰م کم‌وبیش موقعیت خود را حفظ کرد (حورانی، 245).

اسماعیل تمام همّ خود را مصروف فرو نشاندن اغتشاشات و آشوبهای داخلی و جنگ بی‌حاصل با ترکان الجزایر و نیز آبادی سرزمین خود کرد (EI[1])، ولی در تصرف کامل مناطق کوهستانی ناتوان ماند و مردم این مناطق همچنان در مخالفت خود باقی ماندند (*بریتانیکا*، ماکرو، XIII/161).

اسماعیل مولای در پایتخت خود مکناسه در ایامی که آتش فتنه و آشوب در الجزایر شعله‌ور بود، درگذشت. اروپاییانی که مدتی در مراکش بودند، اسماعیل را پادشاهی سخت‌کوش و تندخو و قسی القلب دانسته، و از خشونت و آز و طمع او حکایت کرده‌اند (ژولین، ۲۹۱/۲-۲۹۲؛ EI[1]؛ لاندو، ۷). با اینهمه، از دوراندیشی و روشن بینی وی نیز یاد

شده است (ابونصر، 231).

مآخذ: التر، عزیز سامح، *الاتراک العثمانیون فی افریقیا الشمالیة*، ترجمهٔ محمودعلی عامر، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ بازورث، کلیفورد ادموند، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بدوی، عبده، *مع حرکة الاسلام فی افریقیة*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ بستانی؛ زامباور، *معجم الانساب*، ترجمهٔ زکی محمدحسن و دیگران، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زولین، شارل آندره، *تاریخ افریقیا الشمالیة*، ترجمهٔ محمد مزالی و بشیر بن سلامه، تونس، ۱۹۸۵م؛ سرهنگ، میرالای اسماعیل، *تاریخ دول المغرب*، به‌کوشش حسن زین، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ عفیفی، محمدصادق و محمد بن تاویت، *الادب المغربی*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ لاندو، روم، *الاسلام والعرب*، ترجمهٔ منیر بعلبکی، بیروت، ۱۹۷۷م؛ لین پول، استانلی، *طبقات سلاطین اسلام*، ترجمهٔ عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۲ش؛ یحیی، جلال، *المغرب الکبیر*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ نیز:

Abun-Nasr, J. M., *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971; *Britannica*, 1978; EI[1]; *Grand Larousse*; Hourani, A., *A History of the Arab Peoples*, London, 1991.

ابوالحسن دیانت

اِسماعیلِ آنقَرَوی، نک: انقروی.

اِسماعیلِ اَوَّلِ صَفَوی (سل ۹۰۷ ـ۹۳۰ق/۱۵۰۱ـ۱۵۲۴م)، نخستین پادشاه سلسلهٔ صفویه، ملقب به ابوالمظفر بهادر خان حسینی فرزند سلطان حیدر و نوادهٔ دختری اوزون حسن آق قویونلو.

اسماعیل در ۸۹۲ق/۱۴۸۷م در اردبیل دیده به جهان گشود. وی پس از کشته شدن پدرش، سلطان حیدر (۸۹۳ق) در جنگ با یعقوب بیگ آق قویونلو و متحدش فرخ یسار شروانشاه، با برادرانش در حصار استخر زندانی شد (*عالم آرا*...، ۳۲؛ *جهانگشا*...، ۴۴ـ۴۶؛ حسینی، ۲۸). رستم بیگ آق قویونلو در ۸۹۸ق فرزندان حیدر را از زندان آزاد کرد (خواندمیر، غیاث الدین، ۴/۴۳۹ـ۴۴۰) و آنان را به تبریز فرا خواند (خواندمیر، امیرمحمود، ۷۸). در پی کشته شدن سلطان علی برادر مهتر اسماعیل در نبرد با رستم بیگ، طرفداران صفویه بر اسماعیل فراهم آمدند و او را پنهانی به اردبیل، و از آنجا به رشت، و سپس به دعوت والی شیعی گیلان، کارکیا میرزاعلی به لاهیجان بردند (خواندمیر، غیاث الدین، ۴۴۱ـ۴۴۲؛ عبدی بیک، ۳۶؛ روملو، ۳، ۹؛ *عالم آرا*، ۳۹ـ۴۵). اسماعیل ۵ سال در آنجا ماند و با مراقبتهای شمس الدین لاهیجی که از فضلای آن دیار بود، فارسی، عربی، قرآن و مبانی و اصول شیعهٔ امامیه را فرا گرفت (روملو، ۹؛ *جهانگشا*، ۶۴ ـ۶۷؛ خواندمیر، امیر محمود، ۸۳؛ پارسا دوست، ۲۴۰ـ۲۴۲). افزون بر این، در این مدت، زیر نظر ۷ تن از اعیان صوفیان لاهیجان فنون جنگ آوری آموخت (*جهانگشا*، ۵۷).

درگذشت رستم بیگ آق قویونلو در ۹۰۲ق/۱۴۹۷م اتحاد و استقلال نیمه کارهٔ ایران را بیش از پیش به سستی کشاند. در چنین احوالی اسماعیل در رأس مریدان خود در محرم ۹۰۵ق به قصد تسخیر ایالات ایران به حرکت در آمد (قزوینی، ۳۹۱ـ۳۹۲؛ خواندمیر، غیاث الدین، ۴/۴۴۷ـ ۴۴۹؛ روملو، ۲۵ـ۲۶). نخست به سوی فرخ یسار شروانشاه رفت و او را از پای درآورد (*جهانگشا*، ۱۱۳، ۱۱۹؛ روملو، ۴۵، ۴۷؛ قاضی احمد، ۱/۶۰ ـ۶۱؛ باکیخانوف، ۹۱ ـ۹۲). مدتی بعد در بهار ۹۰۷ق/۱۵۰۲م الوند بیگ آق قویونلو را نیز در نخجوان مغلوب و فراری ساخت (خواندمیر، غیاث الدین، ۴/۴۶۴ـ ۴۶۵؛ روملو، ۵۹ ـ۶۰؛ اسکندربیک، ۱/۲۸) و سپس وارد تبریز شد و به تخت سلطنت نشست (قاضی احمد، ۱/۷۲ـ۷۳؛ خواندمیر، امیرمحمود، ۶۵ ـ۶۶) و تشیع آشکار ساخت و خطبه به نام امامان شیعه کرد (خواندمیر، غیاث‌الدین، ۴/۴۶۷؛ غفاری، ۲۶۵ـ۲۶۶؛ قزوینی، ۳۹۴ـ ۳۹۵) و منصب صدارت و وظیفهٔ ترویج تشیع را به استاد پیشین خود شمس الدین لاهیجی سپرد (خواندمیر، غیاث الدین، ۴/۴۶۸؛ عبدی بیک، ۳۹ـ۴۰).

شاه اسماعیل در بهار ۹۰۸ق دست به لشکرکشیهایی زد و در آغاز امیر الوند آق قویونلو را که دوباره به گردآوری سپاه پرداخته بود، در حدود تبریز، و پس از آن امیر مرادبیک را در آلمه بلاغی همدان شکست داد و به سرعت بر بخش بزرگی از ایران، جز خراسان، عراق و خوزستان استیلا یافت (خواندمیر، غیاث الدین، ۴/۴۶۸ـ۴۷۲؛ روملو، ۶۲ـ ۶۹؛ *عالم آرا*، ۸۳، ۱۰۸؛ قزوینی، ۳۹۵؛ قاضی احمد، ۱/۷۵ـ۸۸).

اسماعیل پس از غلبه بر علاءالدولهٔ ذوالقدر (۹۱۳ق/۱۵۰۷م) و تصرف دیار بکر و بخش علیای فرات، راهی عراق شد تا آخرین پایگاه امیران بایندری (آق قویونلو) و شهرهای مقدس شیعیان را تسخیر کند (خواندمیر، غیاث الدین، ۴/۴۸۵ـ۴۹۰؛ روملو، ۹۲ ـ۹۶؛ *عالم آرا*، ۱۱۲ـ۱۲۱). پس از فتح بغداد در ۹۱۴ق به نجف اشرف، کربلای معلا و سامرا رفت و به نوسازی و تعمیر قبه و بارگاه امامان همت گماشت (خواندمیر، غیاث الدین، ۴/۴۹۳ـ ۴۹۵؛ *عالم آرا*، ۱۲۷ـ ۱۲۸؛ *جهانگشا*، ۲۸۳ـ۲۹۲؛ قاضی احمد، ۱/۹۳ـ۹۴؛ حسینی، ۲۲۴). پس از بغداد نوبت فتح خوزستان و لرستان بود. شاه اسماعیل در این اردوکشی، پس از تسخیر هویزه و جنگ با مشعشعیان، شوشتر و دزفول را بدون جنگ تصرف کرد و پس از فتح لرستان و دیدار از شیراز در بهار ۹۱۵ق به تبریز بازگشت (روملو، ۱۰۴؛ *جهانگشا*، ۲۹۳ـ۲۹۴، ۳۰۴؛ *عالم آرا*، ۱۳۶ـ ۱۳۸؛ قزوینی، ۴۰۶) و اندکی بعد شیخ شاه (ابراهیم بن فرخ یسار) را که شوریده، و شروان را تسخیر کرده بود، فرو کوبید و آن ولایت مهم را تصرف کرد (خواندمیر، غیاث الدین، ۴/۵۰۱ـ ۵۰۲؛ باکیخانوف، ۹۳). پس از آن تصمیم به تصرف مشهد و ایالت خراسان گرفت. این ایالت در دست شیبک خان ازبک بود که از ۹۱۴ق بر سراسر ماوراءالنهر، خراسان بزرگ و گرگان استیلا یافته بود (*جهانگشا*، ۳۱۰؛ خواندمیر، غیاث الدین، ۴/۵۰۳ ـ۵۰۴؛ *عالم آرا*، ۲۵۲ـ ۲۵۸؛ محمد معصوم، ۳۲ـ۳۳). شیبک خان که مدعی احیای امپراتوری تجزیه شدهٔ چنگیزخان مغول بود، به تشویق بایزید دوم، سلطان عثمانی برای نابودی دولت نوبنیاد صفوی می‌کوشید و به روایت حسن روملو (ص ۱۱۱ـ۱۱۲) به متصرفات شاه اسماعیل حمله‌ور می‌شد. شاه اسماعیل که از فرستادن سفیران حسن نیت به سمرقند نتیجه‌ای نگرفت، در آغاز سال ۹۱۶ق عازم جنگ با شیبک خان شد (خواندمیر، غیاث‌الدین، ۴/۵۰۴؛ قاضی احمد، ۱/۱۰۱، ۱۰۸) و

دامغان، گرگان و مشهد تا مرو را بدون پرداختن به جنگ مهمی تصرف کرد. در اینجا با ازبکان رو به رو شد و ایشان را شکست داد و شیبک خان در گیرودار نبرد کشته شد و سر او را نزد سلطان عثمانی فرستادند (*جهانگشا*، ۳۸۰؛خواندمیر،غیاث‌الدین،۵۱۲/۴ـ۵۱۳؛روملو،۱۲۲).

فتح مرو از پیروزیهای مهم شاه اسماعیل به شمار می‌آید. در این جنگ ایرانیان نه تنها انتقام خود را از تبار چنگیز گرفتند، بلکه دیگربار توران در حیطهٔ اقتدار فرهنگ آنان درآمد. در نتیجهٔ این فتح نمایان، زمینهٔ گسترش مناسبات دوستانه میان اسماعیل صفوی و ظهیرالدین محمد بابر مؤسس گورکانیان هند فراهم شد و فرهنگ فارسی و مذهب شیعه در قلمرو سلاطین گورکانی هند رواج بیشتری یافت (نک: ریاض الاسلام، ۲۸ـ۳۰). شاه اسماعیل زمستان ۹۱۷ق را در قم گذراند. ایلچیان عثمانی و مصر در این شهر به حضور شاه رسیدند و پیروزی در مرو را به وی تبریک گفتند (خواندمیر، غیاث‌الدین، ۵۲۱/۴؛ اسکندر بیک، ۳۹/۱). اما این پیروزی دوامی نیافت و دیگر بار ازبکان به سرکردگی عبیدالله‌خان، برادر زادهٔ شیبک، از آمویه گذشتند و ایرانیان را در غجدوان شکست دادند و دوباره بر سراسر ماوراء النهر و خراسان استیلا یافتند. این بار شاه اسماعیل به مقابله آمد و با فرار ازبکان، خراسان بزرگ را تصرف کرد (*جهانگشا*، ۴۴۴ـ۴۵۰؛ عبدی بیک، ۵۱ ـ۵۴؛ روملو، ۱۳۷ـ ۱۳۹؛ *عالم آرا*، ۳۸۶ـ ۳۸۸؛ خواندمیر، امیرمحمود، ۱۴۴ـ۱۵۱؛ پارسادوست، ۳۳۶ـ۳۳۷).

پیشروی شاه اسماعیل در ماوراءالنهر و گسترش مذهب شیعه در سرزمینهای شرقی قلمرو اسلامی برای بایزید دوم که خود را پیشوای همهٔ مسلمانان جهان می‌دانست، سخت بود. از این رو، نخست از در دوستی درآمد (فلسفی، ۱۲؛ *جهانگشا*، ۲۲۴ـ ۲۲۵)؛ اما چون سر شیبک خان را نزد او فرستادند، خشمناک شد و اسماعیل را از مداخله در کار شیعیان عثمانی و از فکر «استیلا بر ممالک روم» برحذر داشت و او را تهدید به جنگ کرد (فلسفی، ۱۳؛ پارسادوست، ۳۶۹ـ۳۷۲). از سوی دیگر شاه اسماعیل به بهانهٔ پشتیبانی از صوفیان و شیعیان قلمرو عثمانی از بحرانهای اجتماعی و سیاسی آن کشور استفاده کرده، از یک سو به پشتیبانی از شورش شاه قلی بابا تکلو برخاست و از دیگر سو به نورعلی خلیفه کمک کرد تا شهرهای عثمانی را تخریب و تصرف کند. این فعالیتها به سلطان سلیم جانشین کینه توز و پر غرور بایزید بهانه داد تا با صفویان به نبرد برخیزد (اسکندربیک، ۴۱/۱؛ قاضی احمد، ۱۱۷/۱؛ پارسادوست، ۳۷۴ـ۳۷۷؛ طاهری، ۱۶۲؛ روملو، ۱۲۵ـ۱۲۶). به درخواست او شمس الدین احمد دربارهٔ مذهب شیعه رسالهٔ خصمانه‌ای نوشت (ریاحی، ۱۹۶)، و مفتی استانبول نیز فتوای قتل شیعیان را داد (پارسا دوست، ۸۲۱ ـ۸۲۳؛ هامرپورگشتال، ۸۳۳/۲؛ طاهری، ۱۶۱ـ ۱۶۲). اسماعیل از نظر سلیم نه تنها دشمن مذهبی بود، بلکه به سبب حمایت از علویان عثمانی دشمن کشور او نیز به حساب می‌آمد، و به علت حمایت از سلطنت احمد برادر سلیم، مخالف شخص او هم تلقی می‌شد.

پیکار سلیم و اسماعیل در دوم رجب ۹۲۰ در دشت چالدران درگرفت و یک روز بیشتر طول نکشید و به پیروزی دولت عثمانی انجامید، ولی دلاوری و ستیهندگی شاه اسماعیل و سپاهیانش سبب حیرت دشمن و موجب افتخار ایرانیان شد (*سفرنامه‌ها*...، ۲۶۰؛ هامرپورگشتال، ۸۴۳/۲). سرانجام، اسماعیل با جمعی از نزدیکان، میدان نبرد را ترک کرد و به درگزین گریخت و سلیم پیروزمندانه وارد تبریز شد، ولی نتوانست در آنجا بماند و پس از ۸ روز تبریز را به سوی استانبول ترک کرد (خواندمیر، غیاث الدین، ۵۴۵/۴ ـ ۵۴۸؛ روملو، ۱۴۹؛ *جهانگشا*، ۵۰۶ـ۵۰۷؛ اسکندربیک، ۴۳/۱) و همهٔ هنرمندانی را که شاه اسماعیل از هرات به پایتخت آورده بود، همراه گروهی از صنعتگران و اعیان تبریز از ایران به عثمانی برد (پارسا دوست، ۴۹۰).

پس از خروج سلیم از تبریز، شاه اسماعیل به پایتخت مراجعت کرد (روملو، همانجا). او همواره به جبران شکست جنگ چالدران می‌اندیشید و از جمله تدبیرهایش آن بود که در ۹۲۱ق/۱۵۱۵م سفرای پادشاهان مجارستان و آلمان را به حضور پذیرفت و دول اروپایی را به اتحادبرضدعثمانی فراخواند(طاهری،۱۶۹ـ۱۷۰؛EI², VI/186-187). اما واقعیت آن بود که اسماعیل پس از جنگ چالدران نسبت به عثمانیان روشی محتاطانه در پیش گرفت و در جنگهای سلطان سلیم با نورعلی خلیفه حاکم ارزنجان و نیز علاءالدولهٔ ذوالقدر حاکم مرعش که هر دو چشم به اسماعیل دوخته بودند، هیچ گونه مداخله‌ای نکرد (روملو، ۱۵۴ـ۱۵۶). اسماعیل از آن پس در آخرین نامه‌ای که پس از جنگ چالدران برای سلیم فرستاد، به وی پیشنهاد صلح و اتحاد برای «حمایت حدود اسلام» از «جسارت اهل کفر و عصیان» داد (پارسا دوست، ۸۳۳ـ۸۳۵؛ مجیر، ۲۱۱).

اسماعیل از آن پس کارها را به نزدیکان و امیران سپرده بود و خود بیشتر به شادخواری و شکار می‌پرداخت. با آنکه خبر مرگ سلیم در ۹۲۶ق/۱۵۲۰م به اسماعیل آرامش روحی بخشید (*جهانگشا*، ۵۴۶، ۵۶۹؛ عبدی بیک، ۵۶؛ روملو، ۱۷۶)، ولی وی نیز چند سال بیشتر نزیست و در رجب ۹۳۰ در حالی که هنوز به ۴۰ سالگی نرسیده بود، درگذشت. پیکر او را در جوار مدفن اجدادش در اردبیل به خاک سپردند (همو، ۱۸۱ـ۱۸۲؛ قزوینی، ۴۲۱ـ۴۲۲؛ قاضی احمد، ۱۵۵/۱؛ اسکندربیک، ۴۴/۱).

شیوهٔ کشورداری شاه اسماعیل و ترویج مذهب جعفری محتملاً مانع تجزیه و تقسیم ایران آشوب زده میان دو امپراتوری نیرومند عثمانی و ازبک شد (*سفرنامه‌ها*...، ۳۲۸ـ۳۲۹؛ ریاض الاسلام، ۲۱، ۲۳). وی برای تعدیل سیاستهای افراطی سران قزلباش، صوفیان و مریدان حیدری، علمای ایرانی و نیز جبل عامل، کوفه و بحرین را به تدوین کتابهای فقه جعفری دعوت کرد (خواندمیر، امیرمحمود، ۱۲۶؛ *سفرنامه‌ها*...، ۳۸۳). محقق کرکی که در نشر فقه و اصول مذهب جعفری شخصیت مهمی محسوب می‌شود، از جملهٔ آنان بود (زرین کوب، ۳، ۳۴؛ قاضی احمد، ۷۳/۱). از جمله کارهای او برای تجلیل از

امامان شیعه، می‌توان این موارد را ذکر کرد: ضرب سکه با نام ائمهٔ اثناعشری (*جهانگشا*، ۱۴۹)؛ قرار دادن نام ۱۲ امام معصوم به عنوان سجع مهرشاهی (مشیری، ۱۸۲-۱۸۵؛ *سفرنامه‌ها*، ۴۲۷-۴۲۸)؛ تعمیر و توسعهٔ آرامگاه امامان در شهرهای عراق و مشهد و نیز ایجاد ساختمان برای مقبرهٔ امام زاده‌ها در شهرهای ایران (*جهانگشا*، ۲۸۹-۲۹۲؛ *عالم آرا*، ۱۲۷-۱۲۹؛ اصفهانی، ۶۳۵؛ قاضی احمد، ۱۵۱/۱)؛ طرح آب رسانی از فرات به نجف (ابوالحسن مستوفی، ۵۵۶).

شاه اسماعیل برای ترویج مذهب شیعه در کشوری که بیشتر مردم آن اهل تسنن بودند، گاه به خشونتهایی نیز دست می‌زد و این کار غالباً به دست قزلباشان و تبرائیان انجام می‌گرفت (*عالم آرا*، ۶۴-۶۵؛ قاضی احمد، ۸۶/۱؛ *سفرنامه‌ها*، ۴۰۹).

شاه اسماعیل کلیهٔ وظایف اداری و کشوری را به ایرانیانی می‌سپرد که در اعتقادشان به تشیع جای ریب و ریا نبود و هم بسیاری از آنان پیشینهٔ طولانی در کارهای دیوانی داشتند. نامدارترین رجال دیوانی او اینانند: امیر زکریای تبریزی، محمودخان دیلمی، قاضی شمس‌الدین لاهیجانی، امیر نجم رشتی، امیرنجم ثانی، میرسید شریف شیرازی و شمس الدین اصفهانی (قزوینی، ۳۹۴، ۴۰۷؛ *جهانگشا*، ۲۷۰؛ عبدی بیک، ۴۲، ۵۵؛ روملو، ۵۵).

شاه اسماعیل به رسوم و آیینهای مذهبی و ملی بسیار علاقه داشت (پارسادوست، ۸۱۳-۸۱۶؛ *جهانگشا*، ۴۲۸-۴۲۹، ۵۷۳-۵۷۴) و به ایجاد آبادانی و بناهای یاد بود اشتیاق نشان می‌داد (سیلوا ای فیگروا، ۱۳۴). مهم‌ترین آثاری که از وی به یادگار مانده، اینهاست: ۴ بازار دور میدان قدیم اصفهان (حسینی، ۳۳)؛ مدرسهٔ هارونیه و بقعهٔ امام زاده هارون در اصفهان (قاضی احمد، ۱۵۱/۱) (این دو بنا تماماً باقی مانده است)؛ بناهای یاد بود در اوجان فارس و شیراز (*جهانگشا*، ۳۰۳) و سرانجام، آبادانیها و ساختمانهای متعددی که در خوی و تبریز بنیادکرد (*سفرنامه‌ها*...، ۳۷۹-۳۸۲).

شاه اسماعیل به فارسی و ترکی شعر می‌سرود و خطایی تخلص می‌کرد (*جهانگشا*، ۶۰۹؛ سام میرزا، ۱۱).

مآخذ: ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اصفهانی، مهدی، «مکاتیب تاریخی»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۰۳ش، س ۵، شم ۱۱-۱۲؛ باکیخانوف، عباسقلی، *گلستان ارم*، به کوشش عبدالکریم آقازاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰م؛ پارسا دوست، منوچهر، *شاه اسماعیل اول*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ *جهانگشای خاقان* (*تاریخ شاه اسماعیل*)، مقدمه و پیوستها از الله دتا مضطر، چ تصویری، اسلام آباد، ۱۳۶۴ش؛ حسینی استرابادی، حسن، *از شیخ صفی تا شاه صفی* (*تاریخ سلطانی*)، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ خواندمیر، امیر محمود، *ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب* (ذیل تاریخ *حبیب السیر*)، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران ۱۳۷۰ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، تهران ۱۳۶۲ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش ج. ن. سیدن، تهران، ۱۳۴۷ش؛ ریاحی، محمدامین، *زبان و ادبیات فارسی در قلمرو عثمانی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ریاض الاسلام، *تاریخ روابط ایران و هند در دورهٔ صفویه و افشاریه*، ترجمهٔ باقر آرام و عباسقلی غفاری فرد، تهران، ۱۳۷۳ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، *روزگاران، از صفویه تا عصر حاضر*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ سام میرزا صفوی، *تحفهٔ سامی*، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۴۷ش؛ *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سیلوا ای فیگروا، گارثیا، *سفرنامه*، ترجمهٔ غلامرضا سمیعی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ طاهری، ابوالقاسم، *تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *عالم آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عبدی بیک شیرازی، *تکملة الاخبار*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات از عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فلسفی، نصرالله، *چند مقالهٔ تاریخی و ادبی*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قزوینی، یحیی، *لب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مجیر شیبانی، نظام‌الدین، *تشکیل شاهنشاهی صفویه*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ محمد معصوم، *تاریخ سلاطین صفویه*، به کوشش امیرحسن عابدی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مشیری، محمد، «دربارهٔ مهرهای شاه اسماعیل اول»، *بررسیهای تاریخی*، ۱۳۵۱ش، س ۷، شم ۴؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، تهران، ۱۳۶۷-۱۳۶۹ش؛ نیز: EI2.

مهدی کیوانی

اِسْماعیلِ بْنِ اَحْمَدِ سامانی، ابوابراهیم (شوال ۲۳۴- صفر ۲۹۵/مهٔ ۸۴۹- نوامبر ۹۰۷م)، امیر سامانی و بنیان‌گذار دولت بزرگ سامانیان. اطلاعات ما دربارهٔ احوال اسماعیل، خاصه پیش از مرگ برادرش امیر نصر، بیشتر مبتنی بر تواریخ محلی و دودمانی ایران، به‌ویژه *تاریخ بخارای* نرشخی است، اما آثاری چون *وفیات الاعیان* ابن خلکان که روایات خود را به تصریح از *اخبار خراسان* سلامی برگرفته، و *الکامل* ابن اثیر که به احتمال بسیار از همان کتاب استفاده کرده، نیز حاوی نکات مهمی هستند. مآخذ کهن‌تر چون *تاریخ* طبری و *مروج الذهب* مسعودی که مرکز خلافت اسلامی و وقایع مربوط به آن را بیشتر به دیده می‌گرفته‌اند، در آنجا که وضع سیاسی دولت امیراسماعیل به‌گونه‌ای با دستگاه خلافت ارتباط می‌یافت، خاصه دربارهٔ زمان وقوع بسیاری از حوادث که در تواریخ دیگر مغشوش و متناقض است، اطلاعاتی دقیق به‌دست می‌دهند. با اینهمه، دربارهٔ روابط و جنگهای امیراسماعیل با صفاریان و زیدیان، کتابهایی چون *تاریخ طبرستان*، *تاریخ سیستان* و دیگر تاریخهای عصر غزنوی چون *زین‌الاخبار* و *تاریخ یمینی* را نمی‌توان نادیده گرفت.

دربارهٔ خوی و روش مُلک‌داری امیراسماعیل هم جز آثار یاد شده، رجوع به منابعی چون *تاریخ قزوین* رافعی، *سیاست‌نامه*، آثار ثعالبی، *تاریخ بیهق* علی بیهقی و *الانساب* سمعانی خالی از فایده نیست. به هرحال دربارهٔ اسماعیل، پیش از امارتش بر بخارا، فقط می‌دانیم که در فرغانه زاده شد و ۱۶ ساله بود که پدرش امیراحمد بن اسد بن سامان خُدات ــ امیر سمرقند و فرغانه از سوی طاهریان ــ درگذشت (۲۵۰ق) و برادرش نصر بن احمد (ﻫ م) از سوی طاهر بن عبدالله (حمزه، ۱۷۷) امارت یافت. امیرنصر این برادر کهتر را نیک می‌نواخت و رعایت می‌کرد و اسماعیل نیز در خدمت او روزگار می‌گذرانید (نرشخی، ۱۰۶؛ قس: بارتولد 228، که به استناد همین منبع اسماعیل را «صاحب الشُرَط» امیرنصر دانسته است. درحالی که این شغل مربوط به پس از این تاریخ است). در این ایام یعقوب لیث صفار با طاهریان (ﻫ م) بر سر

خراسان نزاع داشت و چون در ۲۵۹ق ایشان را براند، بخارا هم مانند شهرهای خراسان دچار آشوب شد (همو، 223-222) و در ربیع‌الاول ۲۶۰ حسین بن طاهر طایی که به احتمال از طاهریان بود (همانجا)، از خوارزم بیامد و بخارا را گرفت و نهب و غارت بسیار کرد، اما مردم به مقابله برخاستند و او نیز سرانجام شهر را رها کرد و گریخت. ظاهراً پس از آن حکومت شهر به دست حسین بن محمد خوارجی افتاد که خطبه به نام امیرصفاری کرد (نرشخی، ۱۰۶ـ۱۰۸). حسین بن محمد خوارجی را از جملهٔ سران خوارج و از یاران یعقوب لیث خوانده‌اند که در این ایام ادارهٔ شهر را به‌دست گرفته بود و با مدعیان نزاع می‌داشت (بارتولد، همانجا؛ فرای، ۶۳). افزون بر آن دامنهٔ کشمکش رافع بن هرثمه، سردار پیشین طاهریان با یعقوب در خراسان که تا بخارا نیز کشیده شده بود، بیش از پیش باعث آشفتگی اوضاع می‌شد. از این‌رو، برخی از بزرگان شهر به پیشوایی ابوعبدالله فقیه، پسر خواجه ابوحفص کبیر، از امیرنصر در سمرقند خواستند تا امیری بر بخارا بگمارد. او نیز برادر خود اسماعیل را بدانجا فرستاد. اسماعیل بیامد و در حدود بخارا در کرمینه فرود آمد. اما چون شنید در بخارا شورشی شده، بیمناک برجای بماند تا اشراف بخارا به استقبال آمدند و او دلگرم شد. همانجا برآن شدند که اسماعیل امیر بخارا باشد و حسین خوارجی به نیابت از او در شهر حکم راند. پس از آن اسماعیل در رمضان ۲۶۰ (قس: طبری، ۵۱۴/۹؛ نیز ابن اثیر، *الکامل*، ۲۸۰/۷، ذیل وقایع سال ۲۶۱ق)، وارد بخارا شد، اما بی‌درنگ حسین خوارجی را که گویا در آن شورش دست داشت، گرفت و خود به استقلال در شهر مستقر شد (نرشخی، ۱۰۸، ۱۰۹). گفته‌اند که چون اسماعیل به بخارا رفت، «عمل» خوارزم را هم از رافع بن هرثمه امیر خراسان گرفت (ابن‌اثیر، همان، ۲۸۱/۷). در همین ایام موفق عباسی منشور حکومت ماوراءالنهر را به امیرنصر فرستاد و در بخارا به نام او و نایبش اسماعیل خطبه کردند (نرشخی، همانجا).

اسماعیل پس از چندی برادر دیگر خود یحییٰ را در بخارا نشاند و خود به‌دستور امیرنصر به سمرقند رفت. امیرنصر را این کار خوش نیامد و با اسماعیل سخن نگفت و اعتنا نکرد، اما شرطگی سمرقند بدو داد تا اینکه برخی از امرا وساطت کردند و امیرنصر با آنکه نسبت به وفاداری اسماعیل بدگمان شده بود، او را به بخارا بازگردانید (همو، ۱۱۰، ۱۱۱).

این‌بار اسماعیل با دشواریهای فزون‌تری روبه‌رو شد. چه، گذشته از آنکه خود را از درون و بیرون شهر مورد تهدید می‌دید، می‌بایست بدگمانی برادر را نیز که بی‌گمان او را در سرکوب مخالفانش یاری نمی‌رسانید، دفع کند. در همین ایام حسین بن طاهر باز به بخارا تاخت و اسماعیل که نخستین‌بار مستقیماً به جنگ دست می‌یازید، او را در هم شکست. آنگاه دسته‌های راهزن اطراف بخارا را که همواره به شهر می‌تاختند، سرکوب کرد. سپس گروهی از اشراف و ثروتمندان بخارا را که می‌پنداشت مانع چیرگی او برکارها شوند، با حیله‌ای به سمرقند فرستاد و از امیرنصر خواست تا آنان را همانجا نگاه دارد. این کسان همانجا بودند تا کار اسماعیل سامان گرفت و به بخارا بازگشتند (همو، ۱۱۰ـ۱۱۳؛ نیز نک: بارتولد، ۸۵، ۸۶).

اسماعیل همچنان در بخارا فرمان می‌راند تا در ۲۷۲ق امیرنصر، بدان سبب که اسماعیل خراج به سمرقند نمی‌فرستاد، لشکر به بخارا برد. اسماعیل شهر را رها کرد و به فَرَب رفت و از رافع بن هرثمه مدد خواست و او نیز با سپاه نزد اسماعیل آمد. اما چون روستاهای بخارا همه تابع امیرنصر بودند، لشکر اسماعیل و رافع دچار بی‌برگی شد و قحط سال نیز بیامد و کار را بر ایشان تنگ کرد. سرانجام، رافع میان دو برادر وساطت کرد و در ۲۷۳ق کار به صلح انجامید، بر آن قرار که اسماعیل عامل خراج بخارا باشد و هر سال نیم میلیون درهم به سمرقند بفرستد و نام خود از خطبه بیفکند (نرشخی، ۱۱۳ـ۱۱۵). به‌روایت ابن اثیر (همانجا) تخلیط سخن‌چینان بود که باعث جنگ میان دو برادر شد و حمویة بن علی از امرای اسماعیل و فرستادهٔ او نزد رافع که می‌اندیشید دعوت رافع به بخارا ممکن است ماوراءالنهر را همه به کف او افکند و چیرگی جوید، نهانی او را واداشت تا میان دو برادر صلح برقرار کند.

اشارهٔ صاحب *تاریخ سیستان* به حملهٔ لشکریان محمد بن عمرو صفاری به رافع بن هرثمه و مددجویی او از امیرنصر و گسیل شدن اسماعیل به یاری او (ص ۲۴۴) که در تواریخ دیگر ذکری از آن نیست، می‌بایست درحدود همین تاریخ اتفاق افتاده باشد، اما نمی‌دانیم پیش از نزاع اسماعیل با امیرنصر بوده، یا پس از آن. به هرحال، اسماعیل باز خراج نفرستاد و وساطت رافع نیز سود نداد و امیرنصر دوباره روی به بخارا نهاد. اسماعیل لشکر سمرقند بشکست و برادر را گرفتار کرد (نیمهٔ جمادی‌الآخر ۲۷۵)؛ اما او را بسی محترم داشت و عذر تقصیر خواست و به اطاعتش گردن نهاد و او را به سمرقند بازگردانید و خود به نیابت از او در بخارا بماند (نرشخی، ۱۱۵ـ ۱۱۸؛ ابن‌اثیر، *الکامل*، ۲۸۲/۷؛ قس: گردیزی، ۳۲۳). از این‌رو، ۴ سال بعد که امیرنصر به سمرقند درگذشت (جمادی‌الاول ۲۷۹)، پیشاپیش اسماعیل را حکومت سراسر قلمرو خود داد و برادران دیگر را به اطاعت از او وصیت کرد. امیراسماعیل نیز به سمرقند رفت و احمد بن نصر را به نیابت از خود امارت آن دیار داد. در همین ایام (محرم ۲۸۰) خلیفه معتضد هم منشور حکومت ماوراءالنهر به اسماعیل فرستاد (نرشخی، ۱۱۸؛ طبری، ۳۰/۱۰؛ ابن‌اثیر، همان، ۴۵۶/۷). اسماعیل نیز بی‌درنگ به ترکستان هجوم برد و فرمانروای آن دیار را درهم شکست و با اسیران و غنایم بسیار بازگشت و خبر آن به بغداد رسید (مسعودی، ۲۶۰/۴؛ طبری، ۳۴/۱۰؛ ابن‌اثیر، همان، ۴۶۴/۷ـ ۴۶۵). به‌روایت دقیق‌تر نرشخی (همانجا)، اسماعیل در این جنگ، شهر طراز (تَلَس) در ترکستان را گشود و کلیسای بزرگ آنجا را به مسجد بدل کرد و امیر آن شهر و بسیاری از دهقانان آن دیار اسلام آوردند (نیز نک: بارتولد، ۸۷). سپس خاندان سلطنتی قدیم اسروشنه (ه م) را برانداخت و آن‌دیار را به قلمرو خود افزود (همو، 224).

مهم‌ترین واقعهٔ این دوره که خراسان را به دامان امیر اسماعیل

افکند و دروازهٔ طبرستان و گرگان را هم بر او گشود. هجوم عمرو بن لیث صفار به ماوراءالنهر بود که به ناکامیش انجامید. عمرولیث که در ۲۷۹ق به جای رافع بن هرثمه از خلیفه معتضد فرمان امارت خراسان گرفته بود (ابن‌اثیر، همان، ۴۵۷/۷)، سرانجام، بر رافع دست یافت و او را به قتل رساند و از خلیفه امارت ماوراءالنهر نیز طلب کرد (همان، ۵۰۰/۷ ـ ۵۰۱). خلیفه نخست نپذیرفت، اما سپس فرمان امارت به‌نام او نوشت (ابن خلکان، ۴۲۵/۶ـ ۴۲۶، به نقل از سلامی؛ قس: *تاریخ سیستان*، ۲۵۳ـ ۲۵۵) و در اواخر محرم ۲۸۵ فرمان امارت عمرو و عزل اسماعیل در بغداد خوانده شد (طبری، ۶۷/۱۰). به روایت نرشخی (ص ۱۱۹ـ۱۲۱) عمرو بی‌درنگ ابوداوود امیر بلخ و احمد بن فریغون امیر گوزگانان و امیر اسماعیل را به اطاعت خواند. آن‌دو به فرمانش گردن نهادند و اسماعیل به تدارک جنگ برخاست. عمرو که گویا هراسی در دلش افتاده بود، خواست اسماعیل را به نیابت از خود بر حکومت ماوراءالنهر ابقا کند، اما اسماعیل نپذیرفت و فرستادگان او را به خواری بازگرداند. آنگاه عمرو آمادهٔ جنگ شد و لشکری که مورخان در نام فرماندهان متعدد آن اختلاف دارند (همو، ۱۲۱؛ گردیزی، ۳۱۷؛ *تاریخ سیستان*، ۲۵۳)، به مقابل اسماعیل فرستاد. سپس هم محمد بن بشر را با لشکر به مدد ایشان روانه کرد و خود به نیشابور ماند. اسماعیل برای ممانعت از عبور لشکر عمرو از جیحون، خود به آن سوی رود رفت و ایشان را بشکست (شوال ۲۸۶، قس: همان، ۲۵۴؛ نیز ابن‌اثیر، همان، ۵۰۱/۷، که در وقایع ۲۸۷ق از این واقعه یاد کرده است). برخی از سرداران عمرو اسیر و مقتول گشتند، اما اسماعیل با بقیهٔ لشکر به نیکی رفتار کرد و ایشان را بازگرداند و خود به بخارا رفت (نرشخی، همانجا؛ *تاریخ سیستان*، ۲۵۳ـ۲۵۴؛ ابن اثیر، همان، ۵۰۰/۷ ـ۵۰۱). به یک روایت (*تاریخ سیستان*، ۲۵۴ـ ۲۵۵) عمرو پس از این واقعه از خلیفه حکومت ماوراءالنهر خواست و خلیفه معتضد پذیرفت و در عین حال، به اسماعیل نامه فرستاد و او را بر حکومت ماوراءالنهر ابقا کرد.

چنین می‌نماید که خلیفه در این وقت برای انحراف عمرو از اندیشهٔ حمله به عراق، بی‌میل نبود که او را متوجه ماوراءالنهر کند و با حریفی چون اسماعیل دراندازد. روایت ابن فقیه (ص ۳۱۲) مبنی بر آنکه خلیفه، عمرو و هم اسماعیل را برضد یکدیگر تحریک می‌کرد و اشاره‌ای که در *سیاست‌نامه* (نظام‌الملک، ۲۴) در این‌باره هست، می‌تواند مؤید این معنی باشد. ابن عمرانی (ص ۱۱۲) نیز آورده است که اسماعیل به‌دستور خلیفه به جنگ عمرو رفت. به هرحال، عمرو پس از این شکست باز به تجهیز لشکر پرداخت و از نیشابور به سوی بلخ رفت. اسماعیل به وی نوشت که به قلمرو وسیع خود بسنده کند و ماوراءالنهر را بدو واگذارد. عمرو نپذیرفت و اسماعیل هم لشکری بزرگ از همهٔ طبقات مردم بسیجید و به سوی بلخ رفت و عمرو را محاصره کرد. این بار عمرو خواهان صلح شد، ولی اسماعیل وقعی ننهاد و دست به جنگ زد. برخی از یاران و فرماندهان لشکر عمرو به اسماعیل پیوستند و در همان آغاز پیکار شکست بر لشکر عمرو افتاد و خود او گریخت، اما چندان دور نشده بود که گرفتار شد (طبری، ۷۶/۱۰؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۵۰۰/۷ـ۵۰۲؛ ابن خلکان، ۴۲۸/۶؛ قس: حمدالله، ۳۷۳). این واقعه در نیمهٔ ربیع‌الاول یا ربیع‌الآخر ۲۸۷ رخ داد (ابن خلکان، ۴۲۷/۶، به نقل از سلامی؛ ابن اثیر، همانجا؛ جرفادقانی، ۲۰۰؛ قس: ابن خلکان، ۴۲۸/۶، روایت از ابن ابی طاهر؛ فرای، 138، که از ذکر تاریخ این جنگ در منابع اظهار بی‌اطلاعی کرده است). چون عمرو را به نزد اسماعیل آوردند، او را بنواخت و نگاه داشت (نرشخی، ۱۲۶) تا خلیفه عمرو را از او طلب کرد. اسماعیل که چندان میلی به این کار نداشت (همانجا)، او را میان ماندن و رفتن به بغداد مخیر گرداند و عمرو خواهان رفتن به بغداد شد (طبری، ۸۳/۱۰). به روایت سلامی، گسیل داشتن عمرو به بغداد در ۲۸۸ق، پس از آنکه خلیفه تاج و خلعت و منشور حکومت خراسان را با رسولی به اسماعیل فرستاد تا عمرو را به بغداد آورد، رخ داد (ابن خلکان، ۴۲۷/۶ـ ۴۲۸؛ گردیزی، ۳۱۹؛ قس: نرشخی، ۱۲۷؛ میرخواند، ۳۵/۴).

کوتاه زمانی پس از شکست امیر صفاری، محمد بن زید که بر خلیفه شوریده، و بر طبرستان غلبه یافته بود، طمع در خراسان بست و لشکری بزرگ مهیا ساخت. اسماعیل او را از هجوم به خراسان منع کرد و چون سود نداد، محمد بن هارون ــ نایب پیشین رافع بن هرثمه در خراسان ــ را به مقابله فرستاد. محمد بن هارون او را در گرگان بشکست و محمد بن زید زخمی برداشت و براثر آن بمرد؛ یا به روایتی ابن هارون او را بکشت و سرش را به بخارا بفرستاد. سپس پسر او ابوالحسن زید را گرفته، در شوال ۲۸۷ نزد اسماعیل فرستاد (طبری، ۸۱/۱۰؛ صابی، ۲۲؛ ابن اسفندیار، ۲۵۶/۱ـ۲۵۷؛ قس: مرعشی، ۲۹۹ـ۳۰۰، که اسماعیل را مدعی تصرف طبرستان و آغازگر جنگ خوانده است).

محمد بن هارون پس از این فتح، از سوی اسماعیل امارت گرگان و طبرستان یافت (گردیزی، ۳۲۳). چند ماه بعد طاهر بن محمد صفاری نوادهٔ عمرولیث به انتقام خون نیای خود برخاست و لشکریان مزدور فارس و اهواز را هم به شورش برضد خلیفه واداشت و عامل او را براند. خلیفه در جمادی الآخر ۲۸۸ از بغداد مالها به خراسان نزد اسماعیل فرستاد تا تدارک دفع طاهر کند و بخشی از خراج ایالت جبال را نیز بر آن افزود. اسماعیل هم به حیله‌ای طاهر را از فارس بیرون راند و طغیان او فرو نشست (مسعودی، ۱۷۹/۴ـ۱۸۰؛ طبری، ۸۴/۱۰؛ ابن اثیر، همان، ۵۰۹/۷). در همین ایام حسن بن علی، ملقب به ناصر کبیر در دیلمان و گیلان به خونخواهی محمد بن زید برخاست و به‌سوی آمل آمد. اسماعیل پسر خود احمد و عموزاده‌اش ابوالعباس عبدالله بن محمد بن نوح را به دفع او فرستاد و آنان ناصرکبیر را بشکستند و دو تن از امرای گیل و دیلم ــ امیر کاکی پدر ماکان، و امیر فیروزان شکوری پدر حسن فیروزان ــ که با ناصرکبیر هم داستان بودند، به قتل رسیدند و ناصرکبیر به دیلمان بازگشت.

اسماعیل پس از آن امارت طبرستان را به ابوالعباس عبدالله داد (ابن اسفندیار، ۲۵۹/۱ـ۲۶۰) و خود سر در پی محمد بن هارون نهاد که

سر به شورش برداشته، و به دعوت مردم ری بدان سامان رفته (رجب ۲۸۹)، و والی آنجا (الدتمش،اوکرتمش) را برانده بود (طبری،۸۸/۱۰ـ ۸۹؛ ابن‌اثیر، همان، ۵۱۷/۷). اسماعیل در ری محمد بن هارون را بشکست و ری را که پیش از آن خلیفه امارتش را به او داده بود، به تصرف آورد (همان، ۵۲۲/۷، ۵۲۷؛ قس: یاقوت، ۹۰۱/۲) و حکومت آنجا را به ابوصالح منصور بن اسحاق، حامی محمد بن زکریای رازی داد (منهاج، ۲۰۶/۱؛ میرخواند، ۳۵/۴ـ۳۶). محمد بن هارون به قزوین و سپس به دیلمان رفت (طبری، ۹۶/۱۰؛ قس: گردیزی، ۳۲۳، ۳۲۴) و به ناصر کبیر پیوست (ابن اسفندیار، ۲۶۲/۱). به روایت رافعی (۲۸۹/۲) اسماعیل به تعقیب او وارد قزوین شد و سپس رو به دیلمان نهاد، اما ابن اسفندیار (۲۵۹/۱) آورده است که پس از گریز ابن هارون، اسماعیل به آمل آمد و همانجا بماند. محمد بن هارون با جستان پسر وهسودان از دیلمان قصد تصرف طبرستان کرد. ابوالعباس عبدالله سامانی به مقابله رفت و اسماعیل پسر خود احمد بن اسماعیل سامانی (ﻫ م) را نیز به مدد او فرستاد. ابوالعباس لشکر محمد بن هارون و جستان را در هم شکست (همو، ۲۶۲/۱) و در اواخر شعبان ۲۸۹ خبر این شکست به بغداد رسید (طبری، ۹۴/۱۰؛ قس: اقبال، ۱۲۰). چندی بعد هم پارس کبیر، امیر جرجان به حیله بر محمد بن هارون که به مرو (یا آمل) رفته بود، دست یافت و او را به بخارا فرستاد و در آنجا به فرمان اسماعیل کشته شد، و به روایتی او را به زندان افکندند و همانجا بود تا درگذشت (ابن اسفندیار، ۲۶۳/۱؛ ابن‌اثیر، همان، ۵۲۷/۷).

ظاهراً درحدود همین ایام اسماعیل هجوم روسها را که به طبرستان آمده، و خرابیها به بار آورده بودند، با ارسال لشکری دفع کرد و ایشان را به کلی برانداخت (مرعشی، ۳۰۲). پس از آن متوجه ترکان شد که در این زمان لشکری بزرگ برای حمله به ماوراءالنهر گرد آورده بودند، و ایشان را به سختی درهم شکست و فتح نامهٔ آن در اواخر رجب ۲۹۰ در بغداد خوانده شد (طبری، ۱۱۶/۱۰). اسماعیل یک‌بار دیگر در ۲۹۳ق به ترکستان تاخت و بخش بزرگی از آن سرزمین را تصرف کرد (ابن اثیر، *الکامل*، ۵۴۷/۷؛ ابن کثیر، ۱۰۱/۱۱).

ظاهراً آخرین واقعهٔ مهمی که در روزگار فرمانروایی اسماعیل و اندکی پیش از مرگش در ۲۹۵ق رخ داد، خروج مردی از قرامطه در کوهپایهٔ غور و غرجه بود که خلقی کثیر بر او گرد آمدند. اسماعیل یکی از حاجبان خویش به نام تتش را با لشکر بدان سوی فرستاد و او آن قرمطی را بشکست و بکشت (فصیح، ۳۹۴).

در این روزگار فرمان اسماعیل در منطقهٔ وسیعی از مرزهای ترکستان چین تا ری روان بود (اصطخری، ۱۲۵؛ بیهقی، ۱۱۸). در ماوراءالنهر افزون بر خاک اصلی، بخش شمالی خوارزم یعنی گرگانج را نیز در دست داشت و از سکه‌های این عصر برمی‌آید که چند دولت کوچک آسیای مرکزی را نیز منقرض کرده، و سرزمینشان را متصرف شده بود (فرای، 138). از جملهٔ اینها خاندان افشین را باید نام برد که تا ۲۷۹ق اسروشنه را در دست داشتند و پس از آن تاریخ به گواهی سکه‌ها، اسماعیل آن‌را به قلمرو خود ضمیمه کرد (بارتولد، 211، به نقل از مارکوف).

در داخل ایران جز آنچه یاد شد، شهرهای معتبر دیگری چون اصفهان، کرمان، قزوین و زنجان تا عقبهٔ حلوان را هم جزء متصرفات او شمرده‌اند (مقدسی، ۳۳۷؛ گردیزی، ۳۲۴؛ میرخواند، ۳۵/۴). هم از این‌روست که مورخان او را بنیان‌گذار واقعی و یا نخستین فرمانروای دولت سامانیان دانسته‌اند (مثلاً: نرشخی، ۱۰۶؛ عتبی، ۳۴۸) و تا آنگاه که بیمار شد و در ۱۴ یا ۱۵ صفر ۲۹۵ درگذشت (طبری، ۱۳۷/۱۰)، همواره به توسعهٔ قلمرو و بسط نفوذ خویش می‌کوشید. در مُلک‌داری هم مردی هوشمند و سیاستمدار و در عین حال سخت‌گیر بود و «در کار ملک هیچ محابا نکردی» (نرشخی، ۱۲۷)، چنانکه پسر خود احمد را به اتهام سستی در یکی از جنگهای طبرستان ــ که اسماعیل آنجا را دروازهٔ ماوراءالنهر می‌خواند ــ به سختی نکوهید و از حکومت نیز معزول کرد (نک: ﻫ د، احمد بن اسماعیل سامانی) و نیز آنگاه که بر برادرش امیرنصر چیره شد، اگر با تیزبینی و زیرکی به اطاعتش گردن نمی‌نهاد و کوس استقلال می‌زد، چه بسا دولت نوخاستهٔ سامانی از همان آغاز دچار تجزیه و بلکه انقراض می‌شد. رسیدگی به کار خلق و دادگری او نیز مشهور است (بیهقی، ۱۱۸؛ سمعانی، ۲۰۱/۳؛ ابن اسفندیار، ۲۵۹/۱؛ رافعی، ۲۸۹/۲). وی چندان «آثار عدل و سیرت خوب ظاهر کرد» (نرشخی، همانجا) که در ایام حیاتش او را امیر عادل لقب دادند و چون درگذشت، همواره او را «امیر ماضی» می‌خواندند (مثلاً همو، ۸۲، ۱۲۸؛ اقبال، ۲۲۴) زیرا «مردی عادلِ منصف خدا ترس بود، جوانبخت حق‌شناس» (شبانکاره‌ای، ۲۱) و آنگاه که درگذشت، مکتفی خلیفهٔ بغداد او را یگانهٔ روزگارش خواند و بر فقدانش افسوسها خورد (صفدی، ۸۹/۹؛ ابن کثیر، ۱۰۶/۱۱).

در جنگ نیز جز دلیری، جوانمردیها از خود نشان می‌داد (نرشخی، ۱۱۲، ۱۲۱؛ ابن‌اثیر، همان، ۵۰۴/۷) و چنان به دلیری و کفایت خویش اعتماد داشت که نمی‌گذاشت باروی بخارا را که نگهداریش مالی گزاف بر گردن خلق می‌انداخت، مرمت کنند و خود را باروی بخارا می‌خواند (نرشخی، ۴۸). همین بخارا را که املاک معتبرش در دست فرزندان طغشاده بخارا خدات بود (همو، ۱۱)، نخستین بار اسماعیل تختگاه کرد (نک: اصطخری، ۲۴۵ـ ۲۴۶) و از همان هنگام روی به آبادانی نهاد. ملکی گرانبها در بخارا خرید و آباد کرد و بر موالیان خود وقف کرد و از آن پس به جوی موالیان (مولیان) معروف شد (نرشخی، ۳۳، ۳۹). نیز روستایی کهن به‌نام برکه در بخارا خرید و منافع آن‌را بر علویان و فقرا و وارثان خود اختصاص داد (همو، ۲۲). جز آن رباطهایی در بیابانهای اطراف برای حفظ امنیت و اقامت مسافران بساخت و اوقافی بر آنها مقرر داشت (صفدی، همانجا). مسجد جامع بخارا را گسترش داد و اوقافی بر آن نهاد (نرشخی، ۳۹ـ۴۰) و فی‌الجمله بخارا چنان آباد شد که با بغداد رقابت می‌کرد و دانشمندان از هر سو بدانجا می‌رفتند.

اسماعیل امارت ولایات مهم قلمرو خود را غالباً به سامانیان

می‌داد. چنانکه گرگان را به پسر خود احمد، طبرستان را به پسر عمش ابوالعباس عبدالله، و ری را به پسر عم دیگرش ابوصالح منصور بن اسحاق داد. این منصور همان کسی است که محمد بن زکریای رازی کتاب طب منصوری خود را به نام او نوشت (گردیزی، همانجا؛ یاقوت، ۹۰۱/۲).

با آنکه اسماعیل بیشتر روزگار خود را در جنگها سپری می‌کرد، از توجه به دانشمندان هم غافل نبود (سمعانی، همانجا؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۲۸۲/۷؛ سهمی، ۴۴۱) و خود از امرای دانشمند و ادیب عصر به شمار می‌آمد (ثعالبی، *ثمار...*، ۱۳۷). از پدرش امیراحمد بن اسد حدیث روایت می‌کرد (سمعانی، همانجا؛ ابن‌اثیر، *اللباب*، ۹۴/۲) و کسانی نیز از او حدیث نقل کرده‌اند (سهمی، ۴۷۴). فقیه و محدث مشهور ماوراءالنهر، ابومحمد عبدالله بن محمد سبذمونی (د ۳۴۰ق)، فقیه دربار امیر اسماعیل بود (ملازاده، ۳۶).

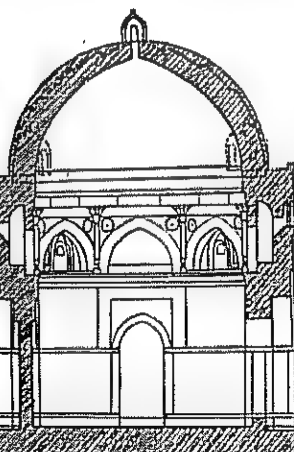
دربارهٔ دستگاه اداری سامانیان در عصر اسماعیل اطلاع چندانی در دست نیست و بررسی این معنی که تا چه اندازه متأثر از دیوان‌سالاری بغداد بوده، و یا چه مقدار ساختار بومی داشته، محتاج تحقیقی جداگانه است؛ اما از فهرست کاتبان و وزیران برجسته‌ای که در این عصر دولت اسماعیل را راه می‌برده‌اند، پیداست که براساس محکمی قرار داشته، و بی‌گمان در تکوین دستگاه اداری سلسله‌های پسین چون غزنویان و سلاجقه مؤثر بوده است. به هرحال ابوالفضل بلعمی مشهور، پدر ابوعلی بلعمی را وزیر اسماعیل شمرده‌اند (فصیح، ۳۸۲؛ خواندمیر، ۱۰۸) که به گفتهٔ فصیح خوافی (همانجا) از ۲۸۷ق یعنی پس از غلبهٔ اسماعیل بر عمرو لیث وزارت یافت. در این باره جای تردید هست و احتمالاً او وزارت امیرنصر نوادهٔ امیر اسماعیل را برعهده داشته است (مدرس، ۳۴۷ به بعد). ابوعبدالله محمد بن احمد جیهانی را نیز وزیر اسماعیل دانسته‌اند (بارتولد، ۹۱). همچنین ابوبکر نسفی را وزیر اسماعیل و پسر و نوادهٔ او خوانده‌اند (مدرس، ۳۴۶، به نقل از *تاریخ سمرقند*). از جملهٔ کاتبان او باید از ابوبکر بن حامد نام برد که به روایتی سپس وزیر پسر او امیر احمد بن اسماعیل شد (ثعالبی، *یتیمة...*، ۶۴/۴).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به‌کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عمرانی، محمد، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به‌کوشش تقی بینش، مشهد، ۱۳۶۳ش؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اقبال، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بارتولد، و.و.، *تاریخ سیاسی واجتماعی آسیای مرکزی تا قرن ۱۲*، ترجمهٔ علی‌محمد زهما، کابل، ۱۳۴۴ش؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به‌کوشش قاری سیدکلیم‌الله حسینی، حیدرآباددکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ *تاریخ سیستان*، به‌کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همو، *یتیمة الدهر*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ جرفادقانی، ناصح، ترجمهٔ *تاریخ یمینی*، به‌کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *دستور الوزراء*، به‌کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ رافعی قزوینی، عبدالکریم، *التدوین فی اخبار قزوین*، به‌کوشش عزیزالله عطاردی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به‌کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سهمی، حمزه، *تاریخ جرجان*، حیدرآباددکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به‌کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صابی، ابراهیم، «المنتزع من الکتاب التاجی»، *اخبار ائمة الزیدیة*، به‌کوشش ویلفرد مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش فان اس، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ عتبی، محمد، «تاریخ یمینی»، ضمن *شرح الیمینی* (*الفتح الوهبی*) از منینی، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ فرای، ریچارد ن.، *بخارا*، ترجمهٔ محمود محمودی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به‌کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ش؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مدرس رضوی، محمدتقی، *حواشی بر تاریخ بخارا* (نک‍ : هم‍ ، نرشخی)؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به‌کوشش برنهارد دارن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به‌کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ملازاده، احمد، *تاریخ (مزارات بخارا)*، به‌کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ ابونصر قباوی، به‌کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نظام الملک، حسن، *سیر الملوک (سیاست‌نامه)*، به‌کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۵۵ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Barthold, W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1977; Frye, R.N., «The Sāmānids», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV.

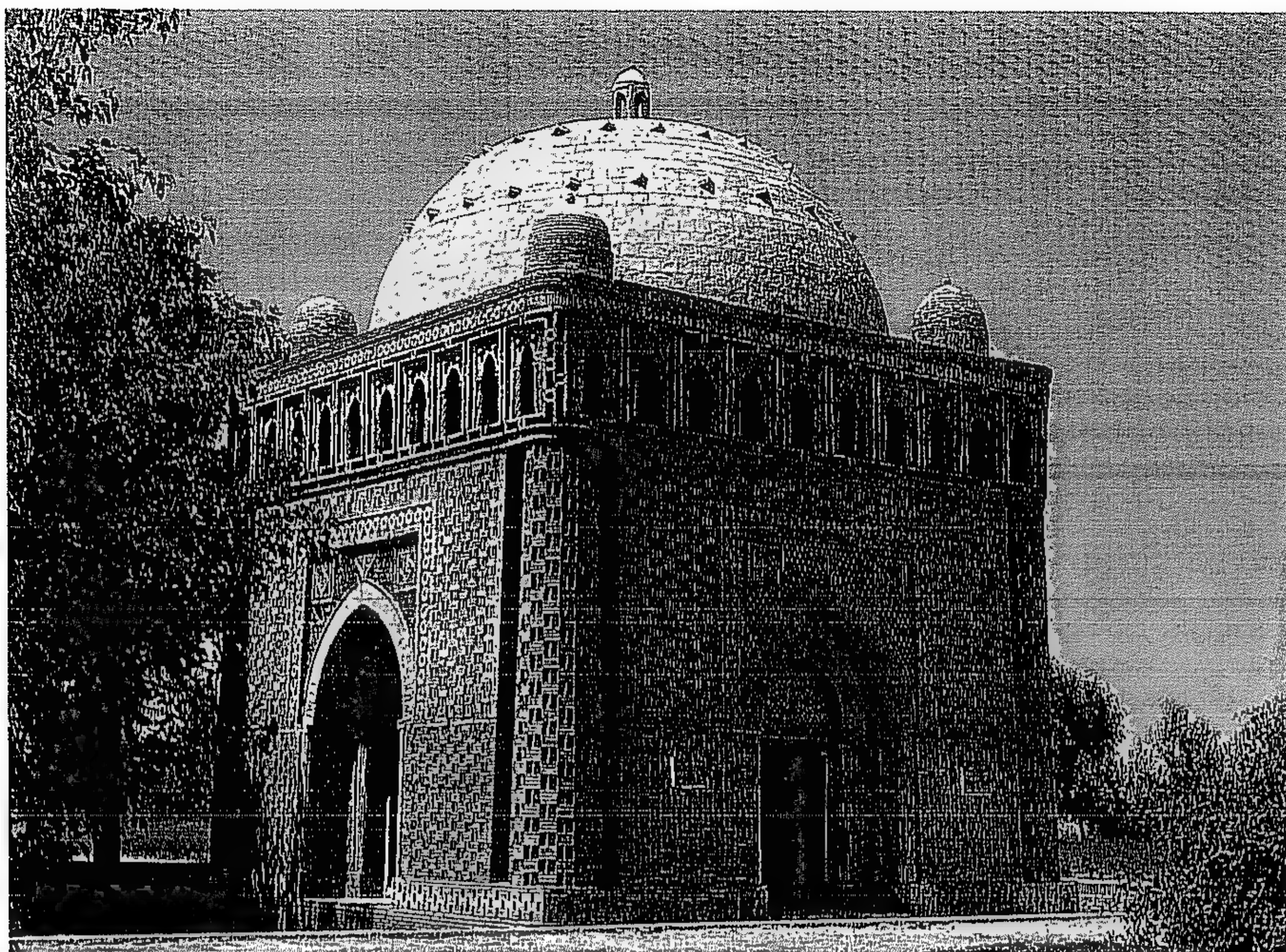
صادق سجادی

تکمله ـ آرامگاه اسماعیل سامانی: مقبره‌ای که تا چندی پیش به استناد روایات نادرست آرامگاه اسماعیل سامانی دانسته می‌شد و در واقع آرامگاه خانوادگی امرای سامانی است. این بنا در جانب غربی شهر بخارا در جمهوری ازبکستان قرار گرفته، و پس از ۱۰ قرن همچنان استوار و پابرجاست. این آرامگاه به عنوان یکی از کهن‌ترین آثار معماری ایران و از نخستین نمونه‌های شناخته شدهٔ بناهای آرامگاهی، از اهمیت ویژه‌ای در تاریخ تحول معماری ایرانی و اسلامی برخوردار است.



طرح آرامگاه سامانیان

اهمیت تاریخی و ویژگیهای معماری و تزیینات آجری فوق‌العادهٔ این بنا آن را از دیرباز مورد توجه باستان شناسان، معماران و مورخان هنر قرار داده است. این پژوهشگران در تألیفات متعدد خود درباب هنر و معماری جهان اسلام، به ویژه آسیای مرکزی از این ساختمان یاد کرده‌اند، ولی این مقبره به ندرت موضوع اصلی تک نگاری جدی و مستقلی بوده است. از این میان کسانی چون شرودر (ص 945-949)، کُن ـ وینر (ص 13)، پوگاچنکوا (ص 60-76) و کرسول (II/367-369) به وصف اجمالی بنا



نمای خارجی آرامگاه سامانیان

و توضیح مختصر برخی از ویژگیهای آن بسنده کرده‌اند. استوک، رمپل و بولاتف نیز از جمله پژوهشگرانی هستند که تک نگاریهای مستقلی دربارۀ این مکان نوشته‌اند. دو محقق اخیر از جمله کسانی هستند که در تحلیل هندسی بنا به تفسیر شخصی و دور از واقعیتهای معماری پرداخته‌اند.

مقبرۀ سامانیان کتیبۀ تاریخ احداث بنا ندارد. تاریخ بنای آرامگاه را میان سالهای ۲۷۹ و ۳۳۱ق/۸۹۲ و ۹۴۳م دانسته‌اند. این بنا را بر اساس مدارکی چند باید آرامگاه خانوادگی سامانیان به شمار آورد:

۱. نسخه‌های متأخر از اسناد کهن موقوفات امیر اسماعیل سامانی: طوماری به تاریخ ۹۳۱ق/۱۵۲۵م (نک: چخوویچ، «یادداشتها...[1]»، 267-266)، و نیز عکس نسخه‌ای از سند موقوفات اسماعیل سامانی که احتمالاً در قرن ۱۲ق/۱۸م از روی نسخۀ قدیمی‌تری استنساخ شده، در دست است که مربوط به موقوفات وی در بخاراست. در این اسناد آمده است که اسماعیل اراضی نوکنده را که در غرب بخارا واقع بوده، وقف مزار پدرش کرده است. محل این مزار نیز در همان حوالی و در «خارج از قلعۀ قدیمی بخارا در کوی چهار گنبدان»، در محلی که امروز با موقعیت مقبرۀ سامانیان مطابقت می‌کند، مشخص شده است. شرایط انتخاب «ناظر وقف و شیخ مزار» نیز در اسناد وقف تعیین شده است (همو، «مجموعۀ تازه‌ای...[2]»، 270-259). نرشخی نیز در کتاب *تاریخ بخارا* از برخی از وقفهای عام اسماعیل سامانی یاد کرده است (ص ۳۹-۴۰).

۲. کشف چند قبر در درون آرامگاه: به دنبال عملیات مرمت و حفاری در ۱۹۲۶م/۱۳۰۵ش به وسیلۀ محقق روسی ویاتکین، چند قبر در بنا کشف شد (گرابار، 17؛ بلر، 25؛ اشتوک، 266) و فرضیۀ خانوادگی بودن آرامگاه را تأیید کرد. از سوی دیگر نرشخی نیز یاد آور شده است که احمد بن اسماعیل سامانی را پس از مرگ در «گورخانۀ نوکنده» نهادند (ص ۱۲۹).

۳. کشف کتیبه‌ای به خط کوفی بر سردر شرقی بنا: در ۱۹۳۷م/۱۳۱۶ش پس از برداشتن لایۀ گچی که قسمتی از نمای اصلی ساختمان را پوشانده بود، لوحی چوبی به ابعاد ۴۲/۹ سانتی‌متر در بردارندۀ کتیبه‌ای به خط کوفی بر بالای سردر شرقی مقبره آشکار شد. این کتیبۀ کهن که امروزه تنها اندکی از متن آن باقی است، در زمان کشف کامل‌تر

1. «Krest'yanskie...» 2. «Novaya...»

بوده، و احتمالاً بر دو سوی در هم ادامه می‌یافته است (بلر، 29-25).

پژوهشگر روسی بلیایف، در قسمتهایی از این کتیبه که اکنون از بین رفته، ظاهراً نام نوهٔ اسماعیل، نصربن احمد را تشخیص داده است (نک: همو، 26-25؛ اشتوک، 267؛ پوگاچنکوا، 60). تاریخ دقیق نصب این کتیبه معلوم نیست، ولی احتمال می‌رود که مدتی پس از دفن نصر بن احمد در ۳۳۱ق/۹۴۳م بر مقبره جای گرفته باشد.

بر اساس این مدارک و شواهد پراکنده، مقبرهٔ خاندان سامانیان می‌بایست در تاریخی بین اواخر قرن ۳ و اوایل قرن ۴ق بنا شده باشد.

بنای آرامگاه از آجر و به شکل مکعبی به ابعاد خارجی ۹/۳۰ متر و ابعاد داخلی ۷/۲۰ متر و ارتفاع ۹ متر (کرسول، II/367) بر یک سکو ساخته شده است. دیوارها با شیب اندکی به سوی داخل بنا متمایل است (رمپل، 199). بر فراز این مکعب مربع نسبتاً کامل، گنبدی به شکل نیمه کروی به ارتفاع حدود ۴ متر قرار گرفته است. محورهای اصلی بنا بر جهات چهارگانه واقع شده (همانجا)، و ۴ ورودی یکسان مقبره، در قسمت میانی هر یک از دیوارها، بر این محورها جای گرفته است. ساختمان در مقطع عمودی از ۳ قسمت متمایز تشکیل شده است: منطقهٔ مکعب مربع پایه، منطقهٔ انتقالی میان مربع پایه و دایرهٔ گنبد، و گنبد (نک: طرح).

در داخل بنا به کمک عناصر قوسی از طریق گوشه سازی سکنج، یک منطقهٔ انتقالی ۸ ضلعی پدید آمده که زمینهٔ مربع را به دایره‌ای برای اجرای پوشش گنبد تبدیل کرده است. هر یک از سکنجهای چهارگانه از یک طاق اصلی و یک نیم طاق که از گوشهٔ بنا بر آن عمود شده است، تشکیل می‌گردد. در هر یک از دو طاس حاصل که بدین ترتیب در فضای داخلی سکنج پدید می‌آید، دو نورگیر تعبیه شده است. هر یک از ۴ ضلع منطقهٔ ۸ گوش در میان سکنجها، و به تبعیت از آنها، طاق نمایی دارد که پهنهٔ آن با آجرکاری مشبک مزین شده، نقش نورگیر را ایفا می‌کند. حد فاصل میان منطقهٔ انتقالی ۸ ضلعی و دایرهٔ گنبد را یک لایهٔ ۱۶ ضلعی تشکیل می‌دهد که به کمک ۸ ستون و سر ستونهای آنها به وجود آمده است. این ۸ ستون در زوایای منطقهٔ انتقالی واقع شده است (همو، 201-199). حاصل آنکه استاد چیره‌دست از این طریق و با سهولت و زیبایی، مربع پایه را به دایرهٔ گنبد پیوسته است.

از بیرون، منطقهٔ انتقالی را غلام‌گردشی که بر نقشهٔ مربع به دور ساختمان می‌چرخد، تشکیل می‌دهد. در این غلام‌گردش چندین نیم طاق پشتیبان برای تقسیم فشار و انتقال رانش گنبد بر پا شده است. نمای این غلام گردش از ردیف طاقگان که بنا را دور می‌زند، تشکیل شده است و به خوبی نیم طاقهای پشتیبان را از دید پنهان می‌کند (پوگاچنکوا و رمپل، 67).

ساختمان گنبد بر بناهای مربع شکل یک پدیدهٔ مهم معماری ایران است. اما در حالی که در بناهای ایرانی پیش از دورهٔ اسلامی گوشه سازی به کمک سکنج در بخشی از حجم مکعب پایه صورت می‌گرفت، در بناهای دورهٔ اسلامی منطقهٔ انتقالی خود به صورت بخشی مستقل نمایان شد. مقبرهٔ سامانیان یکی از نخستین نمونه‌های این نو آوری است. بناهایی چون مقبرهٔ عرب اتا در «تیم» سمرقند، از ۳۶۷ق/۹۷۸م و یا مقبرهٔ دوازده امام در یزد، از ۴۲۸ق/۱۰۳۷م، نمونه‌های دیگر این نوآوری است. تبدیل منطقهٔ انتقالی ۸ ضلعی به دایره با ابتکاراتی نظیر آنچه در مقبرهٔ سامانیان به کار گرفته شده، سرانجام به ساختمان طبقهٔ انتقالی ۱۶ ضلعی مستقل دومی انجامید که اولین نمونهٔ آن در گنبد نظام الملک در مسجد جامع اصفهان دیده می‌شود. این تحول از این پس دستاوردهای مهمی در معماری اسلامی داشت. یکی دیگر از ابتکارات استاد معمار مقبرهٔ سامانیان ساختمان نیم طاقهای پشتیبان طبقهٔ انتقالی و غلام گردش بنا در جبههٔ بیرونی این قسمت است. از این به بعد راههای دیگری برای پشتیبانی منطقهٔ انتقالی و تقسیم فشار گنبد ابداع شد. اما غلام گردش، با نمای خارجی متشکل از ردیف طاقگان، همچنان بخش مهمی از ارتفاع قسمت فوقانی بسیاری از بناها، از جمله مقبرهٔ سلطان سنجر در مرو و یا گنبد سلطانیه را به خود اختصاص داد (رمپل، 205).

نمای خارجی مقبرهٔ سامانیان در هر طرف، به گونه‌ای یکسان، از ۳ قسمت تشکیل شده است: پایه، ردیف طاقگان مربوط به غلام گردش منطقهٔ انتقالی که از ۱۰ طاق نمای جناغی واقع بر دو نیم ستونک توکار در داخل قابی مستطیل تشکیل شده است، یک گنبد اصلی و ۴ گنبد فرعی. دو ستون بزرگ توکار سه ربعی زوایای نماها، حرکت منحنی موزونی را در گوشه‌های بنا ایجاد نموده است (همو، 199).

ورودیهای چهارگانهٔ مقبره بخش عمده‌ای از هر نما را به خود اختصاص داده است. این ورودیها از ارزشی یکسان برخوردارند و از این رو بنا فاقد ورودی اصلی است. سردر هر ورودی از طاقهای جناغی دوگانه‌ای که بر نیم ستونهای توکار قرار گرفته است و در قابی مستطیل شکل جای دارد، تشکیل می‌شود (پوگاچنکوا و رمپل، 66؛ برند، 71، تصویر 44). در بسیاری از آرامگاههایی که پس از مقبرهٔ سامانیان ساخته شد، یک ورودی اصلی، به عنوان بخشی مستقل و گاه به صورت پیش طاق، جبههٔ اصلی و جهت ورود به بنا را متمایز می‌کند. یکی از اولین نمونه‌های نوع اخیر را می‌توان در مقبرهٔ عرب اتا یافت.

سطح خارجی بنا، بجز قسمت پوشش گنبدی آن، با تزیینات آجری بسیار ماهرانه پوشیده شده است. ردیفهای سه‌تایی افقی و عمودی آجر به صورت یک در میان، به پوششی حصیری می‌ماند که تمامی بنا را دربر گرفته است. این پوشش حصیر گونه از بخش پاکار طاق سردرها به پایین با نقش ریزتری ساخته شده است و نما را به دو بخش متمایز تقسیم می‌کند. از این مرز به بالا قاب مستطیل طاق سردر به صورت نواری از حلقه‌های آجری که یادآور تزیینات مرواریدی دورهٔ ساسانی است، آغاز می‌شود. در لچکی طاقهای سردر، بر زمینهٔ آجرهایی که دندانه‌ای کار گذاشته شده، دو لوح مربع شکل از جنس گل پخته با تزیینات هندسی نقش بسته است. بالای کلید طاق، بن‌مایه‌ای گیاهی در دو قاب مثلث جای گرفته است. پهنهٔ طاق کوچک‌تر سردر با نقوش گیاهی در شبکه‌ای هندسی تزیین یافته است.

در ردیف طاقگان قسمت غلام گردش قاب مستطیل طاقها با دو چرخش حلقه‌وار در دو طرف و یک چرخش حلقه‌وار در بالا و پایین عناصر معماری و تزیینی را در این ردیف به هم پیوند می‌دهد. نیم‌ستونکهای توکار طاقها در این بخش از گل پخته ساخته شده، و به تناوب با نقش مارپیچ و زیگزاگ تزیین شده است. پهنهٔ این طاقها با آجرکاری تزیین شده، در حالی که لچکیها دگمه‌هایی از گل پخته دارد. نواری از حلقه‌های آجری، همانند قابی که طاق سردر بنا را دربر می‌گیرد، حد فوقانی قسمت مکعب بنا را مشخص می‌کند (همانجا).

سطح دیوارهای داخلی نیز همانند نمای خارجی با مهارت کامل به وسیلهٔ آجر تزیین شده است. در اینجا نیز تنوع نقوش تزیینی با توجه به فضا و عناصر معماری مختلف، شکل یافته، و تأکیدی است بر تقسیم بندی ساختاری و کاربردی بنا. بدین ترتیب، قسمت پایین ۴ دیوار مقبره تا ارتفاع پاکار طاقهای سردر ورودی به تقلید از آجر چینی سطوح خارجی تزیین یافته است. در بخش فوقانی دیوارها تا زیر منطقهٔ انتقالی، ردیفهای ۵ تایی و ۴ تایی آجر که یک در میان به صورت افقی و مورب، با زاویهٔ ۴۵°، قرار گرفته، جای داده شده، و شبکهٔ منظمی مرکب از اشکال مربع و لوزی پدید آورده است. اجزاء بخش ورودی یعنی قاب، لچکیها و پهنهٔ طاق با بن‌مایه‌های متفاوت تزیین شده است و از سطوح جانبی متمایز می‌گردد.

در تزیین منطقهٔ انتقالی، به خلاف قسمت مکعب پایه، عناصر معماری نقش مهم‌تری ایفا می‌کند. در واقع طاقهایی که ۸ ضلع منطقهٔ انتقالی را شکل داده، تزیینات آجری را در این بخش کاملاً تحت‌الشعاع قرار داده است. در اینجا نقوش سادهٔ گیاهی گچ‌بری شده، تنها به عنوان تأکیدی بر برخی از خطوط اصلی عناصر معماری به کار آمده است (رمپل، 203-201). ۱۶ لوح مدور بر لچکیهای ۸ طاق اصلی این بخش قرار داده شده است. الواح شانزده گانهٔ لایهٔ زیر گنبد با نقوش گیاهی از آجر تراشیده، تزیین گردیده است. دو نوار تزیینی آجری با اشکال حلقوی و لوزی، مرز منطقهٔ انتقالی و گنبد را مشخص می‌کند (هیلنبراند، 80).

تزیینات آجری مقبرهٔ سامانیان در معماری اسلامی بی‌نظیر است. غالب بناهای سده‌های نخستین اسلامی به تقلید از دورهٔ ساسانی به گچ‌بری تزیین می‌شده است، از آن جمله است آثار مکشوف در قدیمی‌ترین بخشهای بنای مسجد جامع اصفهان، نیشابور، نایین و نُه‌گنبد بلخ. گرچه استفاده از گچ در سده‌های بعدی نیز ادامه یافت، اما تزیینات آجری شاخص معماری قرون ۴ و ۵ق (دورهٔ سامانیان و آل بویه) گردید.

مقبرهٔ سامانیان در بخارا، سردر مسجد جورجیر در اصفهان و نیز آثار بازمانده از آل بویه در مسجد جامع این شهر مثالهای قابل توجهی از کاربرد آجر در اولین‌نمونه‌های پیشرفته و شناخته شدهٔ این نوع تزیینات است. به خلاف معماری سلجوقی و ایلخانی که در آن بندهای میان آجرها به کمک نقوش کنده در ملاط تزیین شده است، در مقبرهٔ سامانیان بندها و فواصل میان ترکیبات آجرها بی نقش باقی مانده است. بدین ترتیب، فواصل عمیقی که بین ترکیبات آجرها، عریان باقی مانده، باعث پدید آمدن سایه روشنهای متنوع بر سطوح مختلف بنا می‌گردد و جذابیت خارق‌العاده‌ای به این مقبره می‌دهد و از آن اثری منحصر به فرد می‌سازد (بلوم، 85).

مقبرهٔ سامانیان نخستین نمونه از بناهای آرامگاهی است که از قرن ۴ق به بعد بر گور شخصیتهای سیاسی و یا مذهبی برپا شد و تحول مهمی در معماری اسلامی پدید آورد. ساختمان مکعب شکل گنبد دار مقبرهٔ سامانیان با ۴ ورودی یکسان خود و ردیف طاقگان و گنبدهای فرعی چهارگانهٔ آن برخی از محققان را به مقایسهٔ عینی میان این بنا و بنای چهار طاقیهای ساسانی رهنمون ساخته است.

علاوه بر ساختار کلی مقبرهٔ سامانیان که الهام بخش بسیاری از مقابر اسلامی شد، عناصر معماری و تزیینی آن نیز منشأ تحولات و محرک دستاوردهای مهمی در معماری دوره‌های بعد گردید. استفاده از راه حلهای نوین در سنت دیرینهٔ ساختمان منطقهٔ انتقالی میان پایه و گنبد و بنای سکنجهای مستقل در این منطقه مقبرهٔ سامانیان را به یکی از ارکان اصلی پیشرفت فنون معماری ایران در دورهٔ اسلامی تبدیل کرده است. ردیف طاقگان منطقهٔ فوقانی در نمای خارجی برخی از بناهای اسلامی نیز یادآور همین بخش از بنای مقبرهٔ بخاراست. در آرامگاه سامانیان تزیینات آجری، مانند الیافی از حصیر، تمامی سطوح اصلی و فرعی بنا را در نوردیده است. هر چند که از این پس هم تزیینات آجری نقش غیر قابل انکاری در آرایش بناهای اسلامی ایفا نمود، اما هیچ یک از آنها توان رقابت با این شاهکار معماری را نیافت.

مآخذ: نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Blair, Sh. S., *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana*, Leiden, 1992; Bloom, J. and Sh. S. Blair, *Islamic Arts*, London, 1997; Brend, B., *Islamic Art*, London, 1991; Chekhovich, O. D., «Krest'yanskie obyazatel'stva 1914g. na osnovanii...», *Istoricheskie zapiski*, 1950, vol. XXXIII; id, «Novaya Kollektsiya dokumentov po istorii Uzbekistana», ibid, 1951, vol. XXXVI; Cohn-Wiener, E., *Turan*, Berlin, 1930; Creswell, K.A.C., *Early Muslim Architecture*, New York, 1979; Grabar, O., «The Earliest Islamic Commemorative Structures, Notes and Documents», *Ars Orientalis*, 1966, vol. VI; Hillenbrand, R., «The Islamic Architecture of Persia», *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1989; Pugachenkova, G. A., *Iskusstvo zodchikh Uzbekistana*, Tashkent, 1963; id and L. I. Rempel, *Vydayushchiesya pamiatniki arkhitektury Uzbekistana*, Tashkent, 1958; Rempel, L. I., «The Mausoleum of Ismā'īl the Samanid», *Bulletin of the American Institute of Persian Art and Archaeology*, 1936, vol. IV; Schroeder, E., «Islamic Architecture...», *A Survey of Persian Art*, London etc., 1967, vol. III; Stock, G., «Das Samanidenmausoleum in Bukhara I», *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, 1989, vol. XXII.

هایده لاله

اِسماعیلِ بْنِ اِسْحاقِ اَزْدی، نک‍: ابن درهم، خاندان.

اِسْماعیلِ بْنِ بُلْبُل، ابوالصقر (مق جمادی الاول ۲۷۸/ اوت ۸۹۱)، از دیوانیان و وزرای خلفای عباسی در سدهٔ ۳ق.

از زندگی او پیش از وزارتش اطلاع اندکی در دست است. در روایتی از صولی تولد او ۲۳۰ق یاد شده است (نک: ذهبی، ۲۰۱/۱۳)؛ اسماعیل خود را از بنی شیبان و عرب قلمداد کرده است (مسعودی، مروج...، ۲۲۸/۴)، گرچه این انتساب را نادرست شمرده‌اند (ابن طقطقی، ۲۵۲-۲۵۳) و سوردل (نک: EI^2, IV/189)، او را ایرانی یا از مردم ماوراءالنهر دانسته است. روایت ابن طقطقی مبنی بر آنکه ایام کودکی اسماعیل به سختی گذشته است (ص ۲۵۲)، با داستانی که دربارهٔ دستگیری مالی یکی از نزدیکانش ــ ابوالعیناء ــ از او آورده‌اند (حصری، ۸۰۸/۳؛ ابوحیان، ۸۵/۱) همخوانی دارد. از یک بیت هجایی ابن رومی بر می‌آید که اسماعیل گویا مدتی نیز اجاره‌دار یکی از دیوانها بوده است (ابن طقطقی، ۲۵۳). اما از آنجا که الموفق برادر المعتمد خلیفه که رشتهٔ امور خلافت را در درست داشت، در ۲۶۵ق او را به جای حسن بن مخلد به وزارت خلیفه گمارد (مسعودی، *التنبیه...*، ۳۶۹؛ ابن طقطقی، ۲۵۲؛ قس: زامباور، ۷)، چنین می‌نماید که اسماعیل از جملهٔ دیوانیان یا از کاتبان الموفق بوده است (قس: EI^2، همانجا). اما این دورهٔ وزارت اسماعیل، دولت مستعجل بود و الموفق به شکایت خلیفه او را عزل کرد و گفت مدتی به املاکش در کوثیٰ رود (صابی، ۸۲). وی در شوال همان سال بازگشت و دوباره وزارت یافت، اما در رمضان ۲۶۶ باز از کار برکنار و تبعید شد (صفدی، ۹۵/۹). سبب برکناری اخیر روشن نیست و نیز دانسته نیست که او تا ۲۷۲ق که به جای صاعد بن مخلد، کاتب الموفق شد (طبری، ۱۰/۱۰؛ ابن اثیر، ۴۱۹/۷) و یا به روایت صفدی (همانجا) مقام وزارت یافت، چه شغلی داشته است. گرچه سوردل در جایی (I/316) به تبع صفدی (همانجا) و ابن کازرونی (ص ۱۶۳) از ۳ دوره وزارت اسماعیل سخن رانده، ولی در جای دیگر (نک: EI^2)، از سومین دورهٔ وزارتش یاد نکرده، و چنین می‌نماید که از شوال ۲۶۵ همچنان وزارت داشته، اما به سبب وجود صاعد بن مخلد به عنوان کاتب الموفق، قدرت چندانی نداشته است و از رجب ۲۷۲ که به جای صاعد منصوب شد، وزارت واقعی یافته است. طبری و ابن اثیر (همانجاها) نیز از عزل او در ۲۶۶ق یاد نکرده، و فقط در ذکر وقایع ۲۷۲ق آورده‌اند که الموفق، اسماعیل را کاتب خود کرد. در روایات مربوط به این عزل و نصبهای متوالی و وزرایی که اسماعیل جانشین آنان می‌شد، هم اختلاف هست. چنانکه ابن کازرونی (همانجا) وزارت دوم او را پس از عزل احمد بن صالح بن شیرزاد، و وزارت سومش را پس از ابراهیم ابن مدبر آورده است (قس: مسعودی، صابی، همانجاها).

به هر حال، اسماعیل در ایام وزارتش مأمور نگهداری ابوالعباس احمد المعتضد پسر الموفق شد که پس از خشم پدر به حبس افتاده بود. بنابر روایتی از خود المعتضد، گویا اسماعیل در بر انگیختن خشم پدر بر ضد او دست داشته، و وی در ایام حبس ــ به ویژه هنگام غیبت پدر ــ همواره از قتل خود به دست وزیر بیمناک بوده است (تنوخی، ۱۸۳/۱). اسماعیل نیز که به سبب اسراف در خرج بیت المال و بخششهای بی‌حساب و مطالبهٔ مالیات نابهنگام و موهوم از مردم، مورد تنفر عامه واقع‌شده‌بود و خوداز الموفق‌بیم‌داشت (طبری، ۱۹/۱۰)، چون‌الموفق بیمار و رنجور به عراق بازگشت و اندکی بعد خبر مرگش شایع شد، اسماعیل ناچار در برابر مخالفان چاره‌ای جز جنگ نیافت؛ اما چون خبر زنده بودن الموفق در رسید، نزد او رفت و همانجا ماند. ولی خانهٔ او و وابستگانش را به باد غارت دادند و زندانها را شکستند و زندانیان را بیرون آوردند و از آن سوی طرفداران و غلامان المعتضد نیز او را از حبس به در آوردند (طبری، ۲۰/۱۰-۲۲؛ ابن اثیر، ۴۴۳/۷؛ مسعودی، مروج، ۲۲۸/۴). اندکی بعد الموفق درگذشت و پسرش المعتضد به جای او نشست. المعتضد در آغاز کار اسماعیل را در وزارت ابقا کرد، اما چندان نگذشت که در اواخر صفر ۲۷۸ او را با فرزندان و اطرافیانش به حبس افکند و به تعقیب برخی از یاران و همکارانش چون ابن فرات پرداخت (ابن ابار، ۱۷۵). اسماعیل نیز پس از شکنجه‌های بسیار در زندان مرد (مسعودی، همان، ۲۷۳/۴؛ ذهبی، ۲۰۱/۱۳-۲۰۲).

بسیاری از نویسندگان متقدم، اسماعیل را به فضایل بسیار چون کرم، تدبیر و حسن سلوک ستوده (ابن طقطقی، همانجا؛ ذهبی، ۲۰۰/۱۳؛ حصری، ۸۰۷/۳-۸۰۸)، و از مهارتش در امور دیوانی سخن رانده، و ادیب و ادب پرورش دانسته‌اند (قس: ابن طقطقی، ۲۵۳: داستانی که دربارهٔ سوء فهم او و از بیتی از ابن رومی آورده است). اشعاری نیز از او نقل کرده‌اند (صفدی، ۹۵/۹؛ ذهبی، همانجا). شاعرانی چون بحتری و ابن رومی او را ستایش کرده، و گروهی دیگر چون ابن بسام و ابن ابی فنن به هجوش پرداخته‌اند (ابن طقطقی، ۲۵۲؛ صفدی، ۹۸/۹؛ مسعودی، همان، ۲۹۸/۴). گفته‌اند که مرگ خلیفه المعتضد در ۲۸۹ق، یعنی بیش از ۱۰ سال پس از قتل اسماعیل به سبب زهری بوده که اسماعیل به او خورانده بوده است (همان، ۲۷۳/۴).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *اعتاب الکُتّاب*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۹۶۱م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، بیروت، دارصادر؛ ابن کازرونی، علی، *مختصر التاریخ*، به کوشش مصطفیٰ جواد و سالم آلوسی، قاهره، وزارة الاعلام؛ ابوحیان توحیدی، علی، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، بیروت، ۱۹۶۴م؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق؛ حصری قیروانی، ابراهیم، *زهر الآداب*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ زامباور، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ صابی، هلال، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش فان اس، ویسبادن، ۱۴۰۲ق؛ طبری، *تاریخ*؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۷م؛ نیز:
EI^2; Sourdel, D., *Le vizirat ʿabbāside*, Damascus, 1960.

صادق سجادی

إسْماعیلِ بْنِ جَعْفَر، فرزندارشدامام‌جعفرصادق(ع) که خلفای فاطمی و امامان اسماعیلی وی را جد خود و جانشین بر حق امام صادق(ع) می‌دانند و اعتقاد به امامت او سرآغاز جدایی شاخهٔ اسماعیلیه از شیعیان امامی است. اصطلاح اسماعیلیه به عنوان یکی از

فرق شیعی برگرفته از نام اوست.

با اینکه بخش بزرگی از تاریخ شیعه، از جنبشهای فرقه‌ای گرفته تا خلافت فاطمیان زیرپوشش انتساب به اسماعیل پدید آمده است، گزارشهای ناچیز و پراکنده‌ای دربارهٔ زندگی و فعالیتهای وی در منابع ذکر شده، و چنین می‌نماید که نقش خود او در ترسیم وقایعی که به شکل‌گیری جنبش اسماعیلیه منتهی شد، اندک است. از لحاظ شناخت و نقد منابع، می‌توان گفت که ۳ دسته منابع امامی، اسماعیلی و سنی را می‌توان برشمرد که حاوی گزارشهایی دربارهٔ اسماعیل است. بدیهی است که به سبب اختلاف در مسألهٔ امامت، منابع امامیه و اسماعیلیه در این باره هماهنگی ندارند و منابع غیرشیعی نیز بیشتر به علل سیاسی و گرایشهای ضداسماعیلی، گزارشهای اسماعیلیه را تأیید نمی‌کنند. از این میان، اطلاعات برگرفته از آثار اسماعیلی از اعتبار کافی برخوردار نیستند، زیرا اولاً به ندرت حاوی داده‌های تاریخی است و آنچه دربارهٔ اسماعیل آورده‌اند، بیشتر به افسانه و باورهای فرقه‌ای شبیه است و در واقع نمی‌توان از این آثار آگاهیهای مستقل و قابل اعتمادی دربارهٔ اسماعیل، جدا از آنچه متأثر از منابع امامی است، به دست آورد (نک: قاضی نعمان، شرح...، ۳۰۹/۱۱، ۳۱۰؛ ادریس، ۳۳۲/۴ به بعد)؛ دو دیگر آنکه از نخستین سالهای شروع دعوت اسماعیلی تا ظهور فاطمیان ــ که اصطلاحاً دورهٔ ستر نامیده می‌شود ــ آثار مکتوب اسماعیلی کمتر به جای مانده، و یا توسط فاطمیان دستخوش حذف و اصلاح گردیده است تا با اعتقادات رسمی آنان سازگار افتد (دفتری، 96). افزون بر آن آثار اسماعیلی طیف وسیعی از منابع را در برمی‌گیرند که در گزارشهای خود هماهنگی و همخوانی ندارند. از سوی دیگر منابع امامیه به سبب اینکه حاوی گزارشهای دقیق‌تری بوده، و برگرفته از روایتهای منقول از محافل داخلی شیعه و اصحاب و یاران امام صادق(ع) است، چنین می نماید که بیشتر قابل اعتماد است و نیز تصویر روشن‌تری از زندگی اسماعیل را ترسیم می‌کند. تحقیقات اخیر دربارهٔ اسماعیلیه، بر اهمیت منابع امامی اثنا عشری دربارهٔ اسماعیل و پدید آمدن اسماعیلیه تأکید کرده‌اند (همو، 97؛ لویس، 37 به بعد).

مادر اسماعیل، فاطمه دختر حسین‌بن‌حسن‌بن علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) بود (زبیری، ۶۳). گفته شده است که امام صادق(ع) در زمان حیات فاطمه همسر دیگری اختیار نکرد و به همین سبب، حدود ۲۵ سال پیش از ولادت امام کاظم(ع)، آن حضرت بجز اسماعیل و برادرش عبدالله فرزند دیگری نداشته است (ابوحاتم، ۲۸۸). در بسیاری از منابع آورده‌اند که اسماعیل، موردعلاقه و محبت شدید پدر بوده است (ابونصر، ۳۴؛ مفید، ۲۸۴-۲۸۵).

تاریخ تولد اسماعیل به درستی دانسته نیست، اما با توجه به اینکه تولد امام صادق(ع) در آغاز دههٔ ۸ سدهٔ نخست هجری، و اسماعیل فرزند ارشد ایشان است، و نیز با ملاحظهٔ این نکته که تقریباً ۲۵ سال اختلاف سنی میان امام کاظم(ع) و اسماعیل بوده است (نک: ابوحاتم، همانجا)، می‌توان حدس زد که اسماعیل در نخستین سالهای سدهٔ ۲ق به دنیا آمده است.

اگرچه به اعتقاد گروهی از اسماعیلیان و به گزارش برخی منابع اسماعیلی، وفات اسماعیل پس از فوت امام صادق(ع) بوده (نک: سطور بعد)، اما به نظر بیشتر منابع مرگ او در زمان حیات پدر بوده است (سعدبن‌عبدالله، ۸۰؛ مفید، ۲۸۵؛ قاضی نعمان، همان، ۳۰۹/۱۱). علی بن محمد عمری (ص ۱۰۰) به نقل از ابوالقاسم ابن خداع سال وفات وی را ۱۳۸ق، یعنی ۱۰ سال پیش از وفات امام صادق(ع) ذکر کرده است. در *عمدة الطالب* (ابن عنبه، ۲۳۳) به نقل از همان شخص، سال وفات وی ۱۳۳ق آمده، و عبارت ۱۰ سال به ۲۰ سال تغییر یافته است که قطعاً ناشی از اشتباه در استنساخ است. مقریزی (ص ۱۵) نیز از سال ۱۳۸ق به عنوان سال وفات اسماعیل سخن گفته است. با توجه به اینکه مقریزی درصدد بیان انساب علویان و خاندان اهل بیت بوده است، چنین می‌نماید که وی از منابع نسب‌شناسی، بر روایت مذکور دست یافته است. از سوی دیگر، مؤلف دستور *المنجمین* سال ۱۴۵ق را به عنوان سال وفات اسماعیل می‌شناسد (نک: قزوینی، ۳۰۹/۳). اما نباید از یاد برد که روایت اخیر در هیچ‌یک از منابع قدیمی‌تر که در دسترس ماست، اعم از اسماعیلی و غیراسماعیلی، ذکر نشده است و بنابراین، به سختی می‌تواند اعتماد یک پژوهشگر تاریخ اسماعیلیه را جلب کند. اگر گفتهٔ ابوحاتم رازی دربارهٔ ابوالخطاب اسدی را بپذیریم که وی نخست قائل به امامت اسماعیل بود و پس از مرگ وی دوباره امامت امام صادق(ع) را پذیرفت و آنگاه به غلو و افراط دربارهٔ شخصیت آن حضرت پرداخت (ص ۲۸۹)، شاید بتوان گفت که مرگ اسماعیل پیش از مرگ ابوالخطاب واقع شده است. از سوی دیگر می‌دانیم که قیام ابوالخطاب و یارانش در کوفه که به مرگ ایشان منجر شد، در اواخر دههٔ ۳۰ از سدهٔ ۲ق و احتمالاً در همان سال ۱۳۸ق واقع شده است (نک: هـ د، ابوالخطاب)، بنابراین، سال یاد شده به عنوان سال وفات اسماعیل معقول‌تر به نظر می‌رسد.

برپایهٔ آنچه که در بسیاری از منابع موجود به طرق و اشکال مختلف روایت گردیده است، اسماعیل در منطقه‌ای به‌نام عُرَیض در نزدیکی مدینه از دنیا رفت و تابوت وی بر دوش مردم در حالی به گورستان بقیع تشییع شد که امام صادق(ع) با وضعیتی غیرمعمول پیشاپیش آن حرکت می‌کرده است. امام (ع) پیش از دفن اسماعیل بارها پوشش وی را کنار زده، و به گونه‌ای سعی نموده است تا مرگ اسماعیل را برای همگان آشکار سازد (قاضی نعمان، شرح، ۳۰۹/۱۱؛ ابونصر، ۳۴؛ مفید، ۲۸۵؛ جوینی، ۱۴۶/۳؛ طبرسی، ۲۸۴؛ ابن بابویه، *کمال‌الدین*، ۶۹). حتیٰ در برخی منابع ذکر شده است که حضرت صادق(ع) جمعی از معاریف و مشایخ و نیز والی مدینه را که از جانب بنی عباس منصوب بود، بر مرگ اسماعیل شاهد گرفت و اقدام به تهیهٔ محضر یا استشهادیه‌ای نمود که خط و امضای شهود در آن دیده می‌شد (جعفر، ۲۶۲؛ شهرستانی، ۱۶۷/۱؛ جوینی، همانجا). صحت گزارش اخیر به

ویژه با توجه به اینکه در منابع امامیه اشاره‌ای بدان نشده، محل تردید است. به ظاهر جمعی از شیعیان و پیروان امام صادق(ع) به امامت اسماعیل پس از ایشان اعتقاد داشته‌اند و آشکار نمودن مرگ اسماعیل تنها برای زدودن این تصور از اذهان بوده است. تفسیری که امامیه از رفتار امام صادق(ع) در قضیهٔ مرگ اسماعیل دارند، منطبق بر همین دیدگاه است (سیدمرتضی، ۱۰۱-۱۰۲؛ طبرسی، همانجا). بر پایهٔ روایتی منقول از زرارة بن اعین، ساعاتی پس از مرگ اسماعیل و پیش از دفن او، امام صادق(ع) حدود ۳۰ تن از اصحاب و یاران نزدیک خود را دربارهٔ مرگ فرزندش شاهد گرفت (نعمانی، ۴۶۷-۴۶۹؛ ابن شهرآشوب، ۲۶۶/۱-۲۶۷).

گفتنی است که برخی از منابع اسماعیلیه از دیدگاهی دیگر به قضیهٔ مرگ اسماعیل نگریسته‌اند. مطابق این منابع، اسماعیل در زمان حیات پدر از دنیا نرفته بود و اعلام مرگ او توسط امام (ع) صرفاً به قصد پوشش و مخفی‌کاری و برای فریب دستگاه حکومت عباسی که درصدد متوقف ساختن حرکت امامان شیعی بود، صورت گرفت (جعفر، همانجا؛ ابوالفوارس، ۳۶-۳۷؛ شهرستانی، جوینی، همانجاها). سعد بن عبدالله اشعری نقل کرده است که گروهی از اسماعیلیه پس از امام صادق(ع) معتقد شدند که اسماعیل زنده است (ص ۸۰). حتیٰ در برخی منابع اسماعیلی ذکر شده که اسماعیل مدتی پس از وفات امام صادق(ع) در بصره بوده، و کراماتی نیز از وی ظاهر شده است (جعفر، همانجا؛ صفدی، ۱۰۲/۹؛ نیز نک: حامدی، ۱۹۲؛ «التراتیب»، ۱۳۶-۱۳۷). در این میان صفدی (همانجا) گزارشی را نقل کرده که به موجب آن یکی از فرزندان امام (ع) به هنگام ملاحظهٔ جسد اسماعیل، در حضور همه اشاره به زنده بودن وی کرده است. چنین می‌نماید که گزارشهای مذکور تماماً ناشی از یک باور فرقه‌ای است، نه واقعیتهای تاریخی.

به ظاهر گزارشهای حاکی از ارائهٔ استشهادیهٔ مرگ اسماعیل به منصور دوانیقی خلیفهٔ عباسی وقت که مربوط به بعد از ظهور اسماعیل در بصره است، نیز فراتر از باورهای فرقه‌ای اصلی ندارد و چنانکه گزارشهای رسمی اسماعیلیه نیز معترفند (نک: قاضی نعمان، همانجا؛ ادریس، ۳۳۴/۴)، اسماعیل در زمان حیات پدر از دنیا رفته است.

آگاهیهای ما دربارهٔ زندگی و فعالیتهای اسماعیل اندک است و از شخصیت، نحوهٔ نگرش و اعتقادات او چیزی دانسته نیست. تنها برخی روایات پراکنده که به واسطهٔ منابع امامیه و بیشتر توسط کشی نقل شده، می‌تواند برخی از زوایای شخصیت اسماعیل را آشکار سازد. مهم‌ترین مطلبی که از آن گزارشها به دست می‌آید، این است که اسماعیل با برخی از گروههای افراطی شیعی و غالیان که رفتار و اعتقادات آنها با منش و مشی امام صادق(ع) سازگار نبوده، ارتباط داشته، و امام (ع) نیز از این روابط، آگاه، اما ناخشنود بوده است. در این میان، مفضل بن عمر جعفی یکی از یاران و شیعیان امام (ع) که گاه راوی روایتهای آمیخته به اندیشهٔ غالیان نیز بوده، و زمانی با خطّابیه سر و سری داشته، بیش از همه در برقراری این ارتباطها سهم داشته است. بنابر گزارش کشی (ص ۳۲۱) زمانی امام صادق(ع) وی را به الفاظ مشرک و کافر خطاب نموده، و خشم خود را نسبت به ارتباط او با فرزندش اسماعیل ابراز داشته است. راوی در ذیل همین روایت، مفضل را حلقهٔ ارتباط اسماعیل با خطابیه معرفی نموده است. بر پایهٔ روایتی دیگر از کشی (ص ۲۴۴-۲۴۵)، اسماعیل با بسام صیرفی یکی از غالیان و انقلابیون شیعی در ارتباط بوده است و به دنبال دستگیری هر دو توسط عاملان حکومت عباسی، بسام کشته می‌شود و این امر باعث انتقاد شدید امام صادق(ع) از اسماعیل می‌گردد. چگونگی این ارتباط و نوع مراودهٔ اسماعیل با گروههای افراطی و غالی چندان روشن نیست، اما مطابق آنچه از گزارشهای موجود به‌دست می‌آید، گروههای غالی و به ویژه خطابیه، طرح مسألهٔ امامت اسماعیل و جانشینی امام صادق(ع) توسط او را در سر داشته‌اند. کشی روایتی نقل کرده که مطابق آن، زمانی مفضل بن عمر شخصی را مأمور می‌کند تا در حضور امام صادق(ع)، امامت اسماعیل پس از وی را مطرح سازد (ص ۳۲۵-۳۲۶).

شایان ذکر است که ارتباط خطابیه با اسماعیل و دعوت ایشان به امامت وی در بسیاری از منابع از جمله منابع اسماعیلی، امامی و غیرشیعی نقل شده است. سعد بن عبدالله اشعری (ص ۸۰-۸۱) و نوبختی (ص ۵۷-۵۹) اسماعیلیهٔ خالصه، یعنی کسانی را که پس از امام صادق(ع) معتقد به امامت اسماعیل بودند و مرگ او را انکار می‌کردند، همان خطابیه دانسته‌اند که گروهی از ایشان در زمرهٔ پیروان محمد بن اسماعیل درآمده، و قائل به مرگ اسماعیل در زمان حیات پدر شده‌اند (نیز نک: *مسائل...*، ۴۷). ابوحاتم رازی در *الزینه* (ص ۲۸۹) می‌نویسد که خطابیه در زمان امام صادق(ع) قائل به امامت اسماعیل بوده‌اند. گفتنی است که در برخی منابع زیدی و نصیری نیز ارتباط اسماعیل با گروه خطابیه و نقش آنها در شکل‌گیری فرقهٔ اسماعیلیه تأیید شده است (نک: لویس، 42-41). همچنین در *ام الکتاب* (ص ۱۱) که از کتابهای سرّی و مقدس اسماعیلیان آسیای میانه است، ابوالخطاب به عنوان پایه‌گذار فرقهٔ اسماعیلیه شناخته شده است: «مذهب اسماعیلی آن است که فرزندان ابوالخطاب نهاده‌اند که تن خود را به فدای فرزندان جعفر صادق(ع) اسماعیل کردند که در دور دوایر بماند». البته لازم به یادآوری است که فاطمیان هیچ‌گاه در اظهارات رسمی خود نقشی برای ابوالخطاب در پدید آمدن دعوت اسماعیلی قائل نشدند و همچون امامیه وی را شخصی بدعت‌گذار و مطرود و مورد لعن امام صادق(ع) معرفی نمودند (نک: قاضی نعمان، *دعائم...*، ۵۰/۱). ماسینیون (نک: بدوی، ۱۹) دربارهٔ ارتباط میان ابوالخطاب و اسماعیل تا بدانجا پیش می‌رود که کنیهٔ ابواسماعیل را که کشی (ص ۲۹۰) برای ابوالخطاب ذکر کرده است، به اسماعیل بن جعفر(ع) برمی‌گرداند و ابوالخطاب را پدر معنوی و روحانی اسماعیل می‌داند.

گفتنی است که در منابع موجود از شخصی به نام مبارک که از موالی اسماعیل بوده، سخن به میان آمده است و برای او نقش مهمی در

سازماندهی گروهی که اطراف محمد بن اسماعیل گرد آمدند و توانستند بخشی از خطابیه را نیز به‌خود جذب کنند، قائل شده‌اند (سعد بن عبدالله، همانجا؛ نوبختی، ۵۸؛ ابوحاتم، همانجا). به گزارش ابوحاتم رازی (همانجا) این گروه، یعنی مبارکیه قائل به مرگ اسماعیل، و امامت فرزندش محمد بن اسماعیل در زمان حیات امام صادق(ع) بوده‌اند. به اعتقاد این گروه اسماعیل جانشین امام صادق(ع) بوده است، اما چون در زمان حیات پدر فوت کرده، امام (ع) امر امامت را به فرزند وی محمد سپرده است، زیرا پس از امام حسن و امام حسین(ع) جایز نیست که امامت از برادر به برادر منتقل شود (سعد بن عبدالله، نوبختی، همانجاها).

با اهمیتی که مبارک در پایه‌گذاری فرقهٔ اسماعیلیه داشته است، شگفت می‌نماید که حتیٰ در آثار اسماعیلی اطلاعات چندانی دربارهٔ او وجود ندارد. برخی (نک: دفتری، 96) معتقدند که مبارک وجود خارجی نداشته، و این لفظ لقب خود اسماعیل بوده است؛ به ویژه که در برخی منابع اسماعیلی، از اسماعیل با لفظ مبارک یاد شده است (ابویعقوب، ۱۹۰).

برخی بر این باورند که ابوالخطاب و اسماعیل در زمان حیات امام صادق(ع) به یاری یکدیگر نظامی از عقاید را پایه‌گذاری کردند که اساس کیش اسماعیلی شد (نک: لویس، 42)، اما پیداست که دلیلی بر این مدعا وجود ندارد و صرفاً از ارتباط اسماعیل با خطابیه نمی‌توان نتیجه گرفت که اسماعیل برای پی‌ریزی یک حرکت سیاسی ـ فرهنگی تلاش می‌کرده است. حتیٰ دلیلی وجود ندارد که براساس آن بگوییم اسماعیل خود مدعی امامت بوده است.

گفتنی است که علمای امامیه همواره منکر وجود هرگونه نص بر امامت اسماعیل بوده‌اند و فراتر از تصور گروهی از شیعیان و مردم، به هیچ اصلی برای امامت اسماعیل باور ندارند. به اعتقاد ایشان از آنجا که هیچ نص معتبری دربارهٔ اسماعیل نقل نشده، و به‌ویژه آنکه وی در زمان حیات پدر از دنیا رفته، بدیهی است که قول به امامت او پذیرفته نیست. حتیٰ موارد بسیاری وجود دارد که امام صادق(ع) صریحاً امامت اسماعیل را رد کرده است. حدیث منقول از فیض بن مختار از مشهورترین احادیث دراین‌باره است(سیدمرتضیٰ، ۱۰۱-۱۰۲؛ طبرسی، ۲۸۴؛ صفار، ۴۹۲؛ ابن بابویه، *کمال الدین*، ۷۰-۷۱؛ کشی، ۳۵۴-۳۵۶). البته نباید از نظر دور داشت که اسماعیل فرزند ارشد امام (ع) بوده، و طبیعی است که جمعی تصور کنند وی جانشین پدر است.

در منابع اسماعیلی و فاطمی به ویژه در آثار قاضی نعمان نیز هیچ نصی دربارهٔ امامت اسماعیل روایت نشده است. تنها جعفر بن منصور الیمن (ص ۲۵۶) بدون ذکر سلسلهٔ راویان، احادیث غیرمشهوری را دربارهٔ امامت اسماعیل و نص بر او آورده است. همچنین نباید از یاد برد که در برخی منابع اسماعیلی و غیر اسماعیلی (نک: همدانی، ۹-۱۲؛ ابن حزم، ۵۹) صریحاً گفته شده است که خلفای فاطمی نخست به جای اسماعیل، برادرش عبدالله افطح را امام و جد خود معرفی می‌کرده‌اند و سپس از این امر عدول کرده، و امامت اسماعیل را مطرح کرده‌اند. این موضوع خود حاکی از آن است که فاطمیان در آغاز کار طرح روشنی از مسألهٔ امامت نداشته‌اند.

در آثار امامیه نیز به‌طور محدود گزارشهایی حاکی از وجود نص دربارهٔ اسماعیل به چشم می‌خورد (نک: طوسی، ۸۲-۸۳، ۲۰۰-۲۰۲)، اما نباید از نظر دور داشت که این احادیث به‌وضوح با اعتقاد علمای امامیه سازگار نیست. به علاوه در حدیث مذکور به قضیهٔ بداء اشاره شده که باعث می‌شود دربارهٔ صحت آن به‌طور جدی تردید کنیم، زیرا احادیث نقل شده در آثار امامیه راجع به حاصل شدن بداء دربارهٔ اسماعیل به مسألهٔ امامت ربط داده نشده است. توضیح آنکه حدیث مشهوری به طرق و مضامین مختلف از امام صادق(ع) دربارهٔ بداء نقل شده است که تقریباً مضمون همهٔ آنها حاکی از حصول بداء دربارهٔ اسماعیل است (زیدنرسی، ۴۹؛ ابن بابویه، *التوحید*، ۳۳۶؛ سیدمرتضیٰ، همانجا). بداء نزد شیعه عبارت است از این اعتقاد که خداوند بنابر مصالحی مشیتش را تغییر می‌دهد. به عبارتی دیگر بداء به معنی نسخ در تکوین است (نک: هد، بداء).

منابع اسماعیلی قضیهٔ بداء دربارهٔ اسماعیل را با مسألهٔ امامت وی مربوط ساخته‌اند و از آنجا که به اعتقاد شیعه بداء در مسألهٔ امامت جایز نیست، بر امامیه خرده گرفته‌اند (جعفر، ۲۴۶-۲۴۷؛ نیز نک: صفدی، ۱۰۱/۹-۱۰۲؛ سیدمرتضیٰ، ۹۹-۱۰۰؛ جوینی، ۱۴۵/۳؛ نصیرالدین، ۴۲۱-۴۲۲). در برخی آثار غیراسماعیلی نیز حدیثی از امام صادق(ع) به نقل از اسماعیلیان روایت شده که حصول بداء دربارهٔ اسماعیل را از اساس نفی کرده است (دیلمی، ۲۳؛ نشوان، ۱۶۲)؛ اما منابع امامیه هیچ‌گاه ارتباط قضیهٔ بداء با امامت اسماعیل را نپذیرفته‌اند و معتقد نیستند که در آغاز نص بر امامت اسماعیل صادر شد و سپس با حصول بداء، وی از امامت عزل گردیده است. از دیدگاه مفید، حصول بداء دربارهٔ اسماعیل مربوط به کشته شدن اسماعیل است (نک: سیدمرتضیٰ، ۱۰۲)، بدین‌معنا که خداوندنخست در سرنوشت‌اسماعیل کشته شدن را مقدر کرده بود و سپس به دعای امام صادق(ع) بداء حاصل شد و خداوند از کشته شدن وی درگذشت. مفید تفسیر ذکر شده را مستند به روایتی از امام صادق(ع) نموده است. در برخی دیگر از منابع امامیه حصول بداء دربارهٔ اسماعیل از این جهت بوده که مردم ظاهراً وی را امام می‌دانسته‌اند و با مرگ وی در زمان حیات پدر آنچه سابقاً بر مردم آشکار نبوده، بر ایشان ظاهر شده است. بنابراین عقیده، بداء ظهور امری است از جانب خداوند که قبلاً ظاهر نبوده، اگر چه در علم خداوند ظاهر بوده است (نک: طوسی، همانجا).

از جمله مسائلی که دربارهٔ اسماعیل از منابع امامی برمی‌آید، این است که وی نه تنها از جانب امام صادق(ع) منصوص به امامت نبود، بلکه اساساً رفتارهایی از خود بروز می‌داد و در محافلی آمد و شد می‌کرد که باعث می‌شد در صلاحیتهای اخلاقی وی تردید شود و اساساً شایستگی جانشینی امام (ع) را نداشته باشد (نک: کشی، ۳۰۲، ۴۰۱؛

ابن بابویه، *کمال‌الدین*، ۶۸ ـ۶۹؛ زید نرسی، همانجا؛ ابن شهرآشوب، ۲۶۶/۱). روایتهایی ازاین دست‌به‌منابع‌سنی‌که‌گاه‌گرایش ضداسماعیلی نیز داشته‌اند، راه یافته است (نک: جوینی، همانجا؛ رشیدالدین، ۹). به گفتهٔ شیخ مفید (ص ۲۸۵) پس از مرگ اسماعیل کسانی از اصحاب امام صادق(ع) که اعتقاد به امامت او داشتند، از اعتقاد خود دست کشیدند، مگر گروه اندکی که نه از یاران خاص امام (ع) و نه از راویان حدیث از امام (ع) بودند. نیز قابل توجه است که از اسماعیل همچون برادرش عبدالله افطح هیچ حدیثی نقل نشده است.

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *التوحید*، به‌کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۹۸ق؛ همو، *کمال‌الدین*، به‌کوشش محمد موسوی خرسان، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *المناقب*، قم، ۱۳۷۹ق؛ ابن عنبه، احمد، *عمدة الطالب*، به‌کوشش محمدحسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابوحاتم رازی، احمد، «الزینة»، همراه *الغلو و الفرق الغالیة فی الاسلام* سلّوم سامرایی، بغداد، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابوالفوارس، احمد، *الرسالة فی الامامة*، به‌کوشش س. ن. مکارم، نیویورک، ۱۹۷۳م؛ ابونصر بخاری، سهل، *سر السلسلة العلویة*، به‌کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ ابویعقوب سجزی، *اثبات النبوات*، به‌کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۶م؛ ادریس بن حسن، *عیون الاخبار و فنون الآثار*، به‌کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۵م؛ «ام الکتاب[1]» (نک: مل)؛ بدوی، عبدالرحمان، *شخصیات قلقة*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ «الترائیب»، همراه *اخبار القرامطة*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ جعفر بن منصور الیمن، *سرائر و اسرار النطقاء*، به‌کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشا*، به‌کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ حامدی، ابراهیم، *کنز الولد*، به‌کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۹م؛ دیلمی، محمد، *بیان مذهب الباطنیة و بطلانه*، به‌کوشش رودلف اشتروتمان، استانبول، ۱۹۳۸م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ زبیری، مصعب، *نسب قریش*، به‌کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ زید نرسی، «اصل»، *الاصول الستة عشر*، قم، ۱۳۶۳ش؛ سعد بن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به‌کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳م؛ سیدمرتضی، علی، *الفصول المختارة من العیون و المحاسن شیخ مفید*، نجف، مطبعهٔ حیدریه؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به‌کوشش محمدسید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات*، تهران، ۱۴۰۴ق؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش فان اس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبرسی، فضل، *اعلام الوری*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، دارالمعرفه؛ طوسی، محمد، *الغیبة*، به‌کوشش عبادالله تهرانی و علی‌احمد ناصح، قم، ۱۴۱۱ق؛ عمری، علی، *المجدی*، به‌کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱۴۰۹ق؛ قاضی نعمان، *دعائم الاسلام*، به‌کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۲م؛ همو، *شرح الاخبار*، قم، موسسة النشر الاسلامی؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر *تاریخ جهانگشا* (نک: هم، جوینی)؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به‌کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ *مسائل الامامة*، منسوب به ناشئ اکبر، به‌کوشش فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ مفید، محمد، *الارشاد*، نجف، ۱۳۸۲ق؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به‌کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ نشوان حمیری، *الحور العین*، به‌کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نصیرالدین طوسی، «قواعد العقاید»، همراه *تلخیص المحصل*، به‌کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ نعمانی، محمد، غیبت، ترجمهٔ محمدجواد غفاری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نوبختی، حسن، *فرق الشیعة*، به کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ همدانی، حسین، *فی نسب الخلفاء الفاطمیین*، قاهره، ۱۹۵۸م؛ نیز:
Daftary, F., *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; Lewis, B., *The Origins of Ismā'īlism*, Cambridge, 1940; «Ummu'l-kitāb», ed. W. Ivanow, *Der Islam*, Berlin, 1936, vol. XXIII.

مسعود حبیبی مظاهری

اِسماعیلِ بْنِ خَلَف، ابوطاهر اسماعیل بن خلف بن سعید بن عمران انصاری سَرَقُسطی اندلسی (د ۴۵۵ق/۱۰۶۳م)، مُقری، ادیب و عالم مالکی مصر. کنیهٔ او را ابوالطیب نیز نوشته‌اند (ذهبی، ۳۴۱/۱). برپایهٔ انتساب او به سَرَقُسطه و اندلس، چنین می‌نماید که اصل او از آن دیار بوده باشد (زاهد، ۵). وی احتمالاً یک چند از عمر خویش را در صقلیه گذرانده است؛ چه، برخی منابع (یاقوت، ۱۶۵/۶؛ صفدی، ۱۱۶/۹) از او با نسبت صقلی نیز یاد کرده‌اند. به هرحال، اسماعیل در مصر سکنیٰ گزید و از همین‌رو، وی در منابع، مصری نیز خوانده شده است (ابن بشکوال، ۱۰۶/۱؛ ابن جزری، *غایة...*، ۱۶۴/۱).

اسماعیل در مصر به تحصیل علوم ادب و قرآن روی آورد و مهم‌ترین استاد او ابوالحسن علی بن ابراهیم حوفی، نحوی مصر (د ۴۳۰ق) بود که اسماعیل را به سبب ملازمت محفل او، «صاحب الحوفی» لقب داده بودند (نک: یاقوت، ۱۶۵/۶ـ۱۶۶؛ صفدی، همانجا). دیگر استاد او عبدالجبار بن احمد طرسوسی (د ۴۲۰ق)، شیخ قرّاء مصر در آن روزگار بود که اسماعیل قرائات مختلف را از او فراگرفت و از وی نقل فراوان داشت (نک: ابن بشکوال، همانجا).

از نظر پایهٔ علمی، به‌گفتهٔ ابن خلکان که شرح نسبتاً دقیق‌تری از احوال او را به‌دست داده است (۲۳۳/۱)، اسماعیل در قرائات و فنون ادب از صاحب نظران شاخص در روزگار خود بوده است (نیز نک: ذهبی، ابن جزری، همانجاها).

اسماعیل در محافل علمی مصر، به‌ویژه در جامع عمرو بن عاص به اِقراء اشتغال داشت (ابن جزری، همانجا) و افزون بر آن در فنون ادب نیز به‌تدریس می‌پرداخت (ذهبی، همانجا). وی همچنین در موضوعات اعراب قرآن و شعر نیز دست داشته است (نک: بخش آثار). از میان شاگردان و راویانی که از او بهره گرفته‌اند، اینان را می‌توان یاد کرد: ابوالحسین یحیی بن علی خشاب (د ۵۰۴ق) از مقریان بنام مصر (نک: ابن جزری، همان، ۳۷۵/۲) که از طریق او طرق اسماعیل در قرائت رواج یافته است (همان، ۱۶۴/۱)، جعفر بن اسماعیل فرزند او که قرائت را از پدر به طریق سماع و تلاوت فرا گرفته، و از او روایت نموده است (ذهبی، همانجا؛ ابن جزری، همان، ۱۹۱/۱) و جماهر بن عبدالرحمان طلیطلی، فقیه و محدث که پاره‌ای از روایات اسماعیل را در ۴۵۳ق استماع نموده است (ابن بشکوال، همانجا).

اسماعیل به‌گفتهٔ بیشتر منابع در محرم ۴۵۵/ژانویهٔ ۱۰۶۳ در مصر وفات یافته است، اما یاقوت (۱۶۷/۶) مرگ او را پس از ۵۱۰ق ذکر کرده که نادرست می‌نماید (نک: صفدی، همانجا).

آثار: اسماعیل بن خلف تألیفات بسیاری داشته که بیشتر آنها در علوم قرآنی و به‌ویژه در علم قرائت بوده است. این آثار عبارتند از:

الف ـ چاپی: تنها اثر چاپ شدهٔ اسماعیل، *العنوان فی القراءات السبع* است که به کوشش زهیر زاهد و خلیل عطیه در بیروت (۱۴۰۶ق/

---

1. «Ummu'l-kitāb»

۱۹۸۶م) به‌طبع رسیده است. این کتاب در واقع مختصری از کتاب دیگر او به نام *الاکتفاء فی القراءات* است که مؤلف در آن اختلاف قرائات هفتگانه را به‌طور موجز به تحریر آورده است (نک: ص ۳۹). رواج این کتاب تا بدانجا بود که در منابع، گاه از اسماعیل به صورت صاحب *العنوان* و یا مؤلف *العنوان* یاد شده است (نک: ابن جزری، همان، ۱۹۱/۱، ۳۵۷، ۳۷۵/۲). *العنوان* از متون عمده و متداول در قرائات بود (ابن خلکان، همانجا)، به گفتهٔ قسطلانی (۸۹/۱)، مردم مصر عنایت زیادی بدان داشتند، چنانکه تا پیش از ظهور *حرز الامانی* شاطبی (*شاطبیه*) طلاب قرائت به‌حفظ *العنوان* می‌پرداختند. ابن‌جزری در *النشر* (۶۴/۱-۶۵) این کتاب را پس از *شاطبیه* یکی از منابع اساسی خود شمرده، و طرق روایی خود را به آن یادآور شده است. مؤلف در *العنوان* به شیوهٔ معمول، نخست «اصول» یعنی قواعد کلی در قرائت هریک از قراء را در مسائل مربوط به مدّ و قصر، همزه، ادغام، اماله و جز آن، آورده، و سپس به تفصیل اختلاف قاریان به ترتیب سور در یکایک «حروف»، یعنی مواضع و کلمات قرآنی پرداخته است.

بر کتاب *العنوان* شرحهایی نیز نوشته شده که نمونهٔ آن شرحی از رشیدالدین‌عبدالظاهربن‌نشوان (د ۶۴۹ق) است (نک: همو، *غایة*، ۳۹۱/۱-۳۹۲). از این شرح که در چندین جزء بوده، نسخه‌های خطی متعدد برجای مانده است (نک: پرتسل، 28-27؛ GAL,I/518;GAL,S,I/721). همچنین ابن جزری در رساله‌ای با عنوان *تحفة الاخوان* به‌بررسی اختلافات میان دو متن پر رواج قرائت: *العنوان* و *شاطبیه* پرداخته است (برای نسخهٔ آن، نک: پرتسل، 27؛ برای مقایسه‌ای میان مندرجات *العنوان* و *التیسیر* ابوعمرو دانی، نک: زاهد، ۱۲-۱۳).

ب ـ خطی: ۱. *اعراب القراءات* (یاقوت، ۱۶۶/۶) یا *اعراب القرآن* (سیوطی، ۴۴۸/۱، به نقل از یاقوت) که در ۹ جزء بوده است. نسخه‌ای از دو مجلد آن در کتابخانهٔ زیتونهٔ تونس، و نسخه‌ای از بخش دوم آن در اسکندریه موجود است (نک: زاهد، ۸؛ GAL,S، همانجا). ارتباط این کتاب با *مختصر کتاب الحجة* در تلخیص کتاب *الحجة* ابوعلی فارسی که ابن خلکان آن را در شمار آثار اسماعیل آورده است (۲۳۳/۱) و موضوعی مشابه دارد، قابل تأمل است. ۲. *الاکتفاء فی القراءات* (یاقوت، همانجا) که تألیفی مبسوط در قرائات هفتگانه است و مؤلف در آن اسانید و روایات را به تفصیل آورده است (نک: اسماعیل، ۳۹-۴۰). نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ نور عثمانیه در ترکیه موجود است (پرتسل، 27-26). ۳. *مختصر ما رسم فی القرآن الشریف*، که بروکلمان نسخه‌ای از آن را در دارالکتب مصر نشان داده است (GAL,S، همانجا).

علاوه بر آنچه یاد شد، از آثار اسماعیل *دیوان* شعری است که احمد ابن محمد سلفی آن را از طریق جعفر فرزند اسماعیل روایت می‌کرده است (ابن خیر، ۴۱۷؛ ابن جزری، همان، ۱۹۱/۱) و در آن قصایدی مندرج بوده که به‌صورت معارضهٔ شعری میان اسماعیل و ادیب اندلسی معاصر او، ابن مغلّس قیسی (د ۴۲۷ق) رد و بدل شده است (ابن خلکان، ۱۹۴/۳). آنچه یاقوت (همانجا) با عنوان *العیون* در شمار آثار اسماعیل یاد کرده است، گویا چیزی جز *العنوان* او نبوده باشد (نک: زاهد، نیز GAL، همانجاها).

مآخذ: ابن بشکوال، خلف، *الصلة*، به‌کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به‌کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، *النشر*، به‌کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفیٰ محمد؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به‌کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ اسماعیل بن خلف، *العنوان*، به‌کوشش زهیر زاهد و خلیل عطیه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ذهبی، محمد، *معرفة القراء الکبار*، به‌کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ زاهد، زهیر و خلیل عطیه، مقدمه بر *العنوان* (نک: هم‍ ، اسماعیل بن خلف)؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش یوزف فان‌اس، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ قسطلانی، احمد، *لطائف الاشارات*، به‌کوشش عامر سید عثمان و عبدالصبور شاهین، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

GAL; GAL,S; Pretzl, O., « Die Wissenschaft der Koranlesung », *Islamica*, 1934, vol. VI.

احمد زرنگار

اِسماعیلِ بْنِ سَبُکْتَگین (د پس از ۳۸۹ق/۹۹۹م)، برادر محمود غزنوی و رقیب او در آغاز حکومت که پس از مرگ پدر یک چند در غزنه فرمان راند.

آگاهی ما از زندگی اسماعیل محدود است به دورهٔ کوتاهی که از مرگ سبکتگین تا پس از جنگ محمود با سامانیان ادامه داشته است. به گفتهٔ شبانکاره‌ای (نک: نفیسی، ۳۶/۱) ــ که احتمالاً از آثار نایافتهٔ ابوالفضل بیهقی بهره برده است ــ چون سبکتگین در شعبان ۳۸۷ در حوالی غزنه درگذشت، از میان پسران او تنها اسماعیل حضور داشت و همو پیکر پدر را به غزنه برد و به خاک سپرد؛ اما روایات مورخان دربارهٔ وصیت سبکتگین برای جانشینی خود با یکدیگر سازگار نیست، چنانکه به گزارش صریح عتبی (ص ۱۵۲، ۱۵۸)، مورخ مشهور عصر غزنوی، سبکتگین اندکی پیش از مرگ به جای پسر ارشدش محمود، سپهسالار نامی خراسان، برادر کهتر او، اسماعیل جوان «تجربه نایافته» را به جانشینی خود برگماشت. ابن بابه (نک: ذیل سلاطین غزنه؛ نیز نک: بازورث، «غزنویان متأخر[1]»، 136) نیز تصریح کرده که سبکتگین اندکی پیش از مرگ، امور قلمرو خود را به اسماعیل واگذار کرد و گفت سپهسالاری لشکر خراسان، محمود را بسنده است. در حالی که ابوالفضل بیهقی (ص ۳۳۰) از قول سلطان محمود آورده است که سبکتگین به هنگام مرگ به عبدالله دبیر گفته بود: «مقرر است که محمود مُلک غزنین نگه دارد که اسماعیل مرد آن نیست». عبارتی شبیه به این مضمون در *مجمع الانساب* (شبانکاره‌ای، ۴۵) نیز وجود دارد و مطابق آن سبکتگین، محمود را لایق ترین فرزندان خود دانسته، و تصریح کرده است که چون او را کاری بزرگ ــ تصرف قلمرو سامانیان ــ فرموده، برای اینکه خللی در مملکتش راه نیابد، «تخت غزنین و ملک

1. *The Later...*

هندوستان») را به‌اسماعیل می‌سپارد. پس‌از آن‌اسماعیل‌را وصیت‌کرد که از فرمان محمود بیرون نشود و اگر امیری غزنین را بدو واگذارد، آن را منّتی‌برخود داند. درنسخه‌ای‌از *مجمع‌الانساب* (نک:نفیسی،همانجا) نیز آمده است که پس از مرگ سبکتگین، بزرگان غزنه اسماعیل را از اطاعت محمود باز داشتند و در میانه به افساد پرداختند. محمود در نامه‌ای که پس از مرگ پدر به امرا و وزرای دولت نوشت، خود را جانشین پدر خواند و گفت که پدر او را در ۷ سالگی به ولایت‌عهدی برگزیده (شبانکاره‌ای، همانجا)، و در واپسین روزهای حیاتش به سبب «بعد مسافت و مخافت آفت و تفرق جمع»، چون محمود غایب بوده، اسماعیل را وصیتی کرده است (نک: عتبی، ۱۵۹). به گفتهٔ شبانکاره‌ای، اسماعیل نیز آخرین وصیت پدر را یادآور شد و خود را شایستهٔ جانشینی خواند و همهٔ ارکان دولت را گواه گرفت (نک:نفیسی، ۳۷/۱).

شاید سبکتگین با گماردن اسماعیل بر جای خود در غزنه، می‌خواسته است حکومتی را که بنیاد گذارده بود، از طریق اسماعیل که مادرش دختر آلپتگین ــ سرور و مخدوم سبکتگین و والی پیشین غزنه ــ بود (نک: حمدالله، ۳۹۰)، ادامه یابد. بازورث در مقاله‌ای («سنت ترکی...»[1]، 238-237؛ نیز نک: همو، ۴۴) بر آن است که انتصاب خلاف قاعدهٔ اسماعیل به جانشینی سبکتگین و نیز انتخاب محمد ــ به جای برادر بزرگ ترش مسعود ــ به عنوان وارث تاج و تخت محمود در یک نسل بعد، سنتی ترکی ـ مغولی و مطابق با رسم واگذاری میراث به فرزند کهتر در میان مغولان نخستین بوده است. اما همو بعدها خود در یکی از آثارش (نک: «غزنویان متأخر»، 146) بر درستی این نظریه چندان پافشاری نکرد و بر آن شد که این رسم بومی مغولان بوده که تنها در دوره‌های بسیار متأخر بازشناخته شده است.

به هر حال، به گفتهٔ عتبی (ص ۱۵۸ـ۱۶۰) بزرگان غزنه در برابر اطاعت از اسماعیل، طمع در خزانه بستند و اسماعیل هم برای جلب عنایت ایشان به بهای تهی شدن خزانهٔ دولت، مال فراوانی به آنان بخشید. از سوی دیگر محمود در نامه‌ای از اسماعیل خواست تا غزنین را به او واگذارد و در برابر حکومت بلخ یا سپهسالاری لشکر خراسان را بگیرد، اما اسماعیل نپذیرفت و میانجیگری والی جوزجان (گوزگان) نیز بی‌نتیجه ماند (نیز نک: میرخواند، ۹۳/۴ـ۹۴؛ خواندمیر، ۳۷۳/۲ـ۳۷۴؛ فرشته، ۲۲/۱). گویا عتبی (ص ۱۶۰) خود برای این کار نزد امیر اسماعیل رفته، ولی نتوانسته است او را به اطاعت محمود وا دارد. سرانجام، محمود به سوی غزنین تاخت و در بین راه، برادرش نصر، حاکم بُست و عمویش بغراچق، والی هرات نیز به او پیوستند و به فرمان‌برداری از او گردن نهادند. همچنین امرا و ارکان دولت از غزنه با محمود به مکاتبه پرداختند و با او همداستان شدند. در نبرد شدیدی که در حوالی غزنین بین دو برادر روی داد (ربیع‌الاول ۳۸۸)، اسماعیل پس از مقاومت کوتاهی شکست خورد و به دژ غزنین پناه برد. محمود دژ را نیز در حصار گرفت و اسماعیل پس از ۷ ماه حکومت به ناچار تسلیم شد و امان گرفت (نک: همو، ۱۶۱ـ۱۶۵، ۱۶۹؛ نیز نک: گردیزی، ۳۷۶؛ ابن اثیر، ۱۳۰/۹ـ۱۳۱؛ ناظم، 40-39).

ابن اثیر (همانجا) بر آن است که محمود پس از پیروزی بر اسماعیل، او را در ادارهٔ امور مملکت شرکت داد. به گفتهٔ عتبی (ص ۱۷۳ـ ۱۷۸)، اسماعیل همراه با برادرش نصر در جنگ محمود در ۳۸۹ق با عبدالملک بن نوح سامانی شرکت جست. ابن بابه (همانجا) نیز به شرکت اسماعیل در این جنگ اشاره کرده است. پس این گفتهٔ بازورث ظاهراً به استناد گزارش برخی از منابع متأخرتر مثل خواندمیر (۳۷۴/۲) که گفته است اسماعیل بلافاصله پس از شکست از محمود به زندان افتاد و یا تبعید شد و ابن بابه که او را با نصر برادر دیگرش خلط کرده است (نک: بازورث، «غزنویان متأخر»، 147-146)، مقرون به صواب نیست.

از گزارشهای برخی منابع متأخرتر بر می‌آید که اسماعیل و نوشتگین، یکی‌از غلامان محمود، بر ضد سلطان غزنوی توطئه‌ای درچیدند، اما محمود ماجرا را دانست و بی درنگ به قتل نوشتگین فرمان داد. سپس اسماعیل را با اعضای خانواده‌اش به دژی در گوزگان (جوزجان، در بیشتر منابع به جرجان تصحیف شده است) تبعید کرد و فرمان داد تا اسباب آسایش او را در حبس فراهم آوردند. اسماعیل تا هنگام مرگ ــ که تاریخ آن بر ما پوشیده است ــ در همانجا بماند (نک: حمدالله، همانجا؛ میرخواند، ۱۲۳/۴؛ قس: فصیح، ۱۰۳/۲؛ خواند میر، فرشته، همانجاها).

گفته شده است که اسماعیل در نویسندگی و سرودن شعر نیز دست داشت. علی بن زید بیهقی (ص ۷۰) ابیات و رسائلی به او نسبت داده است (نیز نک: ابن اثیر، ۱۳۱/۹) و گفته‌اند که گاهی در نمازهای جمعه، خود خطبه می‌خواند (همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بابه، احمد، *رأس مال الندیم*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ نور عثمانیهٔ آنکارا، شم ۳۲۹۶؛ بازورث، کلیفورد ادموند، *تاریخ غزنویان*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۰۸ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ فرشته، محمد قاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ش؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نفیسی، سعید، *در پیرامون تاریخ بیهقی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نیز:

Bosworth, C.E., *The Later Ghaznavids: Splendour and Decay*, NewYork, 1977; id, «A Turco - Mongol Practice Amongst the Early Ghaznavids ?», *Central Asiatic Journal*, Wiesbaden, 1962, vol. VII; Nāzim, M., *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna*, Lahore, 1973.

ابوالفضل خطیبی

اِسماعیلِ بْنِ عَبْدُاللّٰهِ بْنِ عَبْدُالرَّحیم، نک: ادریسیه.

1. «A Turco...»

إسماعیلِ بْنِ قاسِم، نک: آل طباطبا.
إسماعیلِ بْنِ نُجَیْد، نک: ابوعمرو بن نجید.

إسماعیلِ بْنِ نوح، ابو ابراهیم منتصر (مق ۳۹۵ق/۱۰۰۵م)، آخرین امیر سامانی.

فرمانروایی سامانیان در اواخر سدهٔ ۴ق/۱۰م به سبب هجوم دو قدرت نوخاسته متلاشی شد: از یک سو محمود بن سبکتگین نواحی جنوبی آمودریا (جیحون) را به کلی از قلمرو این دولت جدا کرد و از سوی دیگر ایلک خانیان (قراخانیان، آل افراسیاب) که از دشتهای آسیای میانه می‌آمدند، سرانجام، سامانیان را برانداختند و بر سرزمینهای آن سوی آمودریا چیره شدند. ایلک خان نصر فرمانروای مشهور این دودمان در ذیقعدهٔ ۳۸۹/اکتبر ۹۹۹ به بخارا درآمد و امیر عبدالملک بن نوح و برادرش اسماعیل و بقیهٔ سامانیان را گرفت و در اوزگند به زندان افکند، اما اسماعیل به بخارا گریخت (عتبی، ۱۸۴- ۱۸۵؛ بیهقی، ۱۱۹؛ ابن اثیر، ۱۴۹/۹) و چون نتوانست یارانی گرد آورد، نهانی به خوارزم رفت و احتمالاً با مساعدت خوارزمشاه ابوالحسن علی، بازماندهٔ لشکریان و دولتمردان سامانی، به ویژه ارسلان بالو، به او پیوستند. ارسلان لشکر به بخارا برد و جعفر تگین ــ که از سوی ایلک خان بر آن شهر فرمان می‌راند ــ و ۱۷ تن از امرای مشهور او را به اسارت گرفت و سر در پی بقیهٔ ایشان که از برابرش گریخته بودند، نهاد و تگین خان شحنهٔ سمرقند را نیز درهم شکست (عتبی، ۱۸۵-۱۸۶؛ ابن اثیر، ۱۵۶/۹؛ نیز نک: بارتولد، ۵۷۲/۱).

به گزارش عتبی (ص ۱۸۶) اسماعیل پیروزمندانه وارد بخارا شد و مردم شهر مقدم او را گرامی داشتند و شادیها کردند (احتمالاً در ۳۹۰ق، زیرا سکه‌ای از اسماعیل که در این سال در بخارا ضرب شده، باقی مانده است، نک: بارتولد، همانجا، حاشیهٔ ۲)، اما دیری نپایید که ایلک خان به مقابله آمد و اسماعیل هم به صلاحدید ارسلان با او تن به جنگ نداد و به آمل شط (نزدیک ساحل چپ آمودریا، نک: ه د، ۲۰۸/۲) گریخت. اسماعیل آنگاه که از حفظ بخارا و قلمرو سامانیان در ماوراء النهر طرفی نبست، از آمودریا گذشت تا شاید در خراسان پایگاهی یابد. پس ابیورد را تسخیر کرد و از آنجا به نیشابور درآمد و در جنگی در آخر ربیع‌الاول ۳۹۱ نصر بن سبکتگین برادر سلطان محمود و سپهسالار خراسان را بشکست و به مرو و پس راند و «کار ابوابراهیم به نیشاپور بزرگ شد» (عتبی، همانجا؛ نیز نک: گردیزی، ۳۸۲؛ اشپولر، ۱۹۶)، اما این پیروزی نیز چندان نپایید. چه، سلطان محمود با سپاهی گران به جنگ او آمد و اسماعیل به اسفراین و از آنجا به گرگان نزد قابوس بن وشمگیر زیاری رفت. قابوس گرچه اسماعیل را نیک نواخت، ولی او را برای مقابله با دشمنانش یاری نداد، زیرا ظاهراً نمی‌خواست دشمنی سلطان محمود را که احتمالاً با او طریق صلح پیموده بود (نک: ه د، آل زیار) و نیز ایلک خانیان قدرتمند را بر ضد خود برانگیزد. پس اسماعیل را بر آن داشت تا بر ضد آل بویه دشمن دیرین زیاریان دست به کار شود و ری را که سیده خاتون مادر مجدالدولهٔ دیلمی، حاکم واقعی آنجا به شمار می‌رفت (نک: ه د، آل بویه)، تسخیر کند. اسماعیل با دارا و منوچهر، پسران شمس المعالی قابوس، ری را در حصار گرفت، اما ارسلان بالو و ابوالقاسم سیمجور ــ سرداران اسماعیل ــ که مدافعان شهر ایشان را به مال فریفته بودند، اسماعیل را از تسخیر شهر منصرف کردند (عتبی، ۱۸۶- ۱۸۸؛ گردیزی، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۵۷/۹). اسماعیل از ری به نیشابور تاخت. این بار نیز نصر بن سبکتگین گریخت و اسماعیل بر شهر چیره شد و به گردآوری خراج پرداخت. از آن سو نصر همراه با حاجب آلتونتاش، والی هرات که به فرمان سلطان محمود به یاری او آمده بود، به نیشابور بازگشت و ارسلان بالو و ابوالقاسم سیمجور را در هم شکست. اسماعیل هم به ابیورد و از آنجا به گرگان گریخت. قابوس زیاری این بار فرمان داد تا او را از قلمرو زیاریان بیرون راندند (عتبی، ۱۸۸-۱۸۹؛ ابن اثیر، همانجا).

با همهٔ نابسامانی که در کار اسماعیل روی داده بود، وی به تحریک برخی نزدیکانش ارسلان را که به سبب حسادت با ابوالقاسم سیمجور به سستی در جنگ با نصر بن سبکتگین متهم شده بود، به قتل رساند و در نتیجه بیشتر سپاه که همراه اسماعیل بودند، سر به عصیان برداشتند؛ اما به تدبیر ابوالقاسم سیمجور آن «شورش و اضطراب نقصان پذیرفت» (عتبی، ۱۸۹-۱۹۰؛ نیز نک: بارتولد، ۵۷۲/۱). در همین ایام اسماعیل به سوی ابن فقیه حاکم سرخس و یکی از هواداران خود روانه شد، اما نصربن سبکتگین به مقابله آمد و اسماعیل را در نبردی درهم شکست و ابوالقاسم سیمجور و توزتاش حاجب را به اسارت گرفت (عتبی، ۱۹۰). اسماعیل باز گریخت و این بار برای استیلا بر قلمرو موروث، روی به قبایل ترک اُغُز آورد که به درهٔ زرافشان رخنه کرده بودند. به گزارش گردیزی (ص ۳۸۳)، «بیغو، مهتر غزان، مسلمان شد و با ابو ابراهیم خویشی کرد»، سپس لشکر سامانیان و غزها ایلک خانیان را در سمرقند بشکستند و گروهی از آنان را به اسارت گرفتند، ولی چون غزها از واگذاری اسیران به اسماعیل سرباز زدند و چنین بر می‌آمد که از جنگ با ایلک‌خان هم پشیمان گشته، «درِ عذر می‌کوبند»، اسماعیل با ۷۰۰ تن از همراهانش پس از گذر از آمودریا به آمل شط گریخت و از آنجا نامه‌ای به سلطان محمود فرستاد و خواهان حمایت او شد. سپس از آنجا به امید کمک از ابوجعفر، معروف به خواهرزاده به مرو روی آورد؛ اما ابوجعفر در ۳۹۴ق او را به ابیورد گریزاند (عتبی، ۱۹۲-۱۹۴؛ گردیزی، همانجا؛ نیز نک: ناظم، 46؛ فرای، 160).

به گزارش عتبی (ص ۱۹۴- ۱۹۵) سلطان محمود پس از این ابوجعفر را به اطاعت از اسماعیل فرمان داد، اما اسماعیل به ابیورد رفت و در آنجا ابونصر حاجب از امرای سلطان محمود ــ ظاهراً به مخالفت با سلطان ــ به پشتیبانی اسماعیل برخاست، اما مردم از خوارزمشاه مدد خواستند و به کمک خوارزمیان ابونصر را با گروهی از یاران اسماعیل به قتل آوردند. اسماعیل دیگر بار از آمودریا گذشت و به بخارا روی آورد. در آنجا سپهسالار سمرقند، پسر عملدار با ۳ هزار

سپاهی و نیز گروهی از غزها به پشتیبانی از او برخاستند. آنان در ۳۹۴ق/۱۰۰۴م در حوالی سمرقند باز ایلک خان را درهم شکستند. در جنگ بعدی به دنبال جدا شدن غزها از لشکر اسماعیل و نیز خیانت یکی از امرای او، اسماعیل به خراسان گریخت (گردیزی، ۳۸۴) و امرا و هم پیمانان سلطان محمود در شهرهای خراسان به مقابله با او برخاستند. اسماعیل ناچار به درخواست یکی از سردارانش که در نهان با ایلک خان هم داستان شده بود، به بخارا روی آورد و باز هم کاری از پیش نبرد و چون برادران و نزدیکانش به اسارت افتادند، خود همراه با ۸ تن از همراهانش به مسکن اعراب ابن بهیج در بیابان مرو پناه برد. ایشان به تحریک ماهروی، عامل محمود در آنجا، اسماعیل را به قتل آوردند. شگفت آنکه محمود به رغم سالها مبارزه بر ضد او، فرمان داد تا ماهروی را به جرم قتل اسماعیل کشتند و اعراب بیابان مرو را نیز غارت کردند. پیکر اسماعیل سامانی را در روستای مای مرغ در رودبار زم به خاک سپردند (عتبی، ۱۹۷- ۱۹۹؛ گردیزی، ۳۸۴- ۳۸۵؛ قس: بیهقی، ۱۲۰).

اسماعیل بن نوح را به شجاعت و دلاوری ستوده‌اند و گفته‌اند که ساده می‌زیست و «شب و روز بر اسب بودی... و اکثر عمر او در گریختن و آویختن به سر شد». اسماعیل در سرودن شعر نیز دست داشت و به گفتهٔ عوفی از میان امیران سامانی، تنها از او شعر روایت کرده‌اند. ابیاتی از سروده‌های او که به فارسی است، در *لباب الالباب* آمده است (نک: عوفی، ۱/۲۲-۲۵؛ نیز نک: صفا، ۱/۲۰۶-۲۰۷).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمهٔ جواد فلاطوری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بارتولد، و.و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش کلیم الله حسینی، حیدرآباد، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۶م؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:
Frye, R. N., «The Sāmānids», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV; Nāẓim, M., *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna*, Lahore, 1973.
ابوالفضل خطیبی

اِسْماعیلِ بْنِ یَسار، ابوفائد نسایی، شاعر شعوبی اواخر سدهٔ ۱ و اوایل سدهٔ ۲ق (د پیش از ۱۳۰ق/۷۴۸م). اسماعیل با ۱۷۸ بیتی که به او نسبت داده‌اند و عمدتاً در *اغانی* ابوالفرج اصفهانی گرد آمده، آنچنان سهمی در تاریخ شعر عرب نداشته است که بتواند در صف بزرگان بنشیند و چون آنان موردبررسی قرار گیرد؛ با اینهمه، به‌سبب اشعار شعوبیش شهرت فراوان یافته است.

در نام و نسب اسماعیل دو کلمه که بر مولیٰ بودن او دلالت دارد، پیوسته موردبحث بوده است: نخست یسار، نام پدر اوست که گاه به بشار، و گاه به یتار تحریف شده است (نک: بحتری، ۹۶؛ خالدی، ۲/۲۶۴). این نام را عربهای فاتح، گاه بر اسیران خویش که به نامهای دشوار فارسی نامزد بودند، می‌نهادند. کلمهٔ دیگر، نسایی است که تبارشناسان بزرگ عرب، چون زبیر بن بکار و مصعب زبیری و حتیٰ ابن سلام و ابن قتیبه، چیزی در بارهٔ آن نمی‌گویند، اما ابوالفرج اصفهانی وجهی برای آن (نسایی، منسوب به زنان) ذکر می‌کند (۴/۴۰۸) که تقریباً از سوی همهٔ شرح حال‌نویسان پذیرفته می‌شود، اما خطراوی با استناد به سیبویه، نسبت نسوی را برای او درست می‌شمارد (ص ۲۴)، و بکار وی را منسوب به جایی به نام نسا در ایران می‌داند (ص ۱۰-۱۱). گفتنی است که در ایران کهن بیش از ۷ نسا وجود داشته است (نک: پورداود، ۱/۲۸۰-۲۹۵؛ نیز نک: *لغت‌نامه*، ۶/۲۰۳۷-۲۰۴۰) و سخن صفا که اسماعیل را از نسای خراسان دانسته است (۱/۱۹۱)، به دلیلی مؤید نیست.

در هر حال، اسماعیل از «اسیران فارس» بود (ابوالفرج، ۴/۴۱۲)؛ اما سخن بروکلمان (GAL,I/60) و بسیاری دیگر که ـ به تقلید او ـ وی را آذربایجانی خوانده‌اند، از روایت نامطمئنی گرفته شده است که ابن‌قتیبه نقل می‌کند. وی از قول جُوَیریه می‌گوید: همهٔ موالی مدینه، از جمله اسماعیل و برادرش در اصل آذربایجانیند (۲/۴۸۱). این روایت را، هم دلایل متعدد تاریخی نقض می‌کند و هم اینکه هیچ‌یک از نساهای ایران، در آذربایجان نبوده‌اند.

اسماعیل را شاعر زبیریان می‌دانند و نویسندگان معاصر، عموماً در پیوستن او به این خاندان، دو سبب ذکر می‌کنند: یکی آنکه در مقام مولیٰ، به حامیانی زورمند و منبعی برای کسب روزی نیاز داشته است؛ دوم آنکه در مقام شاعری عرب‌ستیز، به جماعتی پیوسته بوده است که با حاکمان متعصب عرب در ستیز بوده‌اند (مثلاً نک: دوری، ۳۰، جم؛ بکار، ۱۱، ۱۲، جم).

اما اینگونه نتیجه‌گیریها که تقریباً همهٔ نویسندگان معاصر تکرار کرده‌اند، جای تأمل دارد. پیوند شاعر با زبیریان ـ به رغم دوستی عمیق او با عروة بن زبیر و پسرش هشام ـ مستند به‌نظر نمی‌رسد. در اشعار او هیچ نامی از امیران و سیاستمداران زبیری، حتیٰ عبدالله و مصعب، یا اشاره‌ای به حوادث بسیار مهم و خونین سالهای ۶۰ تا ۷۳ق در مکه و مدینه یافت نمی‌شود. حال اگر احوال این شاعر را با زندگی شاعر زبیری دیگر، ابن قیس الرقیات (ه م) قیاس کنیم، درمی‌یابیم که زبیری بودن اسماعیل، از نظر تاریخی صحیح نیست. ۳ روایت دربارهٔ پیوند او با زبیریان می‌شناسیم که هیچ‌یک زبیری بودن او را چندان تأیید نمی‌کند: ۱. اسماعیل یک بار با عروة بن زبیر هم پالکی شد و به آهنگ دیدار ولید بن عبدالملک به شام رفت (ابوالفرج، ۴/۴۰۹؛ نیز نک: ابن عبدالبر، ۱(۲)/۵۵۹) و احتمالاً در همین سفر، محمد فرزند عروه از بام افتاد و کشته شد. آنگاه شاعر در سوگ وی دو قصیده سرود که هر دو در دست است (زبیر بن بکار، ۱/۲۷۹-۲۸۳؛ ابوالفرج، ۴/۴۲۰-۴۲۱، ۱۷/۲۴۰). ۲. روایت دیگر این است که چون عبدالله بن زبیر کشته شد، شاعر بر عبدالملک وارد گردید و ایستاد و اجازهٔ شعر خواندن خواست، اما عبدالملک به او گفت: «تو مردی زبیری هستی، پس به چه زبان ما را مدح توانی گفت؟» (همو، ۴/۴۲۱). این روایت را نیز بدون بررسی

نمی‌توان یکباره پذیرفت، زیرا شاعر در دوران قیام عبدالله بن زبیر تا قتل او، نه‌تنها چیزی در دفاع از او نسروده است، که به عکس ــ چنانکه در روایت سوم آمده ــ دشمن وی عبدالملک را مدح نیز گفته است. ۳. روایت سوم این است که اسماعیل در ۶۵ق، یعنی روزگاری که شاید جوانی ۲۰ یا ۲۵ ساله بیش نبود، همراه عروة بن زبیر برای مذاکره راهی شام شد و در آنجا، چون به خدمت عبدالملک رسید، قصیده‌ای در مدح وی خواند. حال آنکه در آن زمان، عبدالله در آغاز قیام خود بود و خلافت اموی را به کلی نفی می‌کرد.

ملاحظه می‌شود که براساس این روایات به دشواری می‌توان او را شاعری زبیری خواند. در عوض، روابط او با امویان گویا بهتر بوده، و او پیوسته آرزوی نفوذ به دربار آنان را داشته است. علاوه بر ملاقات نخست، وی بلافاصله پس از قتل عبدالله به خدمت عبدالملک شتافت و در آنجا به بهانهٔ اینکه نه مرد سیاست، که شاعری گول و «مضحک» است، وی را رام کرد و در مدح او و فرزندانش قصیده سرود (همانجا). پس از این تاریخ، باز او را ــ در نخستین سالهای سدهٔ ۲ق ــ در بارگاه غمر پسر یزید بن عبدالملک می‌یابیم. داستانی که دربارهٔ این دیدار نقل شده، یکی از بارزترین نمونه‌های کینهٔ موالی نسبت به امویان است: شاعر که بر در مجلس غمر چندی انتظار کشیده بود، عاقبت اشک‌ریزان داخل می‌شود و می‌گوید: به‌رغم عشق او و پدرش به آل مروان، او را بر در منتظر می‌گذارند. پس چون از آن مجلس بیرون می‌رود، کسی از او دربارهٔ مروانی بودنش پرسش می‌کند، اسماعیل پاسخ می‌دهد که مروانی بودن من همانا کینه به ایشان است و می‌افزاید که باید هر روز به جای تسبیح به آل مروان لعنت فرستاد (همو، ۴/۴۱۰).

پس از آن، شاعر را در خدمت هشام بن عبدالملک (حک ۱۰۵ـ۱۲۵ق) در شهر رصافه‌کنار استخری باز می‌یابیم. همین‌جاست که او در قطعه‌ای بـه تبار ایرانی خـود می‌بالد و خشم خلیفه را برمی‌انگیزد، چندان‌که وی نخست در آبش می‌افکند و سپس به حجاز تبعیدش می‌کند (همو، ۴/۴۲۲ـ۴۲۴).

آخرین خلیفه‌ای که شاعر به حضورش بار یافته، ولید بن یزید (حک ۱۲۵ـ۱۲۶ق) است؛ اما چنین به‌نظر می‌رسد که ولید یک‌بار در زمان هشام، شاعر را نزد خویش خوانده، و از بیم هشام به حجاز باز فرستاده باشد. زیرا بنا به‌روایت ابوالفرج کسی زیباترین ترانهٔ عاشقانهٔ اسماعیل را نزد او خواند و ولید چنان به طرب آمد که شاعر را نزد خود فرا خواند (۴/۴۱۶).

سپس، در زمان خلافت او بود که شاعر به لطف غمر بن یزید نزد خلیفه بـار یافت و در قطعـه‌ای هم خلیفه و هم بـرادرش غمر را ستـود و ۶ هزار درهم جایزه گرفت (همو، ۴/۴۲۴). ابوالفرج تأکید می‌کند که شاعر ۳ خلیفهٔ دیگر اموی، یزید، ابراهیم و مروان را نیز درک کرده است (۴/۴۰۸)؛ اما از رابطهٔ او با این خلیفگان خبری نقل نشده است.

نویسندگان پیش از ابوالفرج از شعر اسماعیل جز تک بیتهای پراکنده چیزی نقل نکرده‌اند؛ تنها زبیر بن بکار دو قصیده‌ای را که شاعر در رثای محمد بن عروه سروده، آورده است (۱/۲۷۹ـ۲۸۳). مصعب زبیری نیز یکی از آن دو را نقل کرده، اما آن را به ابراهیم، پسر اسماعیل نسبت داده است (ص ۲۴۷ـ۲۴۸). بنابراین، برای مجموعهٔ اشعار او، خاصه شعر شعوبی او، *اغانی* منبع منحصر به فرد می‌گردد. مجموعهٔ این اشعار را یوسف بکار گرد آورده، و همراه با شرح حال شاعر در کتاب شعر اسماعیل بن یسار به چاپ رسانده است. ۱۷۷ بیت این دیوان، در ۱۹ قطعه عرضه شده است که بزرگ‌ترین آنها، یعنی قصیدهٔ شاعر در سوگ برادرش محمد، ۱۸ بیت بیش نیست (ص ۳۹ـ۴۰).

شعر شعوبی اسماعیل که موجب این همه هیاهو شده است، در واقع دو قطعه بیش نیست که در قرنهای نخست هیچ‌گاه توجه ادیبان را جلب نمی‌کرده است:

تاریخ یکی از این دو قصیده را می‌توان حدود سالهای ۱۰۵ـ۱۱۵ق، یعنی تقریباً در کهن سالی شاعر پنداشت، زیرا به سبب همین قصیده بود که هشام شاعر را به حجاز تبعید کرد (ابوالفرج، ۴/۴۲۲ـ۴۲۴) و ظاهراً اسماعیل دیر زمانی در حجاز باقی ماند. این شعر که برای خلیفه خوانده شده، بنا به شیوهٔ اشعار جاهلی، با نسیب آغاز می‌گردد و شاعر بر ویرانه‌های منزلگه یار می‌گرید (۳ بیت)؛ اما ابوالفرج، دنبالهٔ نسیب و مضامین دیگر را فرو انداخته است. پس از آن ۸ بیت با این مضامین نقل می‌شود: «من از نژادی استوار و اصیلم، و زبانی برنده دارم که با آن از شرف قوم ایرانی دفاع می‌کنم. این قوم، همه بزرگان و اصیل‌زادگان و مرزبانانند. چه کسی چون کسریٰ و شاپور و هرمزان شایستهٔ افتخار است؟ ایشان همه جنگ آورند که شاهان ترک و روم را خوار کرده‌اند و چون شیر، در زره‌های حلقه حلقهٔ خود می‌خرامند. آری نژاد ما، نیرومندترین نژادهاست».

قطعهٔ دوم که پیدا نیست در چه زمان سروده شده، ۱۵ بیت است (ابوالفرج، ۴/۴۱۰ـ۴۱۱). ۱۰ بیت اول ذکر اطلال و دمن و شرح عشق و معشوق است. پس از آن چندین بیت حذف شده، و آنگاه اشعار شعوبی شـاعر آغـاز گردیـده است: «نـژاد مـن اصیـل و صـاحب تـاج است. شهسواران را از باب تشابه لفظِ «فارِس» با «فارْس» چنین خوانده‌اند. انصاف داشته باشید و از گذشتهٔ ما کسب اطلاع کنید. ما دختران خود را نیکو می‌داریم و شما آنان را زنده در خاک می‌کردید». این ابیات را گلدسیهـر در «مطالعات اسلامـی[1]» به آلمانـی (نک: نالینو، 215)، و ممتحن به فارسی ترجمه کرده است (ص ۲۲۷ـ۲۲۸).

شاید یکی دیگر از ابیات او را بتوان شعوبی خواند. وی مردمان را در خدمت غمر، به اسواران در خدمت کسریٰ تشبیه می‌کند (ابوالفرج، ۴/۴۲۴).

بعید نیست که به قول طه‌حسین بسیاری از اشعار شعوبی اسماعیل از میان رفته باشد و در عوض دور نیست که بسیاری از اشعار و روایات منسوب به عصر جاهلی که شاعران عرب را به دربار خسروان ایران

1. *Muhammedanische Studien.*

کشانیده، نیز ساخته و پرداختهٔ شعوبیان باشد. مقایسهٔ طه‌حسین (ص ۱۷۱ـ۱۷۴) میان قصیدهٔ امیة بن ابی الصلت (یا پدر او) در مدح وهریز و سیف بن ذی یزن با قصیدهٔ فخریهٔ اسماعیل بن یسار بسیار جالب توجه است. علاوه بر معانی عمومی اشعار، تکرار کلمات و خاصه مصراع «مَنْ مثلُ کسریٰ و سابورالجنودله» در دو قصیده، دلیلهای شایسته‌ای در تأیید سخن طه‌حسین است.

در هر حال، این دو قطعه که نالینو «نخستین معارضهٔ ایرانیان با عربها به زبان عربی» توصیف کرده است (همانجا)، از نظر بلاشر بدین‌سادگی قابل قبول نیستند: اولاً اینگونه تفاخر ــ چه در شکل و چه در محتوا ــ چیزی جز همان فخریه‌پردازی عربها نیست که در آن، تنها ایرانی را به جای عرب نشانده‌اند. گذشته از آن، چگونه ممکن است شاعری بیگانه نژاد که مدیحه‌گوی امیران بوده است، در حضور خلیفه، یا حتیٰ در محیط کاملاً عربی مدینه، در مدح خود و ایرانیان قصیده بسراید؟ این قضیه، و نیز اینکه اشعاری از این دست قاعدتاً باید برای خوشامد ایرانیان مسلمان گفته شده باشد ــ نه اعراب ــ بلاشر را به این فرض می‌کشاند که شاید پسر شاعر ابراهیم بعدها این اشعار را ساخته، و به پدر نسبت داده، تا در مقابل امیران عباسی، مدایح پرشوری را که اسماعیل برای امویان ساخته است، خالی از هرگونه صداقت جلوه دهد (III/618-619).

تغزلهای اسماعیل هم که نسبت به اشعار شعوبیش کمتر موردتردید است، از جهتی شایستهٔ بحث است، زیرا دست کم یکی از آنها بسیار مشهور بوده است. ابوالفرج یک قطعهٔ ۱۶ بیتی از اسماعیل نقل کرده است که در آن شاعر شرح می‌دهد چگونه و با چه گستاخی شگفتی، شب هنگام به میان قبیلهٔ معشوق راه یافته، و سپیده دمان، آهسته و بی‌صدا چون مار، از میان رقیبان بیرون خزیده است (۴/۴۱۶ـ۴۱۷). این مضمون که در شعر جاهلی نیز سابقه دارد، سراسر قصیده را فرا گرفته، و از آن واحد معنایی مستقلی ساخته است. این شعر که در بحر سریع و با آهنگی دلنواز پرداخته شده است و هیچ کلمهٔ غریب بیابانی در آن راه نیافته، در زمان خود شهرتی عظیم یافته بوده است و گویا به سبب همین شعر بوده که ولید بن یزید شاعر را از مدینه فراخوانده بوده است. همچنین گفته‌اند که در کوفه، پیری با گروهی از جوانان به کشتی سوار شده بود، چون این شعر را از خواننده شنید، چنان به طرب آمد که خود را به فرات افکند و به بهانهٔ آنکه بهتر از جوانان معانی شعر را درمی‌یابد، دیوانگیها کرد (ابوالفرج، ۴/۴۱۸)؛ ابن سریج (ﻫ م) نیز آهنگی برای این شعر ساخته است (همانجا).

با اینهمه، دربارهٔ اهمیت نقش اسماعیل در ایجاد این مکتب تغزلی اغراق نباید کرد، زیرا عمر بن ابی ربیعه که حدود ۳۰ سال زودتر از او درگذشته، همین مضمون را بارها در قطعات و قصاید خود تکرار کرده است؛ وزن و واژگانی که او برای شعر خود برمی‌گزیده، تقریباً همیشه با وزن و واژگان شعر اسماعیل یکی بوده است. به همین سبب، گاه شعر یکی از این دو را به آن دیگری نسبت داده‌اند (مثلاً همو، ۱۵/۷۴).

احمد امین تسلسل منطقی این شعر را زاییدهٔ روح قصه‌پرداز ایرانی می‌پندارد (ص ۱۱۶) و ابوحدید آن را تندترین هرزه‌گویی در حق زنی نامحرم خوانده است (ص ۴۳۰).

اما این قصیده در میان اشعار اسماعیل منحصر به‌فرد است، دیگر تغزلهای او، بیشتر همان نسیب در آغاز قصاید است که گاه (مانند قصاید شم ۲ـ۱۳ و ۱۷) حال و هوای جاهلی دارد و گاه (مانند قصاید شم ۳ و ۱۶) به شعر نوخاستگان میل می‌کند.

تغزلهای اسماعیل، اندکی بعد نظر موسیقی‌دانان عرب را جلب کرده است. ابوالفرج، مقدمهٔ قصیدهٔ شمارهٔ ۳ را در «صد ترانهٔ برگزیده» نهاده است (۴/۴۰۶ـ۴۰۷)؛ دیگر اشعار وی نیز که برای آنها آهنگ ساخته شده است، متعددند (نک: همو، ۴/۴۱۴، ۴۱۶ـ ۴۱۸، ۹/۱۲۸، نیز ۱۴/۳۸۱).

از مراثی او تنها ۳ قصیده (۲ قصیده در رثای پسر عروه و یکی در رثای برادرش محمد)، و از هجاها تنها یک قطعهٔ کوتاه (شم ۱۰) شناخته شده است.

ابوعبید بکری موسی‌الشهوات (شاعر اموی) را ظاهراً از سر اشتباه، و شاید به آن سبب که نام پدر موسیٰ نیز یسار بوده، برادر اسماعیل پنداشته است (ص ۸۰۷)؛ اما اسماعیل برادری به نام محمد داشته که در مدینه می‌زیسته، و شعر بسیار می‌سروده است. دو بیت از اشعار او را که در *اغانی* (ابوالفرج، ۴/۴۲۷) آمده، به آواز می‌خوانده‌اند، اما ابوالفرج می‌گوید که خبری از احوال او باز نیافته است (همانجا؛ نیز نک: بلاشر، III/619-620). ابراهیم، پسر اسماعیل نیز شاعر و شعوبی متعصبی بود. قصیده‌ای مفصل در تفاخر به ایرانیان داشته که ابوالفرج از بیم اطاله، تنها دو بیت اول آن را ذکر کرده است (همانجا؛ نیز نک: بلاشر، III/620).

مآخذ: ابن عبدالبر، یوسف، *بهجة المجالس و انس المجالس*، به‌کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابوحدید، محمد فرید، «الموضوع فی الادب العربی»، *مجلة مجمع اللغة العربیة*، دمشق، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م، ج ۳۶، شم ۳؛ ابوعبید بکری، عبدالعزیز، *سمط اللآلی*، به‌کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ اسماعیل بن یسار، شعر، به‌کوشش یوسف حسین بکار، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ امین، احمد، *فجرالاسلام*، قاهره، ۱۳۶۴ش/۱۹۴۵م؛ بحتری، ولید، *الحماسة*، به‌کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۹۲۹م؛ بکار، یوسف حسین، مقدمه بر شعر اسماعیل بن یسار (هم)؛ پورداود، ابراهیم، فرهنگ *ایران باستان*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ حسین، طه، من *تاریخ الادب العربی*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ خالدی، محمد و سعید خالدی، *الاشباه و النظائر*، به‌کوشش محمدیوسف، قاهره، ۱۹۶۵م؛ خطراوی، محمد، «اسماعیل بن یسار النسایی»، *الفیصل*، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م، شم ۱۱؛ دوری، عبدالعزیز، *الجذور التاریخیة للشعوبیة*، بیروت، ۱۹۶۲م؛ زبیر بن بکار، *جمهرة نسب قریش*، به‌کوشش محمود محمدشاکر، قاهره، ۱۳۸۱ق؛ زبیری، مصعب، *نسب قریش*، به‌کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران* (از آغاز عهد اسلامی تا دورهٔ سلجوقی)، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ ممتحن، حسینعلی، *نهضت شعوبیه*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1964; GAL; Nallino, C.A., *La littérature arabe*, tr. Ch. Pellat, Paris, 1950.

آذرتاش آذرنوش

اِسْماعیلْ پاشا، خَدیو (۱۷ رجب ۱۲۴۵ ـ ۵ رمضان ۱۳۱۲ق/۱۲ ژانویهٔ ۱۸۳۰ـ ۲ مارس ۱۸۹۵م)، دومین پسر ابراهیم پاشا (ه م) و پنجمین والی مصر از خاندان محمدعلی پاشا و نخستین حاکم آنجا که رسماً عنوان «خدیو» گرفت.

اسماعیل با نظارت نیای خود، محمدعلی در مدرسهٔ ویژهٔ دربار مقدمات علوم و زبانهای عربی، ترکی و فارسی، نیز اندکی ریاضی و علوم طبیعی را فرا گرفت (عمون، ۲۱۸؛ زیدان، ۶۲-۶۳). در ۱۴ سالگی برای معالجهٔ چشم بیمارش به وین فرستاد شد (شبیکه، ۵۱۵) و دو سال بعد همراه گروهی از جوانان ممتاز مصر و چند تن دیگر از فرزندان محمدعلی به پاریس گسیل شد و در آنجا زبان فرانسه، ریاضیات، طبیعیات، هندسه و به‌ویژه طراحی و نقشه‌کشی را آموخت (همانجاها). اسماعیل پس از بازگشت از اروپا در ۱۲۶۴ق/۱۸۴۸م برای حل پاره‌ای اختلافهای خانوادگی، همراه با برخی از اعضای خاندان محمدعلی به استانبول نزد سلطان عثمانی رفت، اما برخلاف همراهان خود که به قاهره بازگشتند، او در پایتخت عثمانی ماند و با لقب پاشا (/IA, V(2) 1115) به عضویت شورای عدالت دولت (مجلس الاحکام) برگزیده شد. در ۱۲۷۰ق در زمان والیگری سعید پاشا (۱۲۷۰-۱۲۷۲ق/۱۸۵۴-۱۸۵۶م) بر مصر، اسماعیل به قاهره باز گشت و سال بعد که سعید پاشا می‌خواست پشتیبانی دولتهای بزرگ اروپایی را برای استقلال بیشتر از عثمانی جلب کند، اسماعیل پاشا را به پاریس نزد ناپلئون سوم فرستاد. اسماعیل پاشا سپس ریاست یک هیأت سیاسیِ رهسپار واتیکان را برعهده گرفت و در ۱۲۷۲ق رئیس شورای عدالت دولت مصر شد (EI², IV/192). چندی بعد در شوال ۱۲۷۴ پس از غرق شدن برادر بزرگ‌ترش احمد رفعت در نیل که اسماعیل نیز به دست داشتن در این ماجرا متهم شده بود (نک: شبیکه، همانجا)، به ولیعهدی رسید.

اسماعیل در اواخر سال ۱۲۷۸ق به فرماندهی سپاهی به سودان فرستاده شد و شورش قبایل آنجا را به سختی فرونشاند. او پس از مرگ سعید پاشا در ۲۷ رجب ۱۲۷۹ق/۱۸ ژانویهٔ ۱۸۶۳م به والیگری مصر رسید (IA, V(2)/1115-1116؛ عمون، همانجا).

مسائل مهم دورهٔ حکمرانی اسماعیل مبتنی بر محور قدرت طلبی و تجدد خواهیِ بدون شناخت کافی از عمق و عوامل تجدد بود و رفتارها و سیاستهای هوسبازانهٔ اقتصادی و مالی او در وابستگی ظاهری به امپراتوری عثمانی در حال زوال شکل گرفت و تکیه‌ای نسنجیده به قدرتهای اروپایی داشت.

روابط اسماعیل با دولت عثمانی، بجز برهه‌ای کوتاه در هنگام برگذاری جشنهای گشایش آبراه سوئز، دوستانه بود و اسماعیل نیک دریافته بود که می‌تواند با پرداخت پول و تقدیم پیشکشها، نظر مساعد عثمانیها را جلب، و حتیٰ در امور آن دولت مداخله کند (رمضان، ۶۴؛ IA، همانجا). اسماعیل با استفاده از موقعیتی که نزد صدر اعظم و سلطان عثمانی برای خود فراهم کرده بود و نیز با افزایش مبلغ پرداختی سالانه به عثمانی، در ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م موفق به دریافت فرمانی از سلطان شد (همانجا) که به موجب آن توارث حکمرانی، برخلاف سنت عثمانیِ انتقال به بزرگ‌ترین فرد خاندان، به پسر ارشد والی تعلق می‌گرفت (همانجا؛ اینال، II/173؛ رمضان، ۷۱). سال بعد اسماعیل با همان تدابیر طی فرمانی (۵ صفر ۱۲۸۴ق/۸ ژوئن ۱۸۶۷م) از سلطان رسماً لقب «خدیو» گرفت (همو، ۷۷؛ نیز نک: عمون، ۲۱۸، که تاریخ دو فرمان مزبور را با اختلاف اندکی یاد کرده است) و این لقب، اسماعیل را در مقامی برتر از دیگر والیهای عثمانی قرار می‌داد (IA، همانجا). اسماعیل از این پس نیز کوشید تا امتیازات بیشتری از دولت عثمانی دریافت کند؛ تا آنجا که گاهی مانند یک فرمانروای مستقل رفتار می‌کرد و همین رفتار استقلال‌طلبانهٔ اسماعیل سبب شد تا روابط مصر و عثمانی به تیرگی گراید و حتیٰ شایعهٔ احتمال لشکرکشی سلطان به مصر قوت گرفت؛ چه، خدیو مصر مذاکره با دولتهای اروپایی را برای ایجاد دادگاههای مختلط در مصر بدون مراجعه به باب‌عالی پیش برد و در جشنهای افتتاح کانال سوئز (شعبان ۱۲۸۶/نوامبر ۱۸۶۹)، بدون اعتنا به باب عالی، رؤسای کشورهای خارجی را به مصر دعوت کرد و به مجادلهٔ مطبوعاتی با سلطان برخاست. سلطان مجبور شد، طی فرمانی (۲۴ شعبان ۱۲۸۶) برخی امتیازات خدیو از جمله اختیار استقراض خارجی‌را از او بازپس‌گیرد. در این‌میان، برخی دولتهای‌اروپایی‌مانند انگلستان، سلطان را از وارد آوردن فشار بیشتر بر اسماعیل مانع می‌شدند، همانگونه که از خدیو نیز می‌خواستند تا اندیشهٔ اعلام استقلال مصر را از سر بیرون کند (IA، همانجا؛ رمضان، ۶۵ ، ۶۸). اما اسماعیل چون در تنگنای مالی قرار گرفت، برای جلب خشنودی سلطان به استانبول سفر کرد و با تقدیم هدایای فراوان موفق به اخذ دو فرمان شد (۷ و ۲۲ رجب ۱۲۸۹ق/۱۰ و ۲۵ سپتامبر ۱۸۷۲م) که به موجب آنها امتیازات پیشین را دیگر بار به دست می‌آورد. سال بعد نیز به پایتخت عثمانی سفر کرد و با پرداخت نزدیک به ۴ میلیون لیره، از سلطان عثمانی فرمانی گرفت (۱۱ ربیع‌الآخر ۱۲۹۰ق/۸ ژوئن ۱۸۷۳م) که به موجب آن همهٔ امتیازاتی که در فرمانهای پیشین به اسماعیل داده شده بود، بار دیگر به او اعطا می‌شد (IA، همانجا؛ رمضان، ۷۰؛ برای متن فرمان، نک: زیدان، ۶۴-۶۷). این فرمان در واقع، به معنای پذیرش استقلال و جدایی مصر از عثمانی بود. بحران مالی دولت عثمانی از ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م و نیز عوامل قدرتمندی که اسماعیل در باب عالی داشت (نک: اینال، II/175, III/330, 434, IV/498-499)، موجب می‌شد که خدیو خواستهای خود را از دربار عثمانی نسبتاً به آسانی به‌دست آورد.

اسماعیل همزمان با کسب استقلال بیشتر، می‌کوشید تا با تقویت توان دفاعی و تهاجمی مصر، مرزهای حکمرانی خود را در نواحی جنوبی و کناره‌های دریای سرخ و سواحل سومالی گسترش دهد. همچنین سلطان عثمانی نیز طی فرمانی (۱۲۸۲ق/۱۸۶۵م) افزون بر سودان، بنادر مصوع و سواکن (در ساحل دریای سرخ) را به قلمرو اسماعیل افزود و انگلیسیان نیز او را در این توسعه‌طلبیها تشویق

می‌کردند (اُلیور، 86-85).

اسماعیل پاشا از ۱۲۸۶ق/۱۸۶۹م به‌بعد، با تکیه بر صاحب‌منصبان انگلیسی قلمرو خود را به‌سوی خط استوا گستراند و گوندوکورو[1] (اسماعیلیهٔ بعدی) و اونیورو[2] تا اوگاندا را به تصرف درآورد (IA، همانجا؛ طوسون، ۱۲/۱-۱۳، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۶، ۱۵۷؛ زیدان، ۷۳). نیروهای خدیو، همزمان با گسترش نفوذ در جنوب سودان، به سوی قسمتهای ساحلی شرق افریقا در جنوب دریای سرخ تا نزدیکیهای سومالی پیش رفتند و با استقرار در بندر زیله (عدن) در عمق خشکی نیز تا هَرَر نفوذ کردند. این حرکت در صورتی که به ایجاد یک خط ارتباطی میان دو نقطهٔ نهایی پیشروی نیروهای خدیو در ساحل و داخل منتهی می‌شد، به معنای محاصرهٔ حبشه بود (الیور، 87 ,82). در واقع نیز اسماعیل در اندیشهٔ الحاق حبشه به قلمرو خود بود؛ اما حرکات نظامی او در حبشه در سالهای ۱۲۹۲-۱۲۹۳ق/ ۱۸۷۵-۱۸۷۶م با ناکامی و شکست روبه‌رو شد و به مصالحه با نجاشی (یوحنا) حاکم سودان انجامید (شبیکه، ۵۴۵؛ عمون، ۲۲۱).

بارزترین ویژگی دورهٔ حکمرانی اسماعیل اقدامات او در جهت نشر مظاهر تمدن اروپایی در مصر و ساماندهی آن جامعه به شیوهٔ غربی است. اسماعیل در دوران جوانی در اروپا دانش اندوخت و اعتماد و کششی که او نیز مانند عمویش سعید نسبت به اروپاییها داشت، در اندیشهٔ تجدد خواه فرنگی مآب او تأثیر گذاشت. نوجویی و نوسازی در زمینه‌های گوناگون زندگی شخصی و درباری وی و هیأت حاکم و نیز در جامعه آشکار شد. خودِ خدیو که هنگام تحصیل در پاریس به مهندسی و طراحی گرایش یافته بود، در زمان فرمانروایی به امور شهرسازی و بنای کاخها و زیباسازی علاقه‌مندی بسیار نشان داد؛ گویا می‌خواست قاهره را چنان نوسازی کند که با پاریس برابری نماید (زیدان، ۷۱-۷۲). خیابانهای منظم و بزرگ، ساختمانهای با شکوه و باغها احداث کرد که از آن جمله بودند: کاخ جزیره، سرای زعفران، قصرالعالی، تالار اوپرا، تالار آثار تاریخی (موزه)، رصدخانه، و کتابخانهٔ درب الجمامیز که بعد به باب الخلق منتقل شد و نام مشهور دارالکتب المصریه گرفت. شهرک اسماعیلیه در زمان او و به نام او ساخته شد که با باغ ازبکیه‌اش به‌صورت زیباترین محلات قاهره درآمد. شهر بندری اسماعیلیه را نیز او طراحی کرد. در اسکندریه، حُلوان و شهرهای دیگر مصر نیز اقداماتی از این دست صورت گرفت. از دیگر اقدامات او می‌توان به گسترش چاپخانه‌های بولاق و امیریه، احداث ترعه‌های فراوان از جمله ترعهٔ اسماعیلیه و ابراهیمیه، ساختن لنگرگاه اسکندریه و راههای آهن، و امتداد خطوط تلگراف تا سودان اشاره کرد (عمون، ۲۱۸-۲۱۹؛ زیدان، ۷۱-۷۳؛ رمضان، ۲۳-۳۷).

آموزش و پرورش و فرهنگ در زمان اسماعیل، گسترش چشمگیری یافت و مدارس بستهٔ دورهٔ سعید پاشا، بازگشایی، و تأسیس مدارس جدید شروع شد و همچنین مدارسی برای تربیت استادان زبان عربی (دارالعلوم) و زبانهای خارجی و علوم دیگر و مدارس ویژه برای خارجیها و اقلیتهای مذهبی شکل گرفت. دانشجویان ممتاز را برای ادامهٔ تحصیل به اروپا می‌فرستادند و در الازهر شیوهٔ امتحان و کارنامهٔ علمی برقرار شد.

اسماعیل برای غنی کردن کتابخانهٔ خدیویه به استفاده از الگوی کتابخانهٔ ملی پاریس فرمان داد و مقرر کرد از هر جا که باشد، چون اروپا، حجاز و شام... کتاب فراهم کنند. سرشناس‌ترین صاحب منصب فرهنگی خدیو، علی پاشا مبارک بود که دارالعلوم نیز به اهتمام او ساخته شد (رمضان، ۴۵-۵۰؛ شبیکه، ۵۲۹؛ *المقتطف*، ۱۵۵). دربارهٔ فراهم ساختن امکانات آموزش دختران قدمهایی برداشته شد. یکی از همسران اسماعیل، مدرسهٔ دخترانه‌ای به شیوهٔ غربی ایجاد کرد (رمضان، ۵۲-۵۴). اسماعیل خود نیز به امر آموزش و فعالیت مدارس علاقه‌مند بود و در جشنها و انجمنهای آنها حاضر می‌شد و در توزیع جوایز شرکت می‌کرد (عمون، ۲۲۰). برخی انجمنهای علمی و پژوهشی مانند جمعیت جغرافیایی خدیوی و نیز ایستگاه تحقیقاتی کشاورزی در این دوره شکل گرفت (*آمریکانا*، ذیل مصر[3]).

در زمان فرمانروایی اسماعیل، مطبوعات در مصر رونق گرفت و برای تأمین مواد اولیهٔ آن، کارخانهٔ کاغذسازی تأسیس شد. روزنامهٔ رسمی *الوقائع المصریه* شکل و وسعتی تازه یافت و به‌صورت سخنگو و مدافع حکومت در برابر انتقادات نشریهٔ *ایجبت* اسکندریه درآمد. افزون بر این، در زمان اسماعیل، حدود ۴۰ نشریهٔ دیگر به زبانهای مختلف به چاپ می‌رسید و مطبوعات به عنوان یکی از ارکان زندگی اجتماعی شناخته می‌شد. مطبوعات تخصصی پزشکی، نظامی و اقتصادی هم مانند *یعسوب الطب*، *الجریدة العسکریة المصریه* و *التجاره* پدید آمد. از مطبوعات اجتماعی، سیاسی و ادبی مشهور آن عصر *الاهرام*، *مصر* و *الوطن* را می‌توان نام برد (*بستانی*، ۲۹۹/۱۳؛ عوض، ۱-۲/۴۰۷-۴۰۸؛ رمضان، ۴۳-۴۴). از عوامل رونق مطبوعات در آن زمان مهاجرت بسیاری از روشنفکران مسیحی سوریه و لبنان به مصر بود که از شدت استبداد عثمانی به‌مصر می‌گریختند و با انتشار جراید و تألیف مقالات به‌مبارزه با سلطان عبدالحمید برمی‌خاستند (شبیکه، همانجا؛ عنایت، ۴۰).

در زمان اسماعیل به نوآوری در سازمان حکومتی و اداری مصر که بر الگوی عثمانی شکل گرفته بود، نیز توجه می‌شد. در زمان او همهٔ دیوانهای سابق به «نظارت» (وزارت) تبدیل شد که مهم‌ترین آنها «دیوان خزینه» بود که عنوان «نظارت مالیه» گرفت. مصر به ۱۴ مدیریت با مراکز معین تقسیم شد. دادگاههای عرفی و شرعی سازمان‌دهی، و حدود و روابط هر یک مشخص شد. از جمادی‌الآخر ۱۲۹۲/ژوئن ۱۸۷۵ «محاکم اصلاح» برقرار، و از رمضان همان سال مجموعه‌های قوانین مدنی، تجاری، دریایی و جزایی جدید وضع شد (مویلحی، 125 ,97-96 ,25-24؛ زیدان، ۷۲). اسماعیل، امتیازات

1. Gondokoro 2. Unyoro 3. Egypt

کنسولهای اروپایی را نیز محدود کرد و قرار شد دادگاههای مختلط از قاضیان مصری و اروپایی با قوانین مأخوذ از قانون فرانسه ــ که یک کمیسیون بین‌المللی آن را تأیید می‌کرد ــ به امور مذهبی و جنایی رسیدگی کنند و کنسولها فقط در امور اتباع دولت خودشان مداخله داشته باشند (عمر، ۲۵۳-۲۵۷). برای تشکیل نیروی انتظامی، افسرانی از ایتالیا استخدام شدند و نیروی انتظامی پیشین ترک و آلبانیایی را که به مردم تعدی می‌کردند، به سودان فرستادند. برای سهولت معامله با اروپاییان و دولتهای خارجی از شعبان ۱۲۹۲/سپتامبر ۱۸۷۵ تاریخ میلادی و تقویم اروپایی در امور مالی به کار گرفته شد و از سال بعد نظام ده دهی (سیستم متریک) در اوزان و سنجشها به‌جای روش پرتنوع سابق برگزیده شد (رمضان، ۴۰-۴۲).

بزرگ‌ترین اقدام اسماعیل در زمینهٔ تجدد در سازمان حکومتی تأسیس مجلس شورا در ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م و صدور نخستین قانون عمومی در همان سال بود که ۱۳ سال بعد برای مجلس نمایندگان و قانون اساسی آن مبنا قرار گرفت (شکری، ۲۱۲). هیأت وزیران (مجلس النظار) در واپسین سال حکمرانی اسماعیل بیشتر بر اثر فشار غربیها و برای حفظ منافع آنان ترتیبی جدید یافت و این هیأت به جای توجه به مصالح عمومی و حقوق مردم، نمایانگر بحران اجتماعی و تضاد منافع اروپاییان و اسماعیل بود؛ چنانکه طی ۸ ماه، ۳ بار هیأت دولت عوض شد و در هر بار دو وزیر اروپایی حضور داشتند (شبیکه، ۵۲۵ - ۵۲۸؛ کرم، ۳۵/۵/۱).

اسماعیل چنان شیفتهٔ فرهنگ اروپایی بود که در واپسین سال فرمانروایی خود وقتی اروپاییان او را به تشکیل هیأت وزیران واداشتند، با افتخار ادعا کرد که «ما اکنون قسمتی از اروپا هستیم» (شبیکه، ۵۲۵). او در دورهٔ اقتدارش در این راه چنان کوشید که می‌توان گفت قسمت اعظم تجدد مصر در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م مربوط به زمان فرمانروایی اوست؛ چنانکه بعدها نیز گفته‌اند مصر طی ۷۰ سال از این سده به اندازهٔ ۵۰۰ سال ممالک دیگر ترقی کرده است (/IA, V(2) 1118). گفتنی است که در نتیجهٔ این گرایشِ اسماعیل، چهرهٔ شرقی قاهره که گوهرِخاور (درة الشرق) نامیده می‌شد، از بین رفت (رمضان، ۲۱-۲۸).

از بزرگ‌ترین مظاهر تمدن جدید در زمان اسماعیل حفر کانال سوئز بود. گرچه اندیشهٔ ایجاد این آبراه مصنوعی پیش از دورهٔ اسماعیل مطرح، و قرارداد آن با فرانسویها بسته شده بود، اما بخش عمدهٔ کار آن در زمان اسماعیل سامان یافت. گو اینکه انگلیسیها از این اقدام فرانسویها خشنود نبودند و سلطان عثمانی را به مخالفت با این کار برمی‌انگیختند، ولی کاری از پیش نبردند (شبیکه، ۵۰۸-۵۱۴؛ هاردی، 121). سرانجام، جشنهای گشایش این آبراه در روزهای ۱۱-۱۵ شعبان ۱۲۸۶ با حضور برخی از سران اروپا و حدود ۶ هزار میهمان، برگذار شد. اسماعیل در برگذاری این مراسم چنان شاهانه رفتار کرد و هیأت یک سلطان مستقل به خود گرفت که سلطان عثمانی در آن شرکت نکرد و ۱۰ روز پس از پایان مراسم، فرمان لغو امتیازات خدیو از باب عالی صادر شد (شبیکه، ۵۱۸؛ بستانی، ۳۰۰/۱۳؛ عمون، ۲۲۰؛ /IA,V(2) 1116). غرامتهای پرداختی حکومت مصر به شرکت فرانسوی و هزینه‌های سنگین جشنها و خود بزرگ‌نماییهای خدیو، حکومت مصر را چنان به تنگنای مالی انداخت که وی در ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م ناچار، ۱۷۶'۶۰۲ سهم مصر (حدود کمتر از نصف) از کانال را به دولت انگلیس فروخت و انگلستان به‌صورت سهامدار عمدهٔ آن درآمد و توجه این دولت به کانال، مصر و سودان (دروازه‌های هندوستان) چنان شد که چند سال بعد رسماً به مداخله و اشغال آن ممالک پرداخت. به این ترتیب، مصر از این بزرگ‌ترین رخداد تمدن قرن در این کشور، چندان بهره‌ای نیافت و از نظر سیاسی نیز بزرگ‌ترین مانع استقلال آن کشور به‌شمار آمد (شبیکه، ۵۱۸-۵۱۹؛ هاردی، همانجا؛ *بریتانیکا*، V/900).

از لحاظ اقتصادی و مالی، دورهٔ حکمرانی اسماعیل به‌رغم ظاهر پر جنب و جوش و با رونق آن، یک حرکت شتاب‌آمیز به‌سوی ورشکستگی و سقوط بود. سالهای نخست فرمانروایی او مقارن جنگهای داخلی آمریکا (جنگهای انفصال: ۱۸۶۱-۱۸۶۵م) و رونق صادرات پنبهٔ مصر و افزایش قیمت جهانی آن شد؛ اما با پایان گرفتن آن جنگ و صدور دوبارهٔ پنبهٔ آمریکا، بازار صادرات پنبهٔ مصر راکد شد و قیمت آن سقوط کرد. بی‌نظمی طغیانهای نیل در زمان او بیشتر بود و از این‌راه خسارتهای فراوانی به کشاورزی وارد شد و نیز در اواخر فرمانرواییِ او (۱۲۹۴ق/ ۱۸۷۷م) خشکسالی در مصر به قحطی و گرسنگی انجامید. اسماعیل، با اینکه در آغاز حکومت، عمویش را به سبب استقراض از خارج سرزنش می‌کرد، ولی برنامه‌های جاه‌طلبانه و هوسبازیهای پر خرج، او را بر آن داشت که در همان سال دوم حکمرانی ۵ میلیون لیره با بهرهٔ گزاف وام گیرد. این استقراضها چندان ادامه یافت که دولت، هرگز توان بازپرداخت آنها را نداشت و اعتماد و اعتبار کافی برای استقراضهای دیگر نماند. مبلغ قرضهای مصر که در آغاز حکمرانی اسماعیل کمی بیش از ۳ میلیون لیره بود، در اواخر فرمانروایی او به ۹۱ میلیون لیره رسید. حال آنکه، افزون بر کاخها و اموال منقول خدیو، زمینهای شخصی او از ۷۰ هزار فدان (فدان = ۴'۲۰۰ مترمربع) در آغاز حکمرانی به حدود یک میلیون فدان از بهترین زمینهای مزروعی در اواخر فرمانروایی او رسیده بود (شبیکه، ۵۲۰-۵۲۱؛ برای تفصیل، نک: رمضان، ۷۹-۹۶). وضع مالی مصر از ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م چنان دچار بحران شد که برای جلب اعتماد وام دهندگان، اسماعیل درخواست کرد یک هیأت کارشناس مالی انگلیس به مصر آید. نتیجهٔ بررسی هیأت این بود که پول وامها درموارد بی‌حاصل و جنگهای پر هزینه به باد رفته است و پیشنهاد کرد همهٔ قرضها یک کاسه گردد و طی زمان و بهره‌ای مشخص بازپرداخت شود؛ با این شرط که یک هیأت مالی اروپایی بر مالیهٔ مصر نظارت کند (شبیکه، ۵۲۳). سرانجام، مقرر شد که همهٔ وامهای مصر به مبلغ ۹۱ میلیون لیره در یک «صندوق مشترک» جمع،

و با بهرهٔ ۷٪ به مدت ۶۵ سال بازپرداخت شود (همو، ۵۲۴). سپس یک هیأت ۵ نفری (دو انگلیسی، دو مصری و یک فرانسوی) برای بررسی درآمدهای دولتی مصر تشکیل یافت. هیأت پیشنهاد کرد، خدیو اختیارات مطلقهٔ خود را به یک هیأت دولت مسئول بسپارد (همو، ۵۲۵). خدیو ناچار به این پیشنهاد تن در داد و فرمان تشکیل هیأت وزیران جدید را به ریاست نوبار پاشا صادر کرد. در این هیأت وزیران که در ۲۸ رجب ۱۲۹۵ق/۲۸ اوت ۱۸۷۸م تشکیل شد، یک وزیر انگلیسی (ویلسُن) و یک وزیر فرانسوی (دو بلینیر[1]) وزارتهای مالیه و کار را در اختیار گرفتند (همو، ۵۲۵-۵۲۶). بدین‌سان، مصر دوران خدیو، استقلال خود را تا حدی از دست داد.

بحران ناشی از تجدد و اروپاگرایی در مصر به اوج خود نزدیک می‌شد. در واقع، سیاستهای محمدعلی و به‌ویژه اسماعیل دگرگونیهای متعدد و متناقضی در جامعهٔ مصر پدید آورده بود. اگر محمدعلی برای کسب استقلال از عثمانی و ورود به دنیای جدید به اروپا روی آورد، در زمان اسماعیل این اروپا بود که برای به بند کشیدن مصر آمد (شکری، ۱۴۳). گسترش شبکهٔ ارتباطی و مالی در مصر و رونق تجارت خارجی، روابط با اروپا را وسیع‌تر، و حضور اروپاییان را در مصر افزون‌تر کرد. سوداگران بیگانه با استفاده از کاپیتولاسیون سودهای هنگفت می‌بردند و درآمدهای خود را به خارج از مصر منتقل می‌کردند. از این‌رو، تناقضهای چندی در زندگی اجتماعی و اقتصادی مصریان آشکار شد: ریخت و پاشهای بی‌حساب فرمانروای مصر و وضع انواع مالیاتهای خانمان برانداز (رمضان، ۹۹-۱۰۲)؛ گرایش حاکمان مصر به استقلال در عین وابستگی عملی به دولتها و محافل مالی غرب؛ رونق صنایع و بازرگانی در شهرها در عین تنگدستی و واماندگی مردم در روستاها؛ آگاهی نسبی اقلیت روشنفکر در عین بی‌خبری اکثریت جامعه؛ منافع بازرگانان بیگانه در برابر منافع شهرنشینان و طبقات متوسط (عنایت، ۱۴-۱۵)؛ ظهور گروه جدیدی از افسران بومی مصر در برابر اشراف نظامی ترک؛ پدید آمدن مالکیتهای ارضی بزرگ در عین خرابی وضع روستاییان و آشکار شدن برخی شورشهای روستایی (لاپیدوس، 616-617)؛ نفوذ اندیشهٔ دموکراسی غربی در میان روشنفکران مصری در عین مخالفت سیاستهای رسمی اروپا با برقراری یک نظام سیاسی منطبق بر مصالح جامعهٔ مصر (شکری، ۲۱۳).

در نتیجهٔ حمایتهای اسماعیل از مطبوعات و تشویق روشنفکران به انتقاد از اوضاع برای ترساندن بیگانگان و نیز بر اثر گسترش آزادِ فکری و مخالفت عالمان دین با برخی سیاستهای خدیو، زمینهٔ پدید آمدن حرکتهای سیاسی برای دگرگونی و اصلاح وضع موجود آماده شده بود (عنایت، ۳۹-۴۰). سیدجمال‌الدین اسدآبادی از مهم‌ترین عوامل غیر مصری بود که با همکاری برخی روشنفکران مصری و انتقادهای آشکار از اوضاع، چراغ جنبش اجتماعی را در مصر روشن کرد (شکری، ۱۶۴). از چند سال پیش همزمان با ورشکستگی مالی و شکست نیروهای خدیو در حبشه، روحیهٔ مخالفت در میان افسران بومی ارتش (از طبقهٔ فلاح) گسترش یافته بود (دخانیاتی، ۱۳۲-۱۳۳). کابینهٔ اروپایی دولت نوبار پاشا تصمیم گرفت هزینه‌های دولتی را در عین حفظ حقوقهای گزاف کارمندان خارجی، کاهش دهد. در پی آن حقوق مأموران دولت و ارتش مرتباً پرداخت نشد. از این‌رو، در ۲۵ صفر ۱۲۹۶ق/۱۸ فوریهٔ ۱۸۷۹م قریب ۶۰۰ افسر دسته جمعی به‌سوی وزارت مالیه راه افتادند. برخی از اعضای مجلس شورای نمایندگان نیز در راه به آنان پیوستند و با نوبار پاشا و وزیر مالیهٔ انگلیسی او (ویلسن) به خشونت رفتار کردند. خدیو خود به وزارتخانه آمد و با ایراد سخنان و دادن وعده‌هایی، این جمع را پراکنده کرد و نشان داد که هنوز اوست که قدرت را در دست دارد (پیترز، ۹۳؛ رمضان، ۹۷-۹۸)؛ ولی کابینهٔ نوبار بر اثر این شورش برافتاد (اول ربیع‌الاول ۱۲۹۶ق/۲۳ فوریهٔ ۱۸۷۹م) و دولتهای اروپایی، خدیو را که می‌خواست ریاست وزرا را نیز خود برعهده گیرد، به تشکیل دولتی به ریاست پسرش محمدتوفیق ولیعهد وادار کردند (شبیکه، ۵۲۸). اکثریت نمایندگان مجلس با انتشار اعلامیه و تأکید بر حق مردم در تعیین حکومت و لزوم گسترش اختیارات مجلس، موج اعتراض بزرگی را در سراسر کشور ایجاد کردند که موضوع عمدهٔ آن اعتراض به حضور بیگانگان بود (دخانیاتی، ۱۳۴). بدین‌سان، کابینهٔ دوم اروپایی نیز پس از کمتر از یک ماه ساقط شد و یک دولت ملی به ریاست محمدشریف پاشا روی کار آمد. اروپاییان که مخالفت خدیو را با این دولت ملی نوپا دریافتند، سلطان عثمانی، عبدالحمید دوم را به عزل او واداشتند. سرانجام، با صدور فرمان سلطان، خدیو اسماعیل روز ۶ رجب ۱۲۹۶ق/۲۶ ژوئن ۱۸۷۹م به نفع پسرش محمدتوفیق پاشا از حکمرانی کناره گرفت و سلطهٔ اروپاییان در مصر استوارتر شد (همو، ۱۳۵؛ شبیکه، همانجا).

اسماعیل پس از برکناری، از قاهره به اسکندریه، و از آنجا به ناپل رفت. پس از قریب ۱۰ سال، در ۱۳۰۵ق/۱۸۸۸م راهی استانبول شد و در قصر امیرگان اقامت گزید و سرانجام، در ۵ رمضان ۱۳۱۲ همانجا درگذشت. پیکرش را به مصر بردند و در گورستان جامع رفاعی قاهره به خاک سپردند (IA, V(2)/1117).

اسماعیل جسارت و اراده‌ای قوی داشت و شخصاً به جزئی‌ترین امور دربار رسیدگی می‌کرد؛ هوشیار و با فراست بود و زبانهای عربی، ترکی، فارسی و فرانسه را به‌خوبی می‌دانست؛ به جلال و شکوه علاقه‌مند، و غرقه در عیش و هوسبازی بود؛ با اینهمه، به علم و فرهنگ نیز توجه داشت و در سختیهای بزرگ، مردم ناتوان را فراموش نمی‌کرد (زیدان، ۷۵-۷۶). اسماعیل گرچه در نوسازی مصر و رهایی آن از سلطهٔ عثمانی بسیار کوشید، اما سیاستهای اقتصادی نسنجیدهٔ او موجب شد، مصر در چنگال استعمار اروپایی و به‌ویژه بریتانیا گرفتار شود و آنگاه که نظام سلطنتی مصر و آخرین سلطان از سلالهٔ اسماعیل بر افتاد، در منشور شورای فرماندهی انقلاب برای تأسیس جمهوری (۱۸

1. De Blignieres

ژوئیهٔ ۱۹۵۳م/۲۷ تیر ۱۳۳۲ش) از این رفتار او به عنوان خیانت یاد کردند (خلیل، 497).

مآخذ: بستانی؛ پیترز، رادلف، اسلام و استعمار، یا جهاد در عصر حاضر، ترجمهٔ محمد خرقانی، مشهد، ۱۳۶۵ش؛ دخانیاتی، ع.، تاریخ افریقا، تهران، ۱۳۵۸ش؛ رمضان، صالح، الحیاة الاجتماعیة فی مصر فی عصر اسماعیل من ۱۸۶۳-۱۸۷۹، اسکندریه، ۱۹۷۷م؛ زیدان، جرجی، تراجم مشاهیر الشرق فی القرن التاسع عشر، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ شبیکه، مکّی، تاریخ شعوب وادی النیل، مصر و السودان فی القرن التاسع عشر المیلادی، بیروت، ۱۹۶۵م؛ شکری، علی، النهضة و السقوط فی الفکر المصری الحدیث، بیروت، ۱۹۸۲م؛ طوسون، عمر، تاریخ مدیریة خط الاستواء من فتحها الی ضیاعها من سنة ۱۸۶۹ الی ۱۸۸۹م، اسکندریه، ۱۳۵۵ق؛ عمر، عمر عبدالعزیز، تاریخ المشرق العربی، ۱۵۱۶-۱۹۲۲، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ عمون، هند اسکندر، تاریخ مصر، قاهره، ۱۳۴۱ق؛ عنایت، حمید، سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ عوض، لویس، تاریخ الفکر المصری الحدیث من الحملة الفرنسیة الی عصر اسماعیل، قاهره، مکتبة مدبولی؛ کرم، فؤاد، النظارات و الوزارات المصریة، قاهره، ۱۹۶۹م؛ المقتطف، اعلام، قاهره، سپتامبر و اکتبر ۱۹۲۵م؛ نیز:

Americana; *Britannica*, Macropaedia, 1978; EI2; Hardy, G., *Vue générale de l'histoire de l'Afrique*, Paris, 1948; IA; İnal, M.K., *Osmanlı devrinde son sadrıazamlar*, Istanbul, 1965, Khalil, M., *The Arab States and the Arab League*, Beirut, 1962; Lapidus, I. M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1991; Mouelhy, I. *Organisation et fonctionnement des institutions Ottomanes en Egypte (1511-1917)*, Ankara, 1989; Oliver, R. & A. Atmore, *Africa Since 1800*, Cambridge, 1967.

یوسف رحیم‌لو

اِسماعیل پاشا نِشانْچی (مقـ ۱۱۰۱ق/۱۶۹۰م)، صدراعظم سلطان سلیمان دوم عثمانی. تاریخ تولد اسماعیل دانسته نیست، اما از آنجا که هنگام مرگ، ۷۰ ساله بوده (عثمان‌زاده، ۱۱۴)، می‌توان گفت که در حدود سال ۱۰۳۱ق متولد شده است. از خانواده و تبار وی نیز هیچ آگاهی در دست نیست. او اصلاً از قصبهٔ آیاش از توابع استان آنکارا بود (همو، ۱۱۳؛ طیارزاده، ۷۲/۲؛ شیخی، ۴۷). وی به استانبول آمد و به «حرم همایون» راه یافت و در ذیحجهٔ ۱۰۷۸/مهٔ ۱۶۶۸ چوخه‌دار (خدمتکار مخصوص دربار عثمانی که در پشت پرده‌ای بافته از چوخه منتظر اجرای دستور می‌بود) شد و پس از چندی با حقوق و مرتبهٔ بیگلربیگی روم ایلی بازنشسته شد.

اسماعیل پاشا در ۱۰۸۹ق/۱۶۷۸م به مقام توقیعی یا طغرایی رسید و به‌همین‌سبب، به‌نشانچی شهرت‌یافت. در۱۰۹۱ق معزول، ودر ۱۰۹۲ق بار دیگر به این مقام منصوب شد. در ناآرامیهای زمان محمد چهارم در ۱۰۹۸ق به وزارت رسید و مدت یک ماه نیز در غیاب مصطفیٰ پاشا کوپریلی‌زاده قائم‌مقام صدراعظم شد. پس از کشته شدن صدراعظم سیاوش پاشا به‌دست شورشیان، خاتم صدارت در اواخر ربیع‌الآخر ۱۰۹۹/فوریهٔ ۱۶۸۸ به وی داده شد (شیخی، ۴۷-۴۸؛ ثریا، ۳۵۴-۳۵۵). مفتی و قاضی استانبول نیز به سبب سستی در مقابله با شورشی که به قتل سیاوش پاشا انجامیده بود، معزول شدند (هامر پورگشتال، VI/506) و اسماعیل پاشا در مقام اتابک دولت زمام امور را در دست گرفت. فرائضی‌زاده (۹۷۲/۲) آغاز صدارت او را ۲۰ جمادی الآخر ۱۰۹۹ آورده که با توجه به صدارت ۶۹ روزه (عثمان‌زاده، ۱۱۴؛ هامر پورگشتال، VI/510) و یا ۶۱ روزه‌اش (اوزون چارشیلی، III(2)/428) و نیز تاریخ عزل وی در ۲۷ جمادی‌الآخر (شیخی، همانجا) و یا اول رجب همان‌سال (طیارزاده، همانجا؛ فرائضی‌زاده، ۹۷۴/۲)، درست به‌نظر نمی‌رسد.

اسماعیل که مردی آرام و صوفی مشرب بود، چون صدارت یافت، با تندرویها و آزار و اذیت افراد بی‌گناه موجب ناخشنودی دولتمردان شد. از این‌رو، در عزلش کوشیدند. بعد از ابلاغ فرمان عزل، چند روزی در خانه‌اش در کنار بسفر در آناتولی حصار تحت‌نظر بود؛ آنگاه به قواله (کاوالا) فرستاده شد و در قلعهٔ آنجا زندانی، و سپس به جزیرهٔ رودس تبعید شد (شیخی، همانجا). اسماعیل پاشا با خانوادهٔ کوپریلی به‌شدت مخالف بود و آنان را به جمع‌آوری ثروت و سوءاستفاده از قدرت متهم می‌کرد؛ به‌همین سبب، بعد از آنکه فاضل مصطفیٰ پاشا کوپریلی به صدارت رسید، درصدد انتقام برآمد و شکایت و خونخواهی وارث زین‌العابدین پاشا بیگلربیگی روم ایلی را که به ناحق کشته شده بود، بهانه قرار داد و دستور قتل او را صادر کرد و اسماعیل در تبعیدگاهش به قصاص زین‌العابدین پاشا کشته شد (طیارزاده، عثمان‌زاده، همانجاها؛ هامر پورگشتال، VI/553).

مآخذ: ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸م؛ شیخی محمد افندی، وقایع الفضلاء (ذیل شقائق نعمانیه)، استانبول، ۱۹۸۹م؛ طیارزاده، احمد عطا، تاریخ، استانبول، ۱۲۹۳ق؛ عثمان‌زاده، تائب احمد، حدیقة الوزراء، استانبول، ۱۲۷۱ق؛ فرائضی‌زاده، تاریخ گلشن معارف، استانبول، ۱۲۵۲ق؛ نیز:

Hammer- Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1965; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982.

علی‌اکبر دیانت

اِسماعیلِ جَلایِر، از نگارگران صاحب سبک دورهٔ ناصری. وی نخست از شاگردان دارالفنون بود و سپس به استادی همین مدرسه رسید (معیرالممالک، ۲۷۷؛ کریم‌زاده، ۷۷/۱).

اسماعیل از احفاد سلسلهٔ جلایریان بود که نیاکانش در کلات خراسان حکمرانی موروثی داشتند و جزو خوانین آنجا شمرده می‌شدند. پدر وی حاجی محمد زمان‌خان کلاتی، در جوانی برخلاف شئون خانی و سیرهٔ خانوادگیش، رغبتی به تحصیل علوم دینی، عبادت، ریاضت و تصوف پیدا کرده، به مکه و مدینه مشرف شد و سرانجام، دست ارادت به دامن محمداسماعیل، ذبیح‌الله ازغدی (ازغد از روستاهای شاهاندز مشهد)، از مشایخ سلسلهٔ ذهبیه زد و از پیروان و مریدان او شد (هدایت، ۴۲۹/۴؛ معصوم‌علیشاه، ۲۴۳/۳).

حاجی‌محمد زمان نام فرزندش را به مناسبت نام مرشدش، اسماعیل نهاد و او تحت تعلیمات و القائات پدری صوفی‌منش و عارف مسلک پرورش یافت. چنانکه خواهیم دید، تأثیر این فضای پرورشی و تعالیم تربیتی، در آثار کاملاً متمایز اسماعیل جلایر چه از نظر انتخاب موضوع نقاشیها و چه از دید شیوهٔ اجرای خیال پردازانهٔ توأم با اثرات اعتیاد به افیون (نک: بامداد، ۴۱/۶-۴۲) به شدت هویداست.

تاریخ ورود اسماعیل جلایر به دارالفنون به درستی معلوم نیست و نام او جزو شاگردان دورهٔ اول که ۷ سال طول کشیده بود، دیده نمی‌شود. دوستعلی‌خان معیرالممالک می‌نویسد: «در زمانی که شاهزاده اعتضاد‌ـ السلطنه، وزارت علوم را به عهده داشت، آقا میرزا اسماعیل جلایر در مدرسهٔ دارالفنون صاحب کارگاه بود، هم پرده می‌پرداخت و هم شاگردان را تعلیم نقاشی می‌داد» (همانجا). با توجه به عبارت غیرصریح معیرالممالک، چون اعتضادالسلطنه در ۱۲۷۵ق به وزارت علوم منصوب شده بود، می‌توان چنین گمان برد که اسماعیل، پس از چند سال از آغاز انتصاب شاهزاده به وزارت، وارد دارالفنون شده است و نیز چون نام او جزو شاگردان دورهٔ دوم هم یاد نشده، و فقط در *روزنامهٔ ایران* (ص ۳)، در فهرست نام شاگردان، از او به‌نام «میرزا اسماعیل ولد حاجی محمد زمان» جزو شاگردان رشتهٔ نقاشی نام برده شده است، روی هم رفته می‌توان چنین نتیجه گرفت که او پیش از ورود به دارالفنون از هنر نقاشی بهره داشته، و تصویر آبرنگ ناصرالدین شاه را در آن دوره پرداخته است و به سبب داشتن استعداد هنری به دارالفنون معرفی شده، و هنوز در ۱۲۸۸ق جزو شاگردان محسوب می‌شده است (نک: آثار). با توجه به این تاریخها و وقایع می‌توان چنین گمان برد که او در حدود سال ۱۲۶۲ق، متولد شده، در حوالی ۱۲۸۰ق همراه پدر به تهران آمده، در ۲۴ سالگی وارد دارالفنون شده، و در حدود ۶۰ سالگی درگذشته است.

در آثار موجود از اسماعیل جلایر، بجز چند مورد، تاریخی مشاهده نمی‌شود. بنابراین، تعقیب سیر تاریخی و تحول هنری او در طول دوران فعالیتش، دشوار است. از این‌رو، به ناچار، آثار او را بر مبنای موضوع آنها می‌توان طبقه‌بندی کرد:

نخستین اثر تاریخ‌دار که از اسماعیل در دست است، تمثال آبرنگ ناصرالدین شاه است که او را با کلاه و جقهٔ پردار و لباس رسمی سلطنتی نشسته بر روی صندلی نشان می‌دهد، در حالی که شمشیر مرصعی بر روی دو پای خود نهاده است و رقم و تاریخ سلخ ربیع‌الثانی ۱۲۷۹ دارد (*راهنمای کتاب*، بین ص ۶۵۶-۶۵۷). این اثر اکنون در تصرف بازماندگان اوست.

دومین اثر تاریخ‌دار، قطعه‌ای بزرگ «خط ـ نقاشی» به قلم نستعلیق جلی با سفیداب شامل این بیت از گلستان است:

هنر به چشم عداوت بزرگ‌تر عیب است
گل است سعدی و در چشم دشمنان خار است

که در فاصلهٔ سطرهای چهارگانهٔ آن منظره‌های گوناگونی نقاشی شده است. رقم نقاش در پایین قطعه چنین است: «هو العزیز الوهاب، حسب الفرمایش سرکار رأفت مدار آقای محترم حاجی میرزا عبدالوهاب تاجر از روی خط استاد الاساتید آقا میرزا غلامرضای خوشنویس باشی... نقل شد. عمل اسماعیل جلایر ۱۲۸۴». این تابلو خط ـ نقاشی اکنون در موزهٔ هنرهای تزیینی در تهران نگاهداری می‌شود.

شیوهٔ خط ـ نقاشی که پیش‌تر به ندرت در ایران معمول بود، در دورهٔ قاجاریه به منتهای ترقی خود رسید و جلایر یکی از نخستین هنرمندانی است که خط را وارد نقاشی کرد. او خود خوشنویس و خطاط نبود، ولی خط را به شیوهٔ نقاشی و با طراحی و قلم مو و رنگ بسیار خوش می‌نوشت و آن را حک و اصلاح می‌کرد. سپس در میان خطوط و نوشته‌ها، گل و بوته و پرنده و حیوانات و مناظر و دورنماهای دقیق طرح



کار اسماعیل جلایر، کاخ گلستان

می‌انداخت و بدین‌سان، از تلفیق خط و نقاشی، قطعات زیبا می‌آفرید (نک: معیرالممالک، ۲۷۷).

از تابلوهای خط ـ نقاشی جلایر جز آنکه یاد کردیم، ۵ یا ۶ قطعهٔ بزرگ و کوچک دیگر تقریباً شبیه به هم، سراغ داریم که یکی از آنها دارای زمینهٔ نارنجی رنگ و شامل ابیات معروف سعدی «بلغ العلیٰ بکماله...» در ۴ سطر به قلم نستعلیق جلی است. رقم او در دو جا به صورت «راقمه الحقیر اسماعیل جلایر» و «اسماعیل المصور الکاتب الجلایر ابن المرحوم حاج محمدزمان خان» به چشم می‌خورد و اکنون در یک مجموعهٔ خصوصی در اروپا نگاهداری می‌شود («گنجینهٔ...»[1]).

---

1. *Treasures...*

191ـ190؛ نیز نک: معیرالممالک، همانجا).

قطعهٔ سوم از خط ـ نقاشیهای اسماعیل قطعهٔ نسبتاً بزرگی است، به قلم نستعلیق جلی، نوشته شده با سفیداب که بین السطور آن با مناظر و مجالس گوناگون نقاشی شده است. از مضمون نوشته‌ها چنین پیداست که آن را به‌نام میرزاعلی اصغرخان امین‌السلطان اتابک صدراعظم ترسیم کرده است و رقم «اسماعیل» دارد. این قطعه در موزهٔ رضا عباسی در تهران است. کریم‌زاده از قطعهٔ دیگری از همین نوع نام می‌برد، ولی نشانی از آن به دست نمی‌دهد (۷۸/۱).

چهارمین اثر از اینگونه، قطعه خط گلزاری است به قلم نستعلیق جلی با مرکب، شامل بیتی از سعدی:

به غنیمت شمر ای شمع دم عیسی صبح
تا دل مرده مگر زنده کند کاین دم از اوست

که در دو سطر تحریر شده، و متن خط با گل و برگ، و فواصل قطعه جابه‌جا با نوشته‌هایی به خط نستعلیق ریزتر با سفیداب تزیین شده است و اندازهٔ آن، ۱۰۸/۶×۵۱/۵ سانتی‌متر است. این اثر و چند قطعهٔ دیگر از این نگارگر به همین شیوه برجاست که در موزهٔ رضا عباسی و مجموعه‌های خصوصی در تهران و دیگر نقاط جهان نگاهداری می‌شود.

سومین اثر تاریخ‌دار از او مرقعی است شامل ۸ قطعه تصویر آبرنگ و نقطه‌پرداز ۷ تن از عارفان ایران: شمس تبریزی، اوحدی، بایزید بسطامی، معصوم علیشاه، نورعلیشاه، مشتاق علیشاه و باباطاهر با دو قطعهٔ گل و بوته و خوشهٔ انگور با رقم «راقمه الحقیر اسماعیل جلایر ابن الحاجی زمان خان» و تاریخ ۱۲۸۶ق که احتمالاً آن را به ناصرالدین شاه تقدیم کرده بوده، و اینک در کتابخانهٔ کاخ گلستان محفوظ است (نک: آتابای، ۳۸۶). در این مرقع تصویری بسیار زیبا از نورعلیشاه جوان دیده می‌شود که مهارت نقاش را در چهره‌پردازی خیالی به خوبی نشان می‌دهد. اسماعیل جلایر از نورعلیشاه و برخی عارفان، تصاویر دیگری نیز پرداخته است که هیچ‌کدام از آنها در لطافت کار و چهره‌سازی به پای این تصویر نمی‌رسد. از جملهٔ آنها تصویر آبرنگ سیاه قلمی است از او با تاج درویشی و زلفهای بلند و تبرزین و کشکول و چنته، به‌حالت نشسته بر روی پوست که منظرهٔ گرد او بهشت خیالی را مجسم می‌سازد و اکنون در موزهٔ گلستان است (همو، بین ص ۳۸۶ـ۳۸۷). تصاویر دیگری از نورعلیشاه با تفاوتهایی در موزهٔ هنرهای تزیینی تهران، موزهٔ رضاعباسی، خانقاه نعمت‌اللّهی و در یک مجموعهٔ خصوصی در تهران نگاهداری می‌شود (نک: کریم‌زاده، ۷۹/۱؛ *جنات الوصال*، مقدمه، تصویر؛ *راهنمای موزه*، ... ۴۰). این تصویرها بارها از طرف قالی‌بافان، بر روی قالیچه‌های کوچک و بزرگ بافته شده، و مخصوصاً موضوع اصلی بسیاری از قالیچه‌های تصویری بافت راور کرمان قرار گرفته است.

جلایر حتیٰ در اوج شهرت شدیداً تحت تأثیر عقاید و افکار و احساسات صوفیانهٔ پدر خود قرار داشته، و بدان مفتخر بوده است و طبعاً این افکار در آثار او نیز تأثیر فراوان نهاده است. از این‌رو، وی بارها در آثارش خود را «ابن محمد زمان خان» معرفی کرده، و تصویرهای نورعلیشاه را بر مبنای عقاید خاص صوفیانه‌اش و اعتقاد به «حلول» و «مظهر» و «تجلی» نگاشته، و به یادگار نهاده است.

او از دیگر عارفان نیز تصویرهای سیاه قلم و نقطه‌پرداز پدید آورده که از جملهٔ آنهاست: تصویر مشتاق‌علیشاه کرمانی به قطع ۱۱/۵×۱۸/۵ سانتی‌متر (فتحی، ۶۲ـ۶۳)، باباطاهر عریان به شیوهٔ سیاه قلم پرداز، به همان اندازه (همانجا) و نیز تصویر ۳ تن دیگر از عارفان.

اسماعیل گویا به مناسبت نام خود یا نام مرشد پدرش، به داستان قربانی اسماعیل(ع) علاقهٔ خاص داشته است و این داستان مذهبی یکی دیگر از موضوعهای تابلوهای اوست. نخستین آنها تابلو رنگ روغن بزرگی است که حضرت ابراهیم را کارد به‌دست نشان می‌دهد که فرشتگان در هوا کارد را گرفته، مانع قربانی هستند. در دو سوی ابراهیم(ع) نیز دو فرشتهٔ بزرگ‌تر تمام قد ایستاده، پیام خدا را به او می‌رسانند و یکی از آنان به گوسفندی که با خود از آسمان برای قربانی آورده، اشاره می‌کند. اسماعیل(ع) که دستهایش از پشت بسته شده، پیشِ روی پدر پشت به او زانو زده، و در حالی که تسلیم محض است، هاله‌ای از نور پیرامون صورتش را فرا گرفته است. این اثر در کاخ موزهٔ گلستان نگهداری می‌شود.

در پردهٔ دیگری با همین موضوع، اسماعیل(ع) زانو زده، و ابراهیم(ع) با مو و ریش بلند سفید در پشت سر او قرار گرفته است و دو فرشته مانع از اجرای قربانی هستند. در این تابلو نورهای بلند و کشیده‌ای از دور سر ابراهیم(ع) و اسماعیل(ع) ساطع است که اشعهٔ آن، قسمت بیشتر تابلو را پر ساخته است. سرنوشت این تابلو نامعلوم است و تنها یک عکس کمرنگ زردی از آن در دست است.

سومین اثر از همین موضوع، تابلو رنگ روغن روی بوم است که در آن ابراهیم آستینها را بالا زده، و با ریش سفید و نگاه خمار و مطیع کارد را با دست راستش بلند کرده، و دست چپش را بر روی سر اسماعیل نهاده‌است. در این تابلو تصویر ۲۱ فرشتهٔ تاجدار، زمینهٔ تصویر را پر کرده است و همه با حالتی مضطرب قصد آن دارند که مانع عمل قربانی و ذبح شوند. این اثر که رقم «اسماعیل» دارد، اکنون در موزهٔ هنرهای تزیینی در تهران نگاهداری می‌شود (*راهنمای موزه*، ۴۰).

در مجموعه‌های خصوصی نیز تابلوهای متعددی با همین موضوع موردعلاقهٔ اسماعیل وجود دارد که تصویر برخی از آنها نیز به چاپ رسیده است (نک: شولتس، ج I، لوحهٔ F).

اسماعیل جلایر از داستان یوسف و یعقوب(ع) نیز تابلو رنگ روغنی تمام قدی ساخته است که در مجموعهٔ کاخ گلستان محفوظ است. در این تابلو یوسف نونهال، دست پدر پیر و نابینای خود را گرفته است و فرشته‌ای در سمت چپ یوسف دیده می‌شود که او را نوازش می‌کند. این موضوع نیز بهانه‌ای بوده برای نمایش صورت زیبای یوسف که نقاش بدان توجه داشته است. در این تابلو طرز قلم‌زنی نقاش کاملاً به

شیوهٔ غربی است و در نمایش چین و چروکهای جامه‌ها کاملاً موفق است.

شمایل حضرت علی و حسنین(ع) نیز از موضوعهای طرف توجه و علاقهٔ هنرمند بوده، و چندین مجلس مکرر با تفاوتهای جزئی از آن نقاشی کرده است. از جملهٔ بهترین آنها شمایلی سیاه قلم از حضرت علی و حسنین (ع) و سلمان فارسی و اباذر، و با اندک تفاوتی در طرز قلم‌زنی نمونهٔ دیگری از آن در دست است که نخستین در کاخ گلستان، و دومی در موزهٔ آستانهٔ قم نگهداری می‌شود و نیز با همین موضوع شمایل سومی در یکی از مجموعه‌های خصوصی در تهران موجود است (نک: کریم‌زاده، ۸۱،۷۸/۱؛ فتحی، ۶۳).

این استاد نقاش تابلوهای دیگری نیز از رجال و موضوعهای دیگر پرداخته که از آن جمله است: تصویر ناصرالدین شاه سوار بر اسب با رقم «عمل اسماعیل» که در موزهٔ هنرهای تزیینی محفوظ است (نک: کریم‌زاده، ۸۰/۱). تک چهرهٔ سیاه قلم و نقطه‌پرداز نیمه تمام دیگری از او در جوانی به‌حالت ایستاده با کلاه مشکی، به‌قطع ۱۴×۱۷ سانتی‌متر (نک: فتحی، همانجا)، تابلو رنگ روغن سپهسالار سوار بر اسب سفید با رقم «عمل نقاش دولت علیهٔ ایران، اسماعیل بن المرحوم حاج زمان خان جلایر»، و تصویر میرزا علی اصغر خان امین‌السلطان اتابک نشسته بر روی صندلی به‌قطع بزرگ، تصویر نقطه‌پرداز سیاه قلم از میرزا هدایت‌الله وزیر دفتر پدر دکتر محمد مصدق که هم مسلک او بود (همانجا؛ کریم‌زاده، ۷۹/۱ـ۸۱) و پرترهٔ نیم تنهٔ غلامرضا خان صبا ندیم‌باشی محفوظ در خاندان صبا (همانجا؛ *راهنمای کتاب*، ۴۹۸).

از تابلوهای رنگ روغن بزرگ و معروف اسماعیل جلایر، مجلس چای نوشی دختران دور یک سماور در موزهٔ ویکتوریا و البرت در لندن است (کریم‌زاده، ۷۸/۱). در این پرده ۱۱ دختر جوان با جامه‌های دورهٔ قاجاریه ازیل، ارخالق، تنبان، دامن، چارقد، چادر و روبنده در حالات مختلف در باغی پر درخت نمایش داده شده است و رقم «عمل اسماعیل» و «غرض نقشیست...» در بالای آن خوانده می‌شود. این تابلو با رنگهای بسیار پخته و سنگین و برخی ریزه‌کاریها پرداخته شده، و کریم‌زاده به اشتباه آن را به مجلس یوسف و زلیخا «به سبک خاص جلایر» تعبیر کرده است (نک: همانجا).

آخرین اثر تاریخ‌داری که از این نگارگر سراغ داریم، تابلو گرگ و چوپان مورخ ۱۳۲۰ق است که در کتابخانهٔ موزهٔ عراق در بغداد نگاهداری می‌شود و معلوم می‌دارد که او تا این تاریخ زنده بوده است (محفوظ، ۶۳۶).

از اسماعیل جلایر ۳ قلمدان روغنی (زیر لاکی) نیز سراغ داریم که یکی از آنها در موزهٔ ویکتوریا و البرت است و دیگری قلمدانی است که تمام بدنهٔ آن از سرهایی با قیافه‌های گوناگون پوشیده شده است (ادیب برومند، ۱۲۷) و سومین آنها قلمدانی است که در رویهٔ آن تصویر صحرای محشر، سنجش اعمال مردم و بهشت و دوزخ نمایش داده شده است. در پهلوهای آن یکی از صحنه‌های جنگی ناپلئون و مجلسی از جنگ محمدشاه قاجار و حاجی میرزا آقاسی در هرات نقاشی شده است. دو مجلس اول آن از محمدحسن افشار نقاش لال است، ولی مجلس سوم (جنگ هرات) که ناقص و ناتمام مانده بوده، اسماعیل جلایر آن‌را تکمیل کرده، و برخلاف معمول زیرقلمدان را با مجلسی از گل و مرغ و تصویر نشستهٔ دو جوان پر کرده، و در وسط آن چنین نوشته است: «این قلمدان معروف کار مرحوم نقاش‌باشی لال است که دو صحنهٔ بهشت و دوزخ و جنگ ناپلیان کار آن مرحوم است و باقی آن ناتمام مانده بود و باقی مانده را که جنگ هرات است با این صحنه و بعضی از فقرات دیگر به اتمام رسانید. راقمه العبد مصور المذکور فی یوم یکشنبه هشت شعبان ۱۲۹۶». این قلمدان اکنون در یک مجموعهٔ خصوصی در خارج از ایران نگاهداری می‌شود.

اسماعیل جلایر علاوه بر تابلوسازی و نقاشی، برخی از کتابهای درسی دارالفنون را نیز مصور می‌کرده است. از جملهٔ آنها کتاب *جواهر التشریح* است که در زیر تصویر شمارهٔ ۲۰۲ آن رقم «عمل اسماعیل جلایر» دیده می‌شود (نک: ص ۵۱۱).

آثار دیگری نیز از او برجای مانده که بیشتر در مجموعه‌های شخصی نگاهداری می‌شود (فتحی، همانجا؛ کریم‌زاده، ۷۸/۱ـ۸۱).

اسماعیل جلایر شاگردان خوبی تربیت کرده بوده که یکی از آنان علی‌اکبر مصور معروف به «حجّار» است که گذشته از نقاشی، در پیکرتراشی و مجسمه‌سازی نیز دستی داشت و نقش برجستهٔ ناصرالدین شاه بر سنگ مرمر روی آرامگاه او، کار این استاد است (ادیب برومند، همانجا). گفته‌اند که کمال‌الملک نیز مدتی شاگرد او بوده است (فتحی، همانجا).

مآخذ: آتابای، بدری، *مرقعهای کتابخانهٔ سلطنتی تهران*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ ادیب برومند، عبدالعلی، *هنر قلمدان*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، کتابفروشی زوار؛ *جنات الوصال*، به‌کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۴۸ش؛ *جواهر التشریح*، تهران، چ سنگی؛ *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۵۲ش، س ۱۶، شم ۷ و ۸ و ۹؛ *راهنمای موزهٔ هنرهای تزیینی ایران*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی؛ *روزنامهٔ ایران*، تهران، ۱۲۸۸ق، شم ۵۵؛ فتحی، نصرت‌الله، «صورتگر بزرگ عهد قاجار»، نگین، تهران، ۱۳۴۹ش، شم ۵۹؛ کریم‌زادهٔ تبریزی، محمدعلی، *احوال و آثار نقاشان قدیم ایران*، لندن، ۱۳۶۳ش؛ محفوظ، حسینعلی، «کتب خط فارسی در کتابخانه موزهٔ عراق»، دانش، تهران ۱۳۲۴ش، س ۳؛ معصوم علیشاه، *طرائق الحقائق*، به‌کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ معیر الممالک، دوستعلی، *رجال عصر ناصری*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به‌کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Schulz, W., *Die persische-islamische Miniaturmalerei*, Leipzig, 1914; *Treasures of Islam*, Geneva, 1985.

یحییٰ ذکاء

اِسْماعیلْ حَقّی بُروسَوی، (یا اسکداری، اسکوداری) (۱۰۶۳ـ۱۱۳۷ق/۱۶۵۳ـ۱۷۲۵م)، مفسر، شاعر و از مشایخ فرقهٔ جَلوتیه. کنیهٔ او ابوالفدا، نام پدرش مصطفیٰ و جدش بایرام قاووش پسر شاه خدابنده بود. پدر اسماعیل در استانبول می‌زیست و یک سال پیش از تولد وی به سبب آتش گرفتن خانه و از هم پاشیدگی زندگی، به قصبهٔ آیدوس نزدیک

ادرنه مهاجرت کرد و اسماعیل در آنجا تولد یافت. ۳ ساله بود که پدرش او را نزد عثمان فضلی آت پازارلی، شیخ سلسلۀ جلوتیه برد و چنانکه اسماعیل خود می‌گوید بعدها شیخ گه‌گاه به وی می‌گفت که تو از ۳ سالگی مرید ما بوده‌ای (۱/۴۵؛ EI^2؛ کحاله، ۲/۲۶۶).

اسماعیل از سادات علوی بود و نسبت وی با ۳۱ واسطه به حضرت علی(ع) می‌رسید (اسماعیل حقی، ۱/۴۸؛ «دائرةالمعارف جدید...[1]»، IV/1517). وی در ۱۰ یا ۷ سالگی به توصیۀ استاد برای تحصیل علوم ظاهری و حضور در مجلس درس عبدالباقی افندی از آیدوس به ادرنه رفت و در آنجا به تحصیل زبان و ادبیات عرب، منطق، فقه، حدیث، کلام و تفسیر پرداخت. سپس در ۲۰ سالگی به دعوت عثمان فضلی به استانبول رفت (اسماعیل حقی، ۱/۴۵؛ «دائرةالمعارف زبان...[2]»، V/5؛ *بستانی*، ۱۳/۳۰۲). در آنجا علاوه بر اینکه در مجالس وعظ عثمان فضلی و دیگر عارفان مشهور حضور می‌یافت، در تحصیل علوم ظاهری نیز همچنان کوشا بود، چنانکه تجوید، خطاطی و زبان فارسی را نیز در استانبول آموخت و به ویژه در کتابهای عرفانی فارسی همچون آثار عطار، مولوی، حافظ و جامی تعمق کرد و در همین دوران به ترجمه و تفسیر برخی از آیات *قرآن* کریم و احادیث نبوی پرداخت (همانجاها). دو سال بعد در ۱۰۸۶ق/۱۶۷۵م به اشارت استادش به اسکوب (اسکوپیه[3]) رفت و تکیه یا خانقاه جلوتیه را در آنجا بنا نهاد و با دختر شیخ مصطفیٰ عشاقی ازدواج کرد، اما در آنجا به سبب سخنانی که بر خلاف اعتقاد عامه بر زبانش جاری می‌شد، از سوی مفتیان و مقامات مذهبی آزار دید و سرانجام، پس از ۶ سال عثمان فضلی او را به کوپرولو منتقل کرد («دائرةالمعارف زبان»، *بستانی*، همانجاها).

اسماعیل حقی پس از ۱۴ ماه اقامت در کوپرولو، به استرومجه[4] رفت و مدت دو سال و نیم نیز در آنجا به تدریس پرداخت. وقتی که عثمان فضلی از طرف سلطان محمد چهارم در ادرنه به سمت استادی در دربار منصوب شد، اسماعیل حقی را نزد خویش فرا خواند. وی مدت ۳ ماه در خدمت استاد بود، تا آنکه با فوت شیخ جلوتی بروسه، اسماعیل حقی در ۳۲ سالگی (۱۰۹۶ق/۱۶۸۵م) به عنوان شیخ جلوتی در بروسه اقامت گزید («دائرةالمعارف زبان»، همانجا). در آغاز، شرایط زندگی در بروسه برای او دشوار بود و برای تأمین معاش مجبور بـه فروش کتابهایش شد (بستانی، همانجا). در آنجا بود که نگارش اثر معروف خود تفسیر *روح البیان* را آغاز کرد و پس از ۲۳ سال در ۱۱۱۷ق آن را به پایان رساند (نک: اسماعیل حقی، ۱۰/۵۵۲).

تا ۱۱۰۲ق/۱۶۹۱م اسماعیل ۴ بار به دعوت استادش به استانبول رفت. دوبار در جنگ میان دولت عثمانی و دولتهای اروپایی شرکت کرد که در یکی از این جنگها مجروح شد. در این ایام عثمان فضلی به سبب انتقاد از سیاست خارجی حکومت عثمانی به دژ فاماگوستا در شمال قبرس تبعید شد و او اسماعیل حقی را به آنجا خواند و وی را به‌جانشینی خود تعیین کرد. اندک زمانی پس از بازگشت اسماعیل حقی به بروسه، عثمان فضلی در ۱۱۰۳ق/۱۶۹۲م درگذشت و اسماعیل حقی به مقام قطبی سلسلۀ جلوتی ارتقا یافت («دائرةالمعارف زبان»، V/6). سلسلۀ مشایخ او از طریق عثمان فضلی با دو واسطه به هدایی محمود افندی می‌رسید (رفعت، ۱/۱۷۳؛ «دائرةالمعارف جدید»، IV/1517).

اسماعیل حقی در ۱۱۱۲ق/۱۷۰۰م به مکه رفت و در بازگشت مدت ۳ سال در دمشق توقف کرد. در سفر بازگشت به وطن بر اثر حمله‌ای که به کاروان شد، بسیاری از کتابهای او از میان رفت. اسماعیل چند سال بعد بار دیگر رهسپار حج شد و در ۱۱۲۹ق/۱۷۱۷م به دمشق رفت و در آنجا با صوفی مشهور دمشقی، عبدالغنی نابلسی ملاقات کرد. در مدتی کـه در ایـن نـاحیه اقـامت داشت، آثـار جدیدی بـه رشتۀ تحـریر کشید («دائرةالمعارف زبان»، V/5؛ «دائرةالمعارف ترک[5]»، XX/307).

در ۱۱۳۳ق/۱۷۲۱م به اسکدار بازگشت و حدود ۳ سال در آنجا اقامت گزید و ۳۰ کتاب و رسالۀ مختلف در تصوف و اخلاق نگاشت. گفته‌اند که در این هنگام به سبب ترویج اندیشۀ وحدت وجود، علما به وی اعتـراض کردند و او مدت کوتـاهی بـه قصبۀ تکفور داغی تبعید شـد (EI^2؛ معلم ناجی، ۵۹؛ رفعت، ۱/۱۰۳). در ۱۱۳۶ق/۱۷۲۴م به بروسه بازگشت و عزلت اختیار کرد و در آنجا کتابخانه‌ای ساخت که تمامی کتابهای خود را وقف آن کرد، مسجد و تکیه‌ای نیز در کنار کتابخانه بنا نهاد. وی سرانجام در ۷۵ سالگی درگذشت و در خانقاه خویش مدفون شد («دائرةالمعارف زبان»، V/6؛ «دائرةالمعارف جدید»، همانجا). در ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م مقبرۀ وی بازسازی شد و امروزه به نام خانقاه اسماعیل حقی معروف است («دائرةالمعارف زبان»، همانجا).

دربارۀ احوال و آثار او، کتابی با عنوان *سلسلۀ شیخ اسماعیل حقی جلوتی* تألیف شده، که بار اول در ۱۸۷۴م، و بار دیگر گزیده‌ای از آن به کوشش دیلجل[6] به طبع رسیده است. ییلدیز[7] رسالۀ دکتری خود را در دانشگاه سوربن (۱۹۷۰م) دربارۀ زندگانی اسماعیل حقی و تفسیر او نوشته است (نک: همانجا).

آثار: تألیفات اسماعیل حقی را بیش از ۱۰۶ اثر دانسته‌اند (نک: «دائرةالمعارف ترک»، همانجا). او خود نیز تألیفاتش را متجاوز از ۱۰۰ اثر ذکر کرده است (نک: ۱/۴۶) که از آن میان ۶۰ اثر به ترکی، و بقیه به عربی بوده است (نک: «دائرةالمعارف ترک»، همانجا).

الف ـ چاپی:

۱. *تحفۀ اسماعیلیه*، استانبول، ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م.

۲. *تحفۀ خلیلیه*، که با عنوان *الرسالة الخلیلیة* نیز از آن یاد کرده‌اند (نک: واندیک، ۵۰۰؛ زرکلی، ۱/۳۱۳؛ GAL, S, II/653؛ بغدادی، ۱/۲۱۹)، استانبول، ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م.

۳. *تحفۀ عطائیه*، استانبول، ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م.

۴. تفسیر *روح البیان*، یا *روح البیان فی تفسیر القرآن*، شامل برخی

---

1. *Yeni Türk...* 2. *Türk dili...* 3. Skopje 4. Strumica (Strumitsa) 5. *Türk ansiklopedisi.* 6. B. Dilcel 7. S. Yildiz

تأویلات صوفیانه. این کتاب بارها به چاپ رسیده است: بولاق، ۱۲۵۵ق، ۱۲۶۴ق، ۱۲۷۶ق، ۱۲۷۸ق؛ قاهره، ۱۲۸۵ق؛ استانبول، ۱۳۰۶ق؛ بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م. *تفسیر سورهٔ واقعه* نیز جداگانه در استانبول (۱۳۱۸ق)، به چاپ رسیده است. از این تفسیر گزیده‌ای با عنوان *تلخیص البیان* توسط محمد نوری قادری موصلی و گزیدهٔ دیگری با عنوان *ریحانة الاخوان المقطوفة من ریاض الجنان المنقولة من تفسیر روح البیان* توسط مصطفی صبری رشیدی ترتیب یافته است (GAL, S, II/652-653).

۵. *الحجة البالغة*، استانبول، ۱۲۹۱ق/۱۸۷۲م.

۶. *الخطاب*، استانبول، ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م و نیز ۱۹۷۶م.

۷. *دیوان شعر*، که نخست در بولاق (۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م) همراه با مقالات، و سپس در استانبول (۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م) به چاپ رسیده‌است.

۸. *رسالهٔ حسینیه*، که جزء آثار چاپ شده از آن یاد شده، اما محل و تاریخ چاپ آن مشخص نشده است (نک: اوزگه، III/1474).

۹. *رشحات عین الحیات*، استانبول، ۱۸۷۴م.

۱۰. *روح المثنوی*، شرح و تعلیقاتی است بر مثنوی مولوی، در دو جلد، استانبول، ۱۲۸۷-۱۲۸۹ق/۱۸۷۱-۱۸۷۳م.

۱۱. *سلسلهٔ طریقت جلوتیه* (یا *جلواتیه*)، که به *الطریقة* نیز معروف است، شرح احوال مشایخ سلسلهٔ جلوتیه نیز در آن آمده‌است، استانبول، ۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م.

۱۲. *شرح الاربعین*، یا *شرح اربعین حدیثاً*. این اثر شرحی است بر *الاربعون حدیثاً* اثر محیی‌الدین نووی (GAL, S, I/684) که در برخی منابع آن را به همین مناسبت *الاربعون حدیثاً* نامیده‌اند (نک: واندیک، ۱۳۵؛ سرکیس، ۴۴۱/۱). این کتاب چندین بار به چاپ رسیده، از جمله در استانبول، ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م و نیز در ۱۸۴۱م و ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م.

۱۳. *شرح پند عطار*، ترجمه و شرحی است بر *پند نامهٔ* منسوب به عطار نیشابوری که در بولاق (۱۸۳۲م) و در استانبول (۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م و ۱۲۸۷ق/۱۸۷۰م) به چاپ رسیده است.

۱۴. *شرح شعب الایمان*، استانبول، ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م.

۱۵. *شرح فصوص الحکم* ابن عربی و ترجمهٔ آن. اسماعیل حقی این اثر را به ترکی و عربی تألیف کرده است. نخست در بولاق (۱۲۵۲ق/ ۱۸۳۲م) چاپ شد. ترجمه‌ای از آن به انگلیسی توسط بولنت رئوف انجام گرفته که در استانبول (۱۹۸۹م) به چاپ رسیده است.

۱۶. *شرح الکبائر*، استانبول، ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م.

۱۷. *فرح الروح فی شرح المحمدیة*، که به *شرح محمدیه* نیز معروف است (نک: معلم ناجی، ۵۹؛ مدرس، ۵۵/۲)، شرحی است بر *محمدیهٔ* یازیجی اوغلی. این کتاب در بولاق (۱۲۵۲ق/۱۸۳۶م و ۱۲۵۸ق/۱۸۴۲م)، استانبول (۱۲۵۸ق) و لیدن به کوشش نیکلسن (۱۹۲۵م)، به چاپ رسیده است.

۱۸. *الفروق*، استانبول، ۱۲۵۱ق.

۱۹. *الکنز المخفی*، دربارهٔ اندیشه‌های عرفانی نویسنده و متضمن اشاراتی است دربارهٔ اعتقادات و تمایلات حلولی او (بستانی، ۳۰۲/۱۳). این کتاب در استانبول (۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م و ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م و ۱۹۶۷م) به چاپ رسیده است.

۲۰. *معراجیه*، قصیده‌ای است در وصف معراج پیامبر اکرم (ص)، استانبول، ۱۲۶۹ق/۱۸۵۲م.

۲۱. مقالات، که همراه *دیوان* او در بولاق (۱۲۵۷ق) چاپ شده است.

۲۲. *النجاة*، استانبول، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م.

ب - خطی: شماری از تألیفات اسماعیل حقی بروسوی به صورت نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های ترکیه، کشورهای اروپایی و مصر موجود است، از جمله: *اوراد* (برنباخ، 380؛ GAL, S, I/353)؛ *تأویل سورة الزلزلة*، که به مناسبت زلزله‌ای که در ۱۱۲۲ق در مصر رخ داد، تألیف شده است؛ *تمام الفیض؛ شرح علی تفسیر الجزء الاخیر للقاضی [بیضاوی]؛ رسالة الجامعة فی مسائل النافعة؛ رسالة الحضرات؛ شرح اعانة الراغبین فی الصلاة و السلام علی افضل المرسلین؛ شرح العطاء لاهل الغطاء*؛ مجموعه یا *مجموعة الفوائد*، که شامل ۱۱ رساله است (نک: تیموریه، ۷۴/۱، ۱۶۴؛ هوتسما، 72؛ کوت، I/85-87؛ بغدادی، ۲۱۹/۱-۲۲۰؛ کحاله، ۲۲۶/۲؛ برنباخ، همانجا؛ GAL, II/581; GAL, S, I/788, II/653).

ج - آثار یافت نشده: برخی از عناوینی که اسماعیل حقی در مقدمهٔ *تفسیر روح البیان* (۴۶/۱) ذکر کرده است، در فهرست آثار یاد شده از او دیده نمی‌شود، از جمله: شرح *آداب*، شرح *نخبة الفکر* (مجموعه‌ای از اصول حدیث)، *نقد الحال*، *کتاب الحق الصریح و الکشف الصحیح*، شرح *تفسیر الفاتحة* و جز آنها. ظاهراً شرح مختصری نیز بر برخی از اشعار عارفان ترک از جمله یونس امره، حاجی بیرام ولی و نیازی مصری داشته است که در بسیاری از مجموعه‌ها به چشم می‌خورد (نک: EI²).

مآخذ: اسماعیل حقی، *تفسیر روح البیان*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بستانی؛ بغدادی، *هدیه*؛ تیموریه، *فهرست*؛ رفعت افندی، احمد، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة و المعربة*، قاهره، ۱۹۲۸م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ معلم‌ناجی، عمر، *اسامی*، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، قاهره، ۱۸۹۶م؛ نیز:

Berenbach, J., «Verzeichnis der neuerworbenen orientalischen Handschriften...», ZDMG, 1966,vol.XCI; EI²; GAL;GAL,S; Houtsma, M. Th., *Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs*, Leiden, 1886; Kut, G., *Tercüman gazetesi kütüphanesi türkçe yazmalar kataloğu*, Istanbul, 1989; Özege, M. S., *Eski harflerle basılmış türkçe eserler kataloğu*, Istanbul, 1975; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1972; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1982; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

حسین لاشیء

اِسْماعیلْ حَقّی عالیشان (۱۲۸۸-۱۳۶۳ق/۱۸۷۱-۱۹۴۴م)،

ادیب، سیاستمدار، زندگی نامه‌نویس و مترجم معاصر ترک. نام او با پسوند الدم نیز آمده است (نک: اوزگه، III/1351؛ «دائرةالمعارف

دیانت[1]»، XI/21).

اسماعیل حقی در استانبول زاده شد و پدرش جاویدبک ویراستار نشریهٔ وابسته به توپخانه بود (همانجا). در برخی منابع به خدمت خود او نیز در توپخانه اشاره شده است (بانارلی، 1009؛ IA, V(2)/1115). پس از تحصیل در دبیرستان فوزیه به دورهٔ عالی «کالج سلطنتی علوم سیاسی» راه یافت و در ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م در وزارت خارجه استخدام شد و پس از ۱۹ سال خدمت، مدیر دایرهٔ کنسولی، و در ۱۹۰۹م سرکنسول در مارسی و در ۱۹۱۸م به سرکنسولی در مونیخ و زوریخ برگزیده شد و سرانجام در سال بعد، در دورهٔ صدارت داماد فرید دوم، معزول شد. در ۱۹۲۵م به درخواست خود بازنشسته شد (نک: IV/191 , EI²؛ «دائرةالمعارف دیانت»، همانجا)؛ سپس به هیأت تحریریهٔ مجلهٔ *اجتهاد* زیر نظر عبدالله جودت پیوست و مقالات ادبی، اجتماعی و اقتصادی خود را تا ۱۹۳۲م در آن منتشر می‌کرد (EI²، همانجا). علاقه‌اش به هنر نقاشی سبب ازدواج او با برادرزادهٔ عثمان حمدی نقاش بزرگ ترک شد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). به گفتهٔ برخی، همسر اسماعیل، نوهٔ صدراعظم سابق ابراهیم ادهم پاشا بوده است (EI²، همانجا) و ثمرهٔ این ازدواج «سدادحقی بک»، معمار پرآوازهٔ ترک است («دائرةالمعارف استانبول[2]»، IX/4995-4996؛ «دائرةالمعارف دیانت»، همانجا). سرانجام، اسماعیل حقی در استانبول درگذشت و در گورستان «زنجیرلی کویو» به خاک سپرده شد (همانجا).

اسماعیل حقی نویسندگی را در هنگام تحصیل آغاز کرد و نخستین اثرش در ۱۵ سالگی، در نشریهٔ *نخل امل* به چاپ رسید (همانجا)؛ سپس فعالیت ادبی را با سرودن اشعار و نوشتن مقاله، رساله و نقدهای ادبی در مجلهٔ مکتب ادامه داد. در خلال سالهای ۱۸۹۱-۱۸۹۴م ضمن سردبیری نشریهٔ مکتب، به مسائل ادبی پرداخت و در تحلیل و نقد شعر گامهای ارزشمندی برداشت (دومان، 250؛ لوند، 210) و از ارکان انجمن ادبی ثروت فنون شد. در اواخر سدهٔ ۱۹م وی افزون بر تحقیق مفصل دربارهٔ علیشیر نوایی، بـه انتشار دو رشته زندگی‌نامهٔ ادبی پرداخت («دائرةالمعارف دیانت»، XI/21-22؛ بانارلی، 1010).

زندگی نامه‌های اسماعیل حقی را می‌توان نمونهٔ نقد ادبیات نوین ترکی دانست (*بستانی*، ۳۰۳/۱۳)، اما از آنجا که او به هیچ یک از گروههای ادبی آن دوره تعلق نداشت، چندان مورد توجه قرار نگرفت. به هرحال، او در جوانی و در ابتدای راه، نشر اینگونه آثار را به کناری نهاد و روی به ترجمه آورد و تا پایان زندگی بدان پرداخت («دائرةالمعارف دیانت»، EI²، همانجاها).

پس از تغییر الفبای ترکی و شروع دورهٔ نهضت ترجمه (۱۹۳۲م)، اسماعیل حقی آثار متعددی از نویسندگان و شعرای غرب ــ بیشتر فرانسوی ــ چون لامارتین، موروا، پی‌یر لوتی، بنوا، فلوبر و نیز شکسپیر و تولستوی ترجمه کرد؛ از این روی، او را مروج سمبولیسم و ادبیات فرانسه در ترکیه دانسته‌اند («دائرةالمعارف دیانت»، XI/22؛ اوزون، 230-229). او را از پیروان مکتب کهن شرق به شمار آورده‌اند (IA, V(2)/1115).

آثـار:

الف ـ تألیفات: ۱. نویسندگان ترک در سدهٔ ۱۴[3]». این اثر در ۴ دفتر جداگانه چاپ شده است. دفتر یکم: *احمد مدحت افندی*، دفتر دوم: *اکرم بک*، دفتر سوم: جودت *پاشا* (استانبول، ۱۳۰۸ق/۱۸۹۱م)، دفتر چهارم: شمس *الدین سامی* (استانبول، ۱۳۱۱ق/۱۸۹۳م)، همراه با تحقیقی دربارهٔ تئاتر و نقد آثار تئاتری شمس الدین سامی. این ۴ دفتر ارزیابی دقیقی دربارهٔ این نویسندگان و آثارشان است. ۲. «شاعران هم‌عصر ما[4]»، (استانبول، ۱۳۱۱ق). در این اثر اشعار معلم جودی، امین همایی، علی روحی، نبی زاده کاظم با نقد و ارزیابی، معرفی می‌شود. ۳. «ادیبان مشهور عثمانی[5]». از این اثر تنها یک دفتر با عنوان *معلم ناجی* در استانبول (۱۳۱۱ق) انتشار یافته است.

ب ـ ترجمه‌ها: ۱. *منتخبات تراجم مشاهیر*، استانبول، ۱۳۰۷ق. اسماعیل حقی این جنگ را همراه با ابراهیم فهیم گرد آورده است. گلچینی از ادبیات فرانسه و برخی ترجمه‌های دیگر نیز در کتاب گنجانده شده است. ۲. «گلهای رنج[6]» از شارل بودلر، استانبول، ۱۹۲۷م. ترجمهٔ روان و سلیس این اثر سبب محبوبیت شاعر سمبولیست فرانسه در میان ادب دوستان ترک شد.

مآخذ: بستانی؛ نیز:

Banarlı, N.S., *Türk edebiyâtı târihi* , Istanbul, 1971; Duman, H., *Arap harfli süreli yayınlar toplu kataloğu*, Istanbul, 1986; EI²; IA; *İstanbul ansiklopedisi*, Istanbul,1967;Levend, A.S., *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara, 1984; Özege, M. S., *Eski harflerle basılmış türkçe eserler kataloğu*,Istanbul,1975;Özön, M. N., *Son asır türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1945; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1995.

ناصر شعاریان‌ستاری

اِسماعیلِ دُوُّمِ صَفَوی، ابوالمظفر شاه اسماعیل دوم (سل ۹۸۴-۹۸۵ق/۱۵۷۶-۱۵۷۷م)، فرزند دوم شاه طهماسب اول، و سومین فرمانروای صفوی.

تاریخ تولد او را مورخان مشهور عصر صفویه ذکر نکرده‌اند، ولی هینتس بنابر گزارش الساندری[7] (سفیر ونیز) سال ۹۴۰ق را آورده است (ص ۱۵)؛ اما با توجه به سن اسماعیل در هنگام مرگ ــ ۴۱ یا ۴۴ سال که در برخی از منابع آمده است (ملاکمال، ۴۵؛ محمد معصوم، ۱۶) ــ باید چند سال دیرتر زاده شده باشد؛ چنانکه محمد معصوم ولادت او را ۹۴۴ق دانسته است (ص ۱۵). اسماعیل در دربار رشد کرد و به تحصیل فنون نظامی پرداخت. ۱۴ ساله بود که القاص برادر شاه طهماسب به سلطان سلیمان عثمانی پناهنده شد و شاه طهماسب نیز ولایت شروان را به اسماعیل داد (غفاری، ۲۹۶-۲۹۷). والی جوان و جنگجویانش در نبرد برضد تهاجمهای مکرر سلیمان و متحدش القاص شرکت کرد

1. *Türkiye...* 2. *Istanbul...* 3. *On dördüncü asrın Türk muharrirleri.* 4. *Muâsır şairlerimiz.* 5. *Osmanlı meşahir-i üdebası.* 6. *Les fleurs du mal.* 7. V. d'Alessandri

(روملو، ۳۲۶ـ۳۳۶؛ عبدی بیک، ۹۸ـ۱۰۲) و در قفقاز و آسیای صغیر پیروزیهای نمایانی به دست آورد (روملو، ۳۶۱ـ۳۷۰؛ طهماسب، ۵۵ ـ ۷۳؛ *عالم آرا...*، ۱۹۷ـ۲۰۷). به روایت عبدی بیک، اسماعیل در این جنگها بعضی از سرزمینهای قلمرو عثمانی را چنان عرصهٔ تاراج و ویرانی قرار داد که تا سالها ترمیم آن خرابیها میسر نبود (ص ۹۹). از آن هنگام وی در دیدهٔ قزلباشها حکم قهرمان ملی یافت (هینتس، ۲۸). گرچه صلح آماسیه (۹۶۱ق/۱۵۵۵م) به نبردهای ایران و عثمانی خاتمه داد (طهماسب، ۷۳)، ولی اسماعیل و یارانش آن را نپذیرفتند. از این رو، شاه طهماسب، اسماعیل را ولایت خراسان داد، تا نه تنها او را از صحنهٔ جنگ و صلح شمال غرب دور کند، بلکه می‌خواست مصاحبت با خراسانیان باعث تنزل روحیهٔ قزلباشی در او شود (نک: غفاری، ۳۰۲؛ شاملو، ۷۸). با اینهمه، اسماعیل همچنان طرفدار حملهٔ قزلباش به عثمانی و تصرف بغداد بود (*سفرنامه‌ها...*، ۴۳۶؛ هینتس، ۳۴ـ۳۵)، تا سرانجام، طهماسب، اسماعیل را طلب کرد و او را در قلعهٔ قهقهه به حبس انداخت (اسکندربیک، ۱۲۵/۱؛ بیات، ۱۶۲) و یارانش را نیز کشت، یا محبوس کرد (قاضی احمد، ۳۸۵/۱؛ ملاکمال، ۴۰)؛ اما قاضی احمد سیاست ارباب غرض مثل معصوم بیک را در سرنگونی اسماعیل و یارانش مؤثر می‌داند (۳۸۸/۱؛ نیز نک: *عالم آرا*، ۳۵۳).

اسماعیل ۲۱ سال در قهقهه زندانی بود (نطنزی، ۵۹) تا طهماسب درگذشت و حیدر میرزا فرزند سوم او به کمک طایفهٔ استاجلو و شماری از منصب داران با ارائهٔ وصیت‌نامهٔ «تزویری» در ۹۸۴ق/۱۵۷۶م خود را شاه خواند (روملو، ۴۶۵ـ۴۶۶؛ نطنزی ۱۹ـ۲۰؛ منجم، ۲۷)؛ اما مخالفان و قزلباشان که بیشتر از قورچیان شاملو، روملو، افشار و قاجار بودند، در خانهٔ حسین قلی خلفا جمع شدند (روملو، ۴۶۶ـ۴۶۹؛ نطنزی، ۱۹) و روز بعد به راهنمایی پری خان خانم دختر طهماسب، حیدر را به قتل رساندند (همو، ۲۲؛ روملو، ۴۷۱ـ۴۷۲) و سلطنت به نام اسماعیل کردند (اسکندربیک، ۱۹۷/۱؛ واله، ۵۰۴ـ۵۰۵).

اسماعیل در صفر ۹۸۴/مهٔ ۱۵۷۶ از قهقهه بیرون آمد و عازم پایتخت شد (روملو، ۴۷۶ـ۴۸۲؛ واله، ۵۰۸ ـ۵۱۶). او در قزوین اعلام کرد که هیچ‌آفریده‌ای تیغ‌تعرض‌بیرون‌نیاورد (روملو، ۴۸۱ـ۴۸۲؛ اسکندربیک، ۲۰۱/۱) و به بستگانش خط امان داد، ولی به روایت اسکندر بیک «مکنون خاطرش جز اعدام ایشان نبود» (همانجا؛ نیز نک: واله، ۵۱۸). او در جمادی الاول ۹۸۴/اوت ۱۵۷۶ تاج پادشاهی بر سر گذاشت (نطنزی، ۳۱؛ اسکندر بیک، ۲۰۷/۱؛ منجم، ۳۲) و چون بیم داشت که به سرنوشت برادرش سلطان حیدر دچار شود، در صدد نابودی هر مدعی احتمالی پادشاهی برآمد. مردم و برخی از سران قزلباش که از زراندوزی و سالوس مآبی عهد طهماسب و حاکمیت بی تحول ۵۰ سالهٔ دولت وی خسته شده بودند (نک: واله، ۳۹۴ـ ۳۹۵)، امید به اسماعیل داشتند؛ اما خشونت شاه اسماعیل و قتلهای پی در پی امرای کشور توسط او، نتیجه‌ای جز ایجاد پریشانی نداشت. اسماعیل صدارت دولت خود را به دو تن از علمای مشهور، میرزا مخدوم شریفی و شاه عنایت الله نقیب اصفهانی داد و چون به سنیان گرایش داشت، با برخی علما و نیز تبرائیان بدرفتاری آغاز کرد (اسکندربیک، ۲۱۴/۱؛ نطنزی، ۴۱). او نخست دست پری خان خانم را از مداخله در کار ملک کوتاه کرد (اسکندربیک، ۲۰۱/۱؛ واله، ۵۲۰ ـ ۵۲۱)؛ حسین قلی خلفا را معزول و کور نمود (روملو، ۴۸۶؛ واله، ۵۲۵)؛ و دستور قتل سران استاجلو را به بهانهٔ آنکه طرفدار سلطان حیدر بودند، صادر کرد (اسکندربیک، ۲۰۳/۱، ۲۰۴؛ واله، ۵۲۹ـ۵۳۳). سپس ۹ تن از برادران و برادرزادگان خود را به قتل رساند (روملو، ۴۸۶ـ۴۸۷؛ نطنزی، ۳۴؛ اسکندربیک، ۲۰۹/۱ـ۲۱۲؛ واله ۵۴۲ـ۵۴۹؛ شاملو، ۱۰۰).

این کارها و نیز تحقیر برخی از اکابر علما و عزل آنها از مناصبشان (نطنزی، ۴۱؛ قاضی احمد، ۶۴۸/۲ـ ۶۴۹) فضای خطرناکی بر ضد شاه پدید آورد و علمای رنجیده ازاو رأی بر ضعف عقیدهٔ وی به تشیع و تمایل او به تسنن دادند (اسکندر بیک، ۲۱۳/۱، ۲۱۴). سرانجام، در ۱۳ رمضان ۹۸۵ مردهٔ اسماعیل را که در استعمال افیون افراط می‌کرد، در خانهٔ حسن بیک که به قول اسکندر بیک «با او کمال تعشق و تعلق داشت»، یافتند (۲۱۸/۱ـ ۲۱۹؛ ملاکمال، ۴۵؛ منجم، ۳۸). ظاهراً در همان ایام ظن قتل او نیز می‌رفته است؛ چه، روملو متذکر شده که شاه مقتول نگشته است، زیرا که وی تریاق به افراط می‌خورده، و قولنجی عظیم داشته است (ص ۴۹۵؛نیز نک: نطنزی، ۶۱؛ قاضی‌احمد، ۶۵۲/۲ـ ۶۵۳).

به رغم پریشانیهای داخلی در این دورهٔ کوتاه، به طور کلی آرامش بر قلمرو صفویه حکمفرما بود (همو، ۶۴۹/۲) و حتیٰ عثمانیان نیز به مرزهای ایران تجاوزی نکردند (نطنزی، ۵۶ ـ ۵۸) و تنها کاووس در شروان، و اسکندر والی قلعهٔ پلنگان مدتی به شورش برخاستند (روملو، ۴۹۰ـ۴۹۳؛ نک: قاضی احمد، ۶۴۵/۲ـ ۶۴۷).

سجع مهر اسماعیل دوم «هو العادل» بود و چون شعر می‌سرود «عادلی» تخلص می‌کرد (مشیری، ۹۲؛ قزوینی، ۳۴؛ آذر بیگدلی، ۷۵).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بیات، اروج بیک، *دون ژوان ایرانی*، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۸ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شاملو، ولی قلی، *قصص الخاقانی*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ طهماسب صفوی، *تذکرهٔ شاه طهماسب*، به کوشش عبدالشکور، برلن، ۱۳۴۳ق؛ *عالم آرای شاه طهماسب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۰ش؛ عبدی بیک شیرازی، *تکملة الاخبار*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، به کوشش مجتبیٰ مینوی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قزوینی، ابوالحسن، *فواید الصفویه*، به کوشش مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ محمد معصوم، *تاریخ سلاطین صفویه*، به کوشش امیرحسن عابدی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مشیری، محمد، «سکه‌شناسی ایران، سکه‌های اسماعیل دوم صفوی»، *یغما*، تهران، ۱۳۵۲ش، شم ۱؛ ملاکمال، «بخشی از تاریخ...»، *دو کتاب نفیس از مدارک اولیهٔ تاریخ صفویان، خلاصة التواریخ و تاریخ ملاکمال*، به کوشش ابراهیم دهگان، اراک، ۱۳۳۴ش؛ منجم یزدی، محمد، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیف الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نطنزی، محمود، *نقاوة الآثار*

فی ذکر الاخبار، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ واله اصفهانی، محمد یوسف، خلد برین، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ هینتس، والتر، شاه اسماعیل دوم صفوی، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۷۱ش.
مهدی کیوانی

اِسْماعیلِ شَهید، محمد اسماعیل (۱۱۹۳- ذیقعدهٔ ۱۲۴۶ق/ ۱۷۷۹- مهٔ ۱۸۳۱م)، فرزند عبدالغنی و نوادهٔ شاه ولی‌الله دهلوی، از علمای هند و یکی از رهبران مسلمان در مبارزه با سیکهای تندرو. وی به شاه اسماعیل نیز شهرت داشت.

اسماعیل در پهلت[1]، از توابع مظفرنگر در هند، زاده شد. در خردسالی قرآن کریم، صرف و نحو و نیز مقدمات فقه را نزد پدرش آموخت. در ۱۰ سالگی پدر را از دست داد و عمویش، شاه عبدالقادر (د ۱۲۴۲ق) مترجم مشهور قرآن به اردو، سرپرستی و تعلیم او را عهده‌دار شد. اسماعیل تحصیلات خود را در علوم اسلامی نزد شاه عبدالقادر و دیگر افراد خاندانش، چون شاه عبدالعزیز، به پایان برد (نک: احمدخان، ۵۶؛ رحیم بخش، ۶۴۲-۶۴۴؛ *اردو...*، ۷۴۹/۲). حواشی او بر برخی آثار فلسفی و نیز نگارش رساله‌ای در منطق نشان از گرایش او به علوم عقلی نیز دارد (نک: رحیم بخش، ۶۴۵-۶۴۶).

زندگی اجتماعی و تبلیغی اسماعیل با سخنرانیهای مذهبی در جامع دهلی آغاز شد. او در طول ربع قرن با خطابه‌های پرشور خود همواره بر نفی برخی باورها و آداب و رسوم رایج میان مسلمانان هند که آنها را بدعت می‌شمرد، کوشش داشت (نک: اکرام، ۳۸- ۳۹؛ نیز نک: *اردو*، ۷۵۰/۲؛ رضوی، II/89). او در سلک مریدان احمد شهید، شاگرد شاه عبدالعزیز در آمد؛ سپس با پیوستن اسماعیل به عبدالحی، داماد شاه عبدالعزیز، گروهی شکل گرفت که بعدها در درگیریهای مذهبی هند نقش مهمی ایفا کرد (همو، II/89,305).

اسماعیل شهید در ۱۲۳۶ق با احمد شهید و پیروانش راهی سفر حج شد و در این سفر که حدود ۴۰ ماه طول کشید، با شماری از عالمان استانبول و نیز بلاد شام، مصر و مغرب که همه در قلمرو امپراتوری عثمانی بودند، دیدار کرد. درست پس از بازگشت از حج، خطابه‌های مهیج وی جهتی دیگر یافت و موج حملات او متوجه تندروان غیر مسلمان شد. این بار وی مردم را به جهاد با سیکهای افراطی که در آن زمان بر مسلمانان استیلا داشتند، فرا خواند و در نتیجه جنگی در ۱۲۴۱ق بر ضد سیکها روی داد که رهبری آن بر عهدهٔ اسماعیل و احمد بود (احمدخان، ۵۷-۵۸؛ رحیم بخش، ۶۴۷ به بعد؛ نک: مهر، ۷ به بعد: دربارهٔ مسیر حرکت آنان برای جنگ). همراهان اسماعیل در پیکارهای نخستین، پیروزیهای درخشانی کسب کردند، اما به سبب کارشکنی برخی از حاکمان محلی و عللی دیگر، این پیروزی دوام چندانی نیافت و در جنگ سختی که در ۲۴ ذیقعدهٔ ۱۲۴۶ق/۷ مهٔ ۱۸۳۱م، در ناحیهٔ بلکوت درگرفت، اسماعیل و استادش احمد کشته شدند و به شهید شهرت یافتند (رحیم بخش، ۶۵۱-۶۵۳).

آثار: ۱. *ایضاح الحق الصریح فی احکام المیت و الضریح*، به فارسی که نخست در ۱۲۹۷ق همراه با ترجمهٔ اردو، و سپس در ۱۳۵۶ق در دهلی به چاپ رسیده است. ۲. *تقویة الایمان*، به زبان اردو. این اثر در ۱۳۴۳ق/۱۹۲۴م در کانپور منتشر شده، و نیز در «مجلهٔ انجمن سلطنتی آسیایی[2]» (۱۸۵۲م، شم ۱۳) به انگلیسی ترجمه شده است (نیز ترجمه‌ای دیگر، لاهور، ۱۹۶۹م). ۳. *تنویر العینین فی اثبات رفع الیدین*، به عربی که در لاهور منتشر شده، و احمد خان از این اثر با عنوان *قرة العینین* یاد کرده است (ص ۵۷). ۴. *رد الاشراک*، به عربی. این کتاب را نواب صدیق حسین خان همراه با *قطف الثمر* به چاپ رسانده است. احادیث این کتاب در اثری با عنوان *الادراک* تخریج شده، و این تخریج به طور مستقل نیز چاپ شده است (نک: *اردو*، ۷۵۳/۲؛ نیز سرکیس، ۸۸۹/۱). ۵. *رسالة فی اصول الفقه*، به عربی که در دهلی (۱۳۱۱ق/ ۱۸۹۳م) طبع شده است. ۶. *رسالهٔ یک روزه*، رساله‌ای است کوچک به فارسی که شاه اسماعیل آن را در یک روز و در جواب اعتراض فضل الحق خیرآبادی، عالم شیعی به کتاب *تقویة الایمان* نوشته، و همراه با *ایضاح الحق* به طبع رسیده است. ۷. *الصراط المستقیم*، به فارسی که نخست در بیروت (۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م) و سپس در دهلی (۱۳۲۲ق/ ۱۹۰۴م) چاپ شده است. ۸. *عبقات*، مجموعهٔ آراء و نظریات شاه اسماعیل در تصوف. این اثر که به عربی است، در کراچی (۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۰م) به چاپ رسیده، و به اردو نیز ترجمه شده است. ۹. *منصب امامت*، به فارسی. این اثر در ۱۹۶۲م در کراچی چاپ شده، و ترجمهٔ اردوی آن نیز در لاهور (۱۹۴۹م) به طبع رسیده است (برای دیگر آثار وی، نک: رحیم بخش، ۶۴۵؛ *اردو*، ۷۵۳/۲-۷۵۴).

مآخذ: احمد خان، *آثار الصنادید*، لکهنو، مطبعهٔ نولکشور؛ *اردو دائرهٔ معارف اسلامیه*، لاهور، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ اکرام، محمد، موج کوثر، لاهور، ۱۹۸۴م؛ رحیم بخش، محمد، حیات ولی، لاهور، ۱۹۵۵م؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة و المعربة*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ مهر، غلام رسول، سیداحمد شهید، لاهور، کتاب منزل؛ نیز:

Rizvi, A. A., *A Socio-Intellectual History of the Isnā'Asharī Shī'is in India*, Canberra, 1986.
محمدجواد شمس

اِسْماعیلِ صَبْری (۱۲۷۰-۱۳۴۱ق/۱۸۵۴-۱۹۲۳م)، شاعر مصری. وی پس از به پایان رساندن تحصیلات در زادگاه خود قاهره، به فرانسه رفت و پس از اخذ لیسانس حقوق در ۱۸۷۹م به مصر بازگشت و در وزارت دادگستری به قضا مشغول شد. در ۱۸۹۶م استانداری اسکندریه را بر عهده گرفت و پس از آن بار دیگر به کار در دادگستری پرداخت و سرانجام، در ۱۹۰۷م در ۶۰ سالگی از کارهای دولتی کناره جست تا به فعالیتهای ادبی بپردازد (رمادی، ۲۲۰-۲۲۱؛ دسوقی، ۳۱۹/۲). در اواخر عمر به زهد و سرودن اشعار زاهدانه گرایید تا در ۶۹ سالگی در قاهره درگذشت (طناحی، ۱۱۳-۱۱۴؛ آل جندی، ۴۴۷/۲).

اسماعیل صبری سرودن شعر را از ۱۶ سالگی با ابیاتی در مدح

---

1. Phulat 2. JRAS.

خدیو اسماعیل آغاز کرد و در آن زمان اشعارش در مجلهٔ *روضة المدارس* به چاپ می‌رسید (دسوقی، ۳۲۷/۲؛ *الموسوعة*...، ۱۵۹-۱۶۰). وی در آغاز بنا به رسم زمانه، شیفتهٔ شعر قدما شد، به شعر بحتری عشق می‌ورزید و *دیوان* ابن فارض را از حفظ داشت؛ از این‌رو، اشعارش پیوسته تقلیدهای گاه موفق و گاه ناموفق از آنان بود (عبدالجلیل، ۳۹۲؛ دسوقی، ۳۲۴/۲-۳۲۷؛ رمادی، همانجا) و به سبب همین تقلید گاه مورد انتقاد و نکوهش قرار گرفته است (دسوقی، ۳۲۸/۲-۳۲۹؛ محرم، ۱۲۸-۱۲۹). با اینهمه، آشنایی او با ادبیات فرانسه باعث شد تا اندازه‌ای در سبک شعری خود تجدیدنظر کند. او به تدریج تقلید و همانند سازی را رها کرد و به شیوه‌ای جدید که همانا بیان عواطف و احساسات درونی و اندیشه‌های ملی و میهنی بود، روی آورد (*الموسوعة*، ۱۶۰؛ ضیف، ۳۴). موسیقی شعرش روان و طرب انگیز است و به همین سبب او را از سرآمدان شعر غنایی دانسته‌اند و بسیاری از اشعارش را خوانندگان به آواز خوانده‌اند (رمادی، ۲۲۵-۲۲۶؛ آل جندی، ۴۴۷/۲؛ فاخوری، ۴۴۷/۴). شیوهٔ وی، کم گویی و گزیده گویی بود و از این‌رو، در بازنگری و پیرایش شعرش که گاه از ۳ یا ۴ بیت در نمی‌گذشت، سخت مصر بود (ضیف، همانجا؛ عطاالله، ۳۴۵/۲).

پس از مدح، غزل بیشترین حجم اشعار صبری را تشکیل می‌دهد که آن هم از نوآوری تهی است (عقاد، ۲۵۰؛ دسوقی، ۳۳۵/۲-۳۳۸).

از موضوعاتی که در *دیوان صبری* بابی جداگانه بدان اختصاص یافته، گله و شکایت از روزگار (= شکویٰ) است که شاعر در آن به نکوهش دنیا و مادیات پرداخته است و گرچه این اشعار خبر از جدی بودن گرایشهای زاهدانه و دنیا گریزی وی نمی‌دهد، بیانگر نوعی بدبینی نسبت به زندگی است. وی مرگ را سرآغاز آسایش و آرامش می‌داند و بر آن است که «بر مردگان نباید گریست، بلکه باید برای زندگان که در بند این زندگی مادی گرفتارند، اشک ریخت و نوحه سر داد». موضوعات و مفاهیم زاهدانه‌ای که وی در زهدیات خود آورده، بیشتر همان معانی تکراری و متداولی است که شاعران قدیم همچون ابوالعتاهیه، ابوالعلاء معری و صالح بن عبدالقدوس در نکوهش دنیا و روزگار به کار گرفته‌اند (همو، ۳۶۱/۲-۳۶۴).

صبری اشعار بسیاری نیز در رثای برخی بزرگان و درباریان و دوستان خود دارد که بیشتر آنها را به تقلید از مرثیه سرایان معروفی چون ابوتمام و ابن رومی سروده است (همو، ۳۶۵/۲-۳۶۷).

از اسماعیل صبری پاشا به عنوان یکی از شاعران بزرگ مصر و استاد شاعران معروفی چون احمد شوقی و حافظ ابراهیم یاد کرده‌اند و او را در ردیف محمود سامی بارودی نهاده‌اند (کردعلی، ۶؛ امین، ۱۸۵/۴).

دیوان صبری پس از مرگش به کوشش احمد زین گردآوری، و در ۱۹۳۸م منتشر شده است.

شاعر دیگری نیز به همین نام و با کنیهٔ ابوامیمه (۱۳۰۳-۱۳۷۲ق/ ۱۸۸۶-۱۹۵۳م) هم روزگار وی بوده که نسبت به اسماعیل صبری پاشا از شهرت کمتری برخوردار بوده است (نک: زرکلی، ۳۱۵/۱). وی نیز دیوانی دارد که به کوشش احمد کمال زکی و دیگران در ۱۹۳۸م در قاهره به چاپ رسیده است.

مآخذ: آل جندی، ادهم، *اعلام الادب و الفن*، دمشق، ۱۹۵۸م؛ امین، حسن، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ دسوقی، عمر، *فی الادب الحدیث*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ رمادی، جمال‌الدین، «اسماعیل صبری»، *مجمع اللغة العربیة بدمشق*، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م، شم ۳؛ زرکلی، *اعلام*؛ ضیف، شوقی، *دراسات فی الشعر العربی المعاصر*، قاهره، ۱۹۷۴م؛ طناحی، طاهر احمد، *علی فراش الموت*، قاهره، ۱۹۳۹م؛ عبدالجلیل، ج.م.، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عریان، محمد سعید، *حیاة الرافعی*، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ عطاالله، رشید یوسف، *تاریخ الآداب العربیة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ عقاد، عباس محمود، *مجموعة اعلام الشعر*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ فاخوری، حنا، *الموجز فی الادب العربی و تاریخه*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ کردعلی، محمد، «شعر صبری»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م، شم ۱۸؛ محرم، احمد، «اسماعیل صبری»، *آپولو*، ۱۹۳۴م، ج ۳، شم ۱؛ *الموسوعة العربیة المیسرة*، به کوشش م. ش. غربال، قاهره، ۱۹۶۵م.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِسماعیلْ صِدْقی، نک: صدقی، اسماعیل.

اِسماعیلْ صَفا (۱۲۸۴-۱۳۱۹ق/۱۸۶۷-۱۹۰۱م)، ادیب و شاعر ترک. پدر وی محمد بهجت (۱۲۴۴-۱۲۹۵ق/۱۸۲۸-۱۸۷۸م) شاعری از مردم طرابوزان، و مأمور عالی رتبهٔ حکومت عثمانی در مکهٔ معظمه بود و اسماعیل در دوران خدمت پدرش در آن شهر زاده شد (اینال، 1552؛ بانارلی، 997). برخی از منابع تاریخ تولد وی را ۱۸۶۶م یاد کرده‌اند (نک: همانجا؛ جانب، 143).

دوران کودکی او در مکه سپری شد و نزد پدر فارسی و عربی آموخت و پس از درگذشت وی در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م به‌همراه‌خانواده‌اش به استانبول رفت و در آن شهر اقامت گزید و در «دارالشفقهٔ» استانبول تحصیلات خود را به پایان رساند و سپس در وزارتخانه‌های اوقاف و پست و تلگراف مشغول کار شد (کارا علی اوغلو، «تاریخ...[1]»، II/603). سرانجام در ۱۳۰۵ق/۱۸۸۸م پس از استعفای معلم ناجی در مدرسهٔ ملکیه به تدریس ادبیات پرداخت (اینال، همانجا). چندی نیز سردبیری مجلهٔ ادبی *مرصاد* را به عهده داشت. وی به سبب ابتلا به بیماری سل، برای معالجه به میدیلّی[2] رفت و پس از بهبود نسبی به استانبول بازگشت، اما به علت فعالیتهای سیاسی بر ضد حکومت سلطان عبدالحمید ثانی به سیواس تبعید شد و یک سال بعد در آنجا درگذشت (کارا علی‌اوغلو، همانجا). او را در گورستان «غریبلر» (غریبان) به خاک سپردند (بروسه‌لی، ۲۹۱/۲).

اسماعیل صفا از اوان کودکی شعر می‌سرود و طبعی روان داشت و به همین سبب استادش، معلم ناجی، وی را «شاعر مادرزاد» لقب داد (بانارلی، همانجا). وی در آغاز به سبک ادبیات دیوانی و اغلب غزل و

1. Türk edebiyatı...	2. Midilli

قصیده می‌سرود، اما چندی بعد تحت تأثیر توفیق فکرت به ادبیات نوین روآورد (جانب، همانجا). غزلهای نخستین وی متأثر از سروده‌های معلم ناجی است، اما پس از آنکه به گروه ادبی «ثروت فنون» پیوست، اشعارش تا حدودی رنگ و شکل شعر جدید به خود گرفت. اسماعیل صفا را باید در زمرهٔ شاعرانی دانست که برای وزن و قالب شعر اهمیت زیادی قائل بوده‌اند. اشعار لطیف و پر از احساس و گاه هیجان انگیزش مورد توجه و علاقهٔ عموم بود (بانارلی، همانجا). او میان ادبیات «دورهٔ تنظیمات» و ادبیات «ثروت فنون» پلی ایجاد کرد و با ویژگیهای هنری خود، توانست هواخواهانی در میان طرفداران شعر کهن و شعر نو زمان خویش بیابد (کارا علی‌اوغلو، «فرهنگ...[1]»، 289). اگر چه مدتی کوتاه با گروه ثروت فنون همکاری کرد، اما مانند اغلب شاعران آن گروه مقلّد توفیق فکرت باقی نماند، زیرا دارای شخصیت مستقل ادبی بود و مضامین شعر خود را از زندگی مردم می‌گرفت (کوپرولو، ۵۹). وی در سرودن اشعار خود پیوسته اصول و قواعد زبان را رعایت می‌کرد و به قالب و قافیه و اوزان عروضی وفادار بود (کارا علی‌اوغلو، همانجا). موضوع اصلی اشعارش، عشق، طبیعت و مرگ است.

وی پدر رمان‌نویس و متفکر مشهور ترک «پیامی صفا» (۱۸۹۶- ۱۹۶۱م) است.

مهم‌ترین آثار او عبارتند از: ۱. *سنوحات*، که شعر بلندی است در قالب ترجیع‌بند (۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م)؛ ۲. *خُذ ما صَفا*، که بخش اول آن در بردارندهٔ اشعار پدر وی، و بخش دوم حاوی اشعار خود اوست (۱۳۰۸ق/ ۱۸۹۱م)؛ ۳. *تنسیّات*، مجموعهٔ شعر (۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م)؛ ۴. «زیارت زادگاه پدری[2]» (۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م)؛ ۵. *محاکمات ادبیه*، در نقد ادبی (۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م)؛ ۶. *حسیّات*، مجموعهٔ اشعار (۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م). تمامی آثار یاد شده در استانبول به چاپ رسیده است.

مآخذ: بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ کوپرولو، فؤاد، «ادبیات ترکیه از قرن نوزدهم تا عصر حاضر»، *ادبیات نوین ترکیه*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نیز:

Banarlı, N.S., *Türk edebiyâti târihi*, Istanbul, 1971; Canip, A., *Türk edebiyatı antolojisi*, Istanbul, 1931; İnal, M.K., *Son asır Türk şairleri*, Istanbul, 1970; Karaalioğlu, S.K., *Türk edebiyatçılar sözlüğü*, Istanbul, 1983; id, *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1982.

جلال خسروشاهی

اِسماعیلْ عادِلْشاه، نک: عادلشاهیان.

اِسماعیلْ نَقّاشْباشیِ اِصْفَهانی (یا محمد اسماعیل)، از نگارگران پرکار و صاحب سبک و فرنگی ساز در نقاشی روغنی (زیرلاکی) و آبرنگ سدهٔ ۱۳ق/۱۹م. کسانی او را برادر کهتر آقا نجف علی اصفهانی نقاش نامدار قلمدان و قاب آینه می‌دانند (سپهرم، ۲۵)، اما کریم زاده به استناد قبالهٔ ازدواج دختر آقانجف موجود در مجموعهٔ خود (نک: «آقانجف علی...»، ۸۸) در این انتساب به دلیل اینکه در جزو شهود درجهٔ اول نامی از محمد اسماعیل نقاشباشی نیست، تردید کرده است (*احوال و آثار...*، ۶۷/۱). اگرچه در این قباله از شخصی به نام محمد اسماعیل ولد مرحوم آقابابا نقاش یاد شده است، ولی کریم‌زاده او را شخص دیگری می‌داند. گمان می‌رود موضوع برادر بودن آقانجف و محمد اسماعیل را به این علت پیش می‌کشند که آقانجف را نیز بنابر مشهور فرزند آقا بابای اصفهانی نقاش دربار فتحعلی شاه می‌شمارند. این انتساب نیز مستند نیست؛ اما بـه هر حال، محمد اسماعیل نامبرده در قبالهٔ یاد شده، می‌تواند همین استاد مورد بحث و فرزند آقابابا نقاش باشد، زیرا شهرت او با نام ذکر شده در سند تطبیق می‌کند. در هر حال برادری او با آقانجف بر مقام و ارزش کار هنری او که از پرکاری و نوآوری برخوردار است، چیزی نمی‌افزاید.

اسماعیل برحسب ذوق‌مطلوب زمان‌و شاید به‌سفارش‌خواستاران آثارش تمایل فراوانی به فرنگی سازی و موضوعهای اروپایی نشان داده است. گرچه نمایش چهره‌های اروپایی از جمله امپراتور و افسران روسیه، ساختمانهای گوناگون از جمله کلیساها، مراسم و آداب و پوشاک فرنگی و نیز مناظری از جلفای اصفهان و ارمنیها و اروپاییان ساکن آنجا در میان آثار او بسیار است. با اینهمه، از موضوعهای سنتی در نگارگری ایرانی چون شمایل نگاری و کشیدن گل و بوته و تصویر شعرا و عارفان نیز دور نمانده است. بر آثار او چون قلمدان و قاب آینه و جلدها و جز آن، طرحهای روکوکوی عصر ویکتوریا که در آن زمان در ایران به آنها «طرحهای چدنی» می‌گفتند و در گچ‌بری و نقشهٔ قالی به ویژه در کرمان متداول شده بود، به فراوانی دیده می‌شود. او در طبیعت گرایی و شبیه سازی نیز استادی خود را نشان داده، و در کار خود موفق بوده است. وی خوشنویس و شاعر بود، زبان عربی را می‌دانست و اشعار نوشته شده بر بعضی از آثارش سروده و نوشتهٔ خود اوست. در آثار اسماعیل علاقه به وقایع عصر محمدشاه قاجار و رجال و دربار او که مصادف با دورهٔ جوانی اوست، دیده می‌شود.

آثار:

۱ـ ۲. قدیمی‌ترین اثر تاریخ‌دار اسماعیل قلمدانی با تاریخ ۱۲۵۶ق و تابلو آبرنگ سیاه قلم کوچک گل و مرغی است که رقم و تاریخ «راقمه اسماعیل ۱۲۵۷» دارد و پیش‌تر در ۲ مجموعهٔ خصوصی در تهران نگاهداری می‌شد (یادداشت مؤلف).

۳. قلمدان بزرگ روغنی که تصویر منوچهرخان معتمدالدولهٔ گرجی حاکم اصفهان و اطرافیان و رجال زمان حکومت او را نشان می‌دهد. این قلمدان رقم و تاریخ «راقمه اسماعیل ۱۲۶۴» دارد و در موزهٔ ویکتوریا و البرت لندن نگاهداری می‌شود (رابینسن، «قاب آینه...[3]»، I؛ بلانت، تصویر آغاز کتاب). این قلمدان گذشته از جنبهٔ هنری ارزش تاریخی نیز دارد، زیرا نگارگر چهرهٔ واقعی منوچهرخان و رجال دستگاه

---

1. *Türk edebiyatçılar...* 2. *Mevlidi pederi ziyaret*. 3. «A Lacquer...»

حکومتی او را به تصویر کشیده، و نام آنها را در کنار تصویرها نوشته است و پوشاک و مراسم و تشریفات آن روزگار به خوبی در آن دیده می‌شود.

۴. قلمدان روغنی دیگری از او برجاست که کارزار منوچهرخان معتمد الدوله با قبیلۀ بنی کعب و شیخ ثامر کعبی را در کرانۀ رودخانۀ شوشتر در ۱۲۵۷ق نشان می‌دهد (نک‌: کسروی، ۱۶۹-۱۷۲). چهرۀ معتمدالدوله و دیگر فرماندهان در دو بدنۀ قلمدان و در پیرامون آنها ترنجهایی با نقش گل و مرغ با طراحی استادانه دیده می‌شود. بر رو و حاشیه‌های اطراف قلمدان اشعاری سرودۀ نقاش دربارۀ این لشکرکشی به قلم نستعلیق خوش نوشته شده که بیت آخر آن حاوی نام نقاش و تاریخ ۱۲۶۶ق است. این قلمدان در یک مجموعۀ خصوصی در لندن نگاهداری می‌شود (کریم زاده، *احوال و آثار*، ۶۸/۱-۶۹).

۵. یکی از معروف‌ترین آثار محمد اسماعیل قاب آینۀ روغنی پرکاری است که اکنون به موزۀ تاریخی برن سویس تعلق دارد. پشت و رو و داخل این قاب آینه هر یک به ۳ قاب جداگانه تقسیم شده است و روی هم رفته ۹ مجلس متفاوت را شامل می‌شود. ۳ صحنۀ داخل در، از بالا به پایین شامل نمای باروی شهر ایروان و برجهای آن است که ساکنان شهر برای تماشا بالای آن گرد آمده‌اند و در بیرون حصار شهر سربازان ایرانی و روسی در کنار رودخانه در گشت و گذارند. در صحنۀ میانی تزار نیکلای یکم امپراتور روسیه در حالی که ناصر الدین میرزا ولیعهد ۸ سالۀ محمدشاه را بر زانوی خود نشانده، بر ایوان ساختمانی ستون‌دار به شیوۀ ایرانی جلوس کرده است. در طرف راست او محمدخان زنگنه امیرنظام نشسته، و میرزا تقی خان وزیر نظام (امیرکبیر بعدی) ایستاده، و در طرف چپ او سروزیر روسیه دیده می‌شود. در پایین ایوان خدمۀ ایرانی هدایای فرستاده شده از سوی محمدشاه را از نظر تزار می‌گذرانند. سومین تصویر اردوگاه ایرانیان را نشان می‌دهد در حالی که سربازان روسی به نگهبانی از چادرها مشغولند. بر روی قاب آینه نیز ۳ تصویر جداگانه ترسیم شده است. صحنۀ بالا نمای کلیسای اچمیادزین را نشان می‌دهد که در صحن آن زنان و مردان زیادی در حال تعظیم و تکریم نسبت به کشیش عالی مقام ارمنی کلیسا هستند. پیداست که نقاش جزئیات بنا را از ساختمان کلیسای وانک جلفای اصفهان الهام گرفته است. مجلس دوم گویا دورنمای شهر سن پترزبورگ و یکی از پلهای بزرگ آن را نشان می‌دهد و در ساحل رودخانه نیز درشکه‌ای سلطنتی حامل زن و مردی جوان و سوارانی در حال حرکت پشت سر آنها دیده می‌شوند. در آخرین تصویر، مردان و زنان زیادی را در اطراف یک میز بزرگ در حال صرف غذا و گفت و گو در فضای باز می‌بینیم. در ۳ صحنۀ پشت قاب آینه در بالا تزار سوار بر اسب ناظر بر سوار شدن دو شاهزاده خانم روسی بر یک درشکۀ دو اسبۀ سلطنتی است. رقم نقاش به صورت «عمل کمترین اسماعیل ۱۲۷۰» در پشت سر تزار دیده می‌شود. در مجلس وسط سلطان عثمانی و صدراعظم و پیرامونیانش ناظر یک مانور نظامی و شلیک توپ دیده می‌شوند. در تصویر پایین تزار با جمعی از افسران روسی مشغول تماشای آتشباری توپها به سوی یک‌کشتی در رودخانه اند (رابینسن، همان، 6-1، نیز تصویرهای 4-1).



شمایل، کار اسماعیل نقاشباشی

۶. قاب آینه‌ای روغنی با تاریخ ۱۲۷۱ق در یک مجموعۀ خصوصی در تهران (یادداشت مؤلف).

۷. قلمدان روغنی با تصویرهایی از زنان و مردان مسیحی با

حاشیهٔ مذهب و تصویر دو درشکه که در جهت مخالف هم در حرکتند و به سفارش میرزا ابوطالب وزیر در ۱۲۷۲ق ساخته شده است و رقم «عمل محمداسماعیل» دارد و در یک مجموعهٔ خصوصی نگاهداری می‌شود (کریم‌زاده، همان، ۷۱/۱).

۸. در ۱۲۷۴ق اسماعیل قاب آینهٔ روغنی دیگری با مناظر و چهره های فرنگی پرداخته که بر روی در آن درون شکلی ترنج مانند دو درشکهٔ ۴ چرخه را با سرنشینان فرنگی ترسیم کرده که به وسیلهٔ نگهبانان مسلح همراهی می‌شوند و در افق دور پشت این صحنه جزیره‌ای در دریا و کشتیهایی صحنه را کامل می‌کند. در ۴ گوشهٔ روی قاب نیز ۴ زن فرنگی با لباسهای بلند و کلاه اروپایی نقش شده است. این اثر رقم «عمل اسماعیل» دارد (همانجا، تصویر ۲۵).

۹ ـ ۱۰. در همین سال تصویر آبرنگی از میرزا آقاخان نوری صدراعظم ناصرالدین شاه، و قلمدانی روغنی با صورتهای فرنگی و داستان شیخ صنعان و دختر ترسا ساخته است که پیش‌تر در دو مجموعهٔ خصوصی نگاهداری می‌شد (یادداشت مؤلف).

۱۱. کهن‌ترین اثری که محمد اسماعیل در آن خود را با عنوان نقاشباشی نامیده است، قلمدانی است با تصویر بانویی ارمنی که حاشیهٔ آن را با گل و مرغ و تذهیب پر کرده، و صاحب تصویر را «مریم سیرت مارا خانم» معرفی کرده است و رقم «عمل کمترین اسماعیل نقاشباشی پاکباز ۱۲۷۵» دارد (همان، ۶۹/۱).

۱۲. قاب آینهٔ دیگری از او، با تصاویری از زنان فرنگی در داخل ترنجهای رویهٔ آن، برجاست که در داخل ترنج بیضی بزرگ‌تر وسط گروهی از کشیشان و دختران تارک دنیا و روحانیان به حالت احترام ایستاده‌اند و به اجرای مراسم مذهبی اشتغال دارند. در طرف دیگر آن مجلس ضیافتی نقاشی شده که در آن افسران و مردان اروپایی در سر میز ناهار مشغول خوردن و نوشیدن هستند. درون قاب شبیه میرزا آقاخان نوری با جبه و قبای ترمه در حالی که دفتری در دست دارد و بر متکایی تکیه داده، دیده می‌شود، این اثر به سفارش حمزه میرزا ساخته شده است و رقم «عمل اسماعیل ۱۲۷۶» دارد و در یک مجموعهٔ خصوصی نگاهداری می‌شود (همانجا).

۱۳. او در همین سال قاب عینک روغنی ظریفی برای عبدالعلی میرزا احتشام الدوله پسر فرهاد میرزا و نوهٔ عباس میرزا ساخته که در مجموعهٔ رابینسن موجود است. در یک طرف آن تصویر تمام قد یک شاهزادهٔ جوان در حالی که قوشی بر دست راست و پایه‌ای فلزی ـ چوبی برای استقرار پرنده در دست چپ دارد و در طرف دیگر چهرهٔ دو زن اروپایی و یک زن ایرانی ترسیم شده است و رقم «اسماعیل» دارد (رابینسن، «قاب آینه»، 2-1).

۱۴. در موزهٔ پارس شیراز، قسمتی از یک تابلو رنگ و روغن که تصویر زنان برهنه و مردی را نمایش می‌دهد موجود است که کنارهٔ آن با گل و بوته تزیین شده، و به دستور احتشام الدوله کشیده شده است و رقم و تاریخ «کمترین اسماعیل نقاشباشی ۱۲۷۷» دارد.

۱۵ـ۱۷. از آثار او که در ۱۲۷۸ق پرداخته شده است، نخست قلمدانی روغنی آسیب دیده است که از مکان آن آگاهی نداریم (کریم زاده، *احوال و آثار*، ۷۱/۱) و دیگری قلمدانی است با مجلسی از داستان مشهور شیخ صنعان و دختر ترسا که پیش‌تر در یک مجموعهٔ خصوصی در تهران نگاهداری می‌شد. آخرین آنها جلد مقوای روغنی قرآنی است در کتابخانهٔ کاخ گلستان که زمینهٔ سرخ و نقش گل و بوته‌های رنگارنگ عالی دارد. اندرون جلد نیز در داخل یک ترنج بوته‌ای گل زنبق کشیده شده است. جلد به دستور احتشام الدوله ساخته شده، و رقم و تاریخ آن چنین است: «نقل من عمل الاستاد محمدصادق کمترین اسماعیل نقاشباشی فی سنة ۱۲۷۸» (آتابای، *فهرست قرآنها*، ... ۹ـ۱۰).

۱۸. در همان کتابخانه جلد *قرآن* دیگری است که بومش مرقش قهوه‌ای رنگ است و بر آن گل و بوتهٔ الوان نقاشی شده، و در اندرون آن بر زمینهٔ لیمویی درون ترنجی شمایل حضرت علی و حسنین (ع) کشیده شده است. در زیر ترنج رقم «اسماعیل نقاشباشی ۱۲۷۹ق» دیده می‌شود (همان، ۴۲۵).

۱۹. قلمدان روغنی دیگری از او در دست است که زیر و رو و تمامی بدنهٔ آن مناظری از داستان شیخ صنعان و دختر ترسا و کشیشان و زنان و مردان فرنگی ترسیم، و اطراف آنها تذهیب شده، و بر لبه‌های اطراف قلمدان ابیاتی از ترجیع بند هاتف اصفهانی کتابت شده است و رقم «عمل کمترین اسماعیل نقاشباشی به‌تاریخ سنهٔ ۱۲۷۹» دارد (کریم زاده، همان، ۷۰/۱).

۲۰. در موزهٔ ایران باستان تهران قلمدانی از اسماعیل نگاهداری می‌شود که بر رو و بدنهٔ آن تصویرهایی از کشیشان و مهمانی زنان و مردان اروپایی و نیز منظرهٔ بیهوش شدن شیخ صنعان پس از دیدار با دختر ترسا ترسیم شده، و اشعاری در اطراف آن نوشته شده است و رقم و تاریخ «محمداسماعیل نقاشباشی ۱۲۸۰» دارد.

۲۱. از آثار دیگر پرداختهٔ او در همین سال قلمدانی است که به سفارش یک معلم فرنگی ساخته شده است و احتمالاً نقش روی قلمدان تصویر خود اوست (کریم زاده، همان، ۶۹/۱).

۲۲ـ۲۳. دو قلمدان با موضوع مورد علاقهٔ نقاش، یعنی داستان عشق شیخ صنعان به دختر ترسا و نیز شمایلی از ساخته‌های او به سال ۱۲۸۱ق برجاست (همان، ۷۱/۱، ۷۶).

۲۴. اثر بسیار پرکار و نفیس دیگری که از این نگارگر در دست است، جعبه یا درج جواهری است به اندازهٔ ۲۶/۳×۳۲/۳× ۱۱/۶ سانتی‌متر که در موزهٔ برن سویس نگاهداری می‌شود و از شاهکارهای نگارگر به شمار می‌آید. بر رویهٔ این جعبه صحنهٔ جنگ هرات در زمان محمد شاه قاجار ترسیم شده که در قسمتهای مختلف آن صورت صدها سرباز و سرداران جنگی و ادوات گوناگون جنگ و اسبها و فیلها و شترهای بی‌شمار نقش بسته است. تصویر محمدشاه سوار بر اسب و حاج میرزا آقاسی در میان آنها دیده می‌شود. دورنمای شهر محاصره شدهٔ هرات نیز در پشت صحنه آشکار است. در ۴ ترنج گوشه‌های این

صحنه دو کتیبهٔ حاوی «تصویر جنگ محمدشاه» و رقم نقاش «کمترین محمد اسماعیل نقاشباشی» خوانده می‌شود. بر بدنهٔ جلو جعبه کتیبه‌ای حاوی «تصویر صف آرایی کردن محمدشاه قاجار طاب ثراه در غوریان» و بر دیواره‌های طرف راست و چپ جعبه تصویر سوارهٔ میرزا محمدخان قاجار سپهسالار (نک: کریم زاده، همان، ۷۴/۱-۷۵، که به اشتباه آن را محمدشاه پنداشته) و لشکریان او در جنگ با ترکمانان یموت (۱۲۸۰ق) در گرگان و استراباد (نک: سعادت نوری، ۷۵) دیده می‌شود. اشعاری نیز در وصف این نبرد و مدح ناصرالدین شاه و سپهسالار او بر بدنهٔ جعبه نوشته شده که برخی از قسمتهای آن را مخدوش کرده‌اند. در داخل در جعبه در یک ترنج بیضی شکل مجلس سلام محمدشاه نقش شده که او دو زانو بر تخت طاووس جلوس کرده، و شاهزادگان و رجال با لباسهای رسمی در اطراف و حاج میرزا آقاسی در برابر او ایستاده است. ته جعبه نیز با نقش گل نرگس و بوته و حاشیه‌های زرین آراسته شده است و رقم و تاریخ «...محمداسماعیل نقاشباشی ۱۲۸۲» دارد (رابینسن، «آثار روغنی...[1]»، 49-48، تصاویر I, IIa-b, IIIa-b, IV). می‌توان گمان برد که این جعبهٔ تاریخی را استاد هنرمند به امر و سفارش میرزا محمدخان قاجار دولو سپهسالار اعظم ناصرالدین شاه ساخته بود، ولی سپس رقبای او به نحوی نام او را در اشعار روی جعبه مخدوش کرده‌اند.

۲۵. از آثار سال ۱۲۸۳ق نگارگر، قلمدانی به اصطلاح کیانی در دست است که بر رویهٔ آن تصویر ناصرالدین شاه و درباریان و در اطراف آن تصویرهای خیالی پادشاهان اسطوره‌ای و بر دیواره‌های آن تصویر ابراهیم ادهم و دیگر صوفیان نگاشته شده، و داخل آن پر از نقش و نگار است. بر دماغهٔ داخل قلمدان تصویر خود نقاش با کلاه بلند و ریش و سبیل و عینک که مشغول نقاشی است، دیده می‌شود. رقم نقاش به صورت «اسماعیل نقاشباشی» بر اثر وجود دارد (کریم زاده، *احوال و آثار*، ۷۱/۱-۷۲).

۲۶. جلد روغنی یک نسخه از *دیوان* حافظ از دیگر کارهای نقاش است که در ۱۲۸۴ق کشیده شده است. یکی از مجالس آن دو تن از شاعران را نشان می‌دهد که در میانهٔ مجلس به بحث و مشاعره نشسته‌اند و در پیرامون آنها اشخاص دیگری دور مجلس دیده می‌شوند و اطراف آنها با نقش گل و مرغ تزیین شده است و رقم «کمترین محمداسماعیل نقاشباشی ۱۲۸۴» دارد (همانجا).

۲۷. جلد روغنی دیگری از او در دست است که مجلس درس گروهی از عارفان را نمایش می‌دهد. در این تصویر شمس تبریزی کتابهایی را در آب می‌افکند و دیگران قصد آن دارند که کتابها را از آب بگیرند. این جلد در کتابخانهٔ کاخ گلستان نگاهداری می‌شود و رقم و تاریخ «محمد اسماعیل نقاشباشی ۱۲۸۶ق» دارد (آتابای، *فهرست دیوانها...*، ۳۰۱/۱-۳۰۲).

۲۸. آخرین اثر تاریخ‌دار او قاب آینه کشوی روغنی زیبایی است که در موزهٔ برن به شمارهٔ ۷۳/۱۳ نگاهداری می‌شود. بر پشت این قاب آینه در داخل ترنجهایی بیضی شکل شاخه‌هایی از گل سرخ، زنبق، خوشهٔ فندق و شکوفهٔ بادام در زمینهٔ زرافشان، و در لچکها نیز گلهای ریز نقش شده است. بر پشت در قاب آینه نیز شمایلی از علی (ع) و تصویر شمار بسیاری از فرشتگان و در بالای آن در ترنجی کوچک منظرهٔ معراج پیامبر(ص) و در طرفین شمایل تصویر اباذر و قنبر که به حال احترام ایستاده‌اند و در پایین در دو ترنج شمایل حسنین(ع) دیده می‌شود. بر گرد در، در ۲۴ ترنج باریک و کشیده کتیبه‌ای حاوی اشعاری در مدح علی (ع) به خط خوش نستعلیق نوشته شده که ابیات آخر آن نشان می‌دهد که قاب آینه برای ناصرالدین شاه ساخته شده است. این اثر رقم و تاریخ «محمد اسماعیل نقاشباشی ۱۲۸۸» دارد (رابینسن، «آثار روغنی»، 49، تصویر V؛ کریم زاده، همان، ۷۵/۱-۷۶).

افزون بر آثار تاریخ‌دار یاد شده از این هنرمند چند اثر بی تاریخ، اما رقم دار در مجموعه‌ها و موزه‌ها وجود دارد که مهم‌ترین آنها را می‌توان چنین برشمرد:

الف ـ قلمدان روغنی پر کاری به شیوهٔ به اصطلاح کیانی که بر رویهٔ آن ۵ ترنج شامل تصویر جلوس ناصرالدین شاه به همراه شاهزادگان و وزرا و... و در ۴ ترنج دیگر نقش پادشاهان قدیم ایران و داستانهای مربوط به آنها ترسیم شده است. دیواره‌های بیرونی و حتیٰ داخل قلمدان نیز با نقوش خیالی صوفیان بزرگی چون بایزید بسطامی، شمس تبریزی، ابوالحسن خرقانی و... ترسیم شده است. تصویر خود نقاش نیز بر انتهای کشو درونی قلمدان در یک قاب بیضی شکل دیده می‌شود. در جای جای قلمدان ابیاتی در کنار تصویرها نوشته شده است، از جمله در بالا و پایین تصویر، این بیت که حاوی رقم او نیز هست، دیده می‌شود (همان، ۷۱/۱-۷۳):

یافت زیور چو گلستان خلیل　　　این قلمدان ز کلک اسماعیل

ب ـ تصویر آبرنگ یوحنا، قدیس مسیحی.

ج ـ تک چهرهٔ آبرنگ محمدتقی‌خان پیشخدمت ناصرالدین شاه (همان، ۷۶/۱).

د ـ نقاشی آبرنگ دختری که شاخهای آهویی را در دست گرفته، و دختر بچه‌ای در کنار او ایستاده است و در موزهٔ هنرهای تزیینی تهران نگاهداری می‌شود. در زیر تصویر بیتی به زبان عربی به خط نگارگر نوشته شده که نشان از آشنایی وی با زبان و ادبیات عربی دارد. رقم نقاش به صورت «کمترین محمد اسماعیل اصفهانی» در زیر تصویر دیده می‌شود.

تصویر آبرنگی نیز از ناصرالدین شاه در موزهٔ بریتانیا نگاهداری می‌شود که تاریخ ۱۲۷۰ق و رقم کمترین خانزاد اسماعیل دارد (همانجا). اما این اثر را نمی‌توان از کارهای نگارگر اصفهانی دانست، زیرا او هرگز در تهران و در دربار نمی‌زیسته که خود را خانزاد معرفی کند. آثار دیگری از او یا نسبت داده شده به او، در مجموعه‌ها و موزه‌ها وجود دارد

1. «Persian...»

که به شیوهٔ او تهیه شده، یا حتیٰ رقم او را دارد، اما می‌تواند کار شاگردان این نگارگر یا ساخته شده در کارگاه او باشد (نک: رابینسن، «آثار روغنی»، 50، تصویر VIb).

مآخذ: آتابای، بدری، *فهرست دیوانهای خطی کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *فهرست قرآنهای خطی کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ سپهرم، امیرمسعود، «آقانجف اصفهانی قلمدانْ ساز»، هنر و مردم، ۱۳۴۴ش، شم ۳۱؛ سعادت نوری، حسین، «سپهسالارها»، یغما، ۱۳۴۵ش، س ۱۹، شم ۲؛ کریم زاده، محمدعلی، «آقانجف علی نقاش باشی اصفهانی»، هنر و مردم، ۱۳۵۴ش، س ۱۴، شم ۱۵۹-۱۶۰؛ همو، *احوال و آثار نقاشان قدیم ایران*، لندن، ۱۳۶۳ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ پانصد سالهٔ خوزستان*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Blunt, W., *Isfahan Pearl of Persia*, London, 1914; Robinson, B. W., «A Lacquer Mirror-Case of 1854», *Iran*, Journal of the British Institute of Persian Studies, 1967, vol. V; id, «Persian Lacquer in the Bern Historical Museum», ibid, 1970, vol. VIII.

یحییٰ ذکاء

اِسماعیلی، ابوبکر احمد بن ابراهیم بن اسماعیل جرجانی (۲۷۷- اول رجب ۳۷۱ق/۸۹۰- ۳۱ دسامبر ۹۸۱م)، محدث و فقیه شافعی. نیای وی اسماعیل، خود از راویان بود و سهمی در *تاریخ جرجان* (ص ۱۲۹-۱۳۰) از وی مستقلاً نام برده است (نیز نک: اسماعیلی، ۵۷۷/۲). پدرش به تحصیل فرزند عنایتی تام داشت و ظاهراً خود نیز از اهل علم و دانش بوده است (نک: منصور، ۸۴-۸۵، ۱۰۲).

چنین می‌نماید که اسماعیلی در جرجان متولد شده باشد؛ چنانکه او خود گفته، در ۲۸۳ق در حالی که کودکی بیش نبوده، همراه پدرش به مجلس حدیث حسین بن حفص جرجانی حاضر شده است (۶۲۵/۲-۶۲۶؛ سهمی، ۱۹۰). افزون بر این، در همان سالهای کودکی به رسم آن روزگار در مجلس دیگر محدثان جرجانی نیز حضور می‌یافت (نک: منصور، ۹۹-۱۰۱). سهمی در ضمن حکایتی آورده است که وی در خردسالی نزد ابراهیم بن هانی مُهلَّبی احکام فقهی را بر مذهب شافعی فرا گرفته است (ص ۸۶).

در بررسی سفرهای علمی او می‌بایست پایه را بر *المعجم* خود وی و *تاریخ* سهمی نهاد. چنانکه خودش یادآور شده است، وی هنگامی که خبر درگذشت ابن ضریس رازی (د ۲۹۴ق) را که مشتاق شرکت در محفل او بود، دریافت کرد، به اصرار از خانواده‌اش خواست تا با سفر وی برای تحصیل علم و حدیث موافقت کنند. و چون توانست نظر مساعد آنان را جلب کند، راهی نسا شد و در آنجا از حسن بن سفیان نسوی، محدث مشهور بهره گرفت. آنگاه به جرجان بازگشت و بار دیگر در ۲۹۶ق راهی بغداد شد (سهمی، ۸۶-۸۷؛ نیز نک: ذهبی، سیر...، ۴۵۰/۱۳). گذار وی بر بسطام، ری، همدان، دینور و حُلوان نیز در راه این سفر بوده است (نک: منصور، ۱۱۰-۱۱۶). در همان سال از حضور کوتاه وی در انبار و نیز کوفه آگاهی داریم (اسماعیلی، ۳۹۰/۱، ۳۹۲، ۵۸۳/۲؛ سمعانی، ۲۳۹/۱). وی در ادامهٔ این سفر، در همان سال برای گزاردن مناسک حج و نیز استماع از شیوخ حدیث رهسپار مکه شد (اسماعیلی، ۴۰۱/۱). در راه بازگشت از مکه، از حضور دوبارهٔ او در کوفه و بغداد و استماع حدیث در آن دو شهر نشانه‌هایی در دست است (نک: همو، ۴۰۲/۱، ۵۳۹/۲). ابوبکر در ۲۹۸ یا ۲۹۹ق در رویان بوده، و در آنجا از محمد بن هارون رویانی حدیث شنیده است (همو، ۳۹۷/۱-۳۹۹، ۴۷۶) و این نشان می‌دهد که وی پس از سفر خود به عراق و حجاز، به ایران بازگشته بوده است.

در دورهٔ دیگری از سفر، وی پس از ۳۰۰ق بار دیگر در بغداد بوده است (همو، ۵۳۹/۲). همچنین از حضور او در دیگر شهرهای عراق، جزیره و خوزستان چون بصره، اُبُلّه، واسط، سامرا، تکریت، موصل، عبّادان، اهواز و عسکر مکرم اطلاع داریم که می‌بایست در خلال سفرهای وی به بغداد بوده باشد (برای استماعات او در این شهرها، نک: منصور، ۱۲۴-۱۳۲). درست نمی‌دانیم که وی چه هنگام به جرجان بازگشته است، چنانکه به درستی آگاهی نداریم که حضورِ او در شهرهای نزدیک به جرجان چون استراباد و دهستان در چه مرحله‌ای صورت گرفته است (نک: همو، ۱۳۳-۱۳۴). می‌دانیم که وی برای استماع حدیث بارها به نیشابور رفته، و در آنجا از مشایخ حدیث شنیده است (سمعانی، ۲۴۰/۱). سفر او به نیشابور برای طلب علم می‌بایست در دورهٔ جوانی وی صورت گرفته باشد (نک: منصور، ۱۳۹)، اما از حضور وی در نیشابور در ۳۱۷ق نیز آنگاه که خود شیخی مدرس بود، آگاهیم (سمعانی، همانجا).

اسماعیلی نام ۴۱۰ تن از شیوخ خود را در *المعجم* آورده است و منصور علاوه بر این عده، توانسته است نام ۲۰ تن دیگر از مشایخ وی را گرد آورد (نک: ص ۱۹۹-۲۰۲). از میان این مشایخ و استادان، کسانی چون ابویعلیٰ موصلی (اسماعیلی، ۳۱۱/۱)، ابن عقده (همو، ۳۷۶/۱)، محمد بن عثمان بن محمد بن شیبه (همو، ۳۹۱/۱)، ابوجعفر محمد بن حسین اُشنانی (همو، ۴۰۷/۱)، محمد بن عبدالله بن مملک، متکلم امامی که به معتزله گرایش داشت (همو، ۴۲۹/۱)، ابن خزیمهٔ نیشابوری (همو، ۴۳۰/۱)، ابوخلیفه فضل بن حباب جُمَحی (همو، ۷۶۰/۲)، ابوعوانهٔ اسفراینی (همو، ۷۹۶/۲) و ابوبکر احمد بن اِسحاق صبغی (ذهبی، همان، ۴۸۴/۱۵) قابل ذکرند.

اسماعیلی گذشته از فقه و حدیث، در تفسیر و نیز غریب القرآن و غریب الحدیث تبحر داشت و ابن حجر در *فتح الباری* در برخی مواقع از دیدگاههای او در این زمینه‌ها بهره برده است (نک: ۳۵۹/۱، ۳۰۰/۳). وی همچنین در نقد رجال نیز دست داشت و نظریات او در این باره در *المعجم* وی و نیز دیگر منابع منعکس شده است (نک: منصور، ۲۴۰-۲۵۸). ابوالطیب طبری در حق وی گفته است که ابوبکر میان اصول، فقه و حدیث جمع کرده بود (نک: ابن عساکر، ۱۹۴) و حاکم نیشابوری از او به «شیخ المحدثین و الفقهاء» یاد کرده است (سمعانی، همانجا). سمعانی نیز او را «امام اهل جرجان» خوانده، و گفته‌است که در فقه و حدیث مرجع مردمان بود (نک: ۲۳۹/۱)؛ چنانکه ذهبی او را شیخ الاسلام لقب داده است (همان، ۲۹۲/۱۶).

اسماعیلی در فقه بر مذهب شافعی بود و در کتب طبقات شافعیان، از

فقیهان آن مذهب شمرده می‌شد (نک: عبادی، ۸۶؛ ابواسحاق، ۱۲۴؛ سبکی، ۷۳/۳؛ اسنوی، ۵۰/۱). بازمانده‌های *رسالة فی العقیدة* و همچنین برخی منقولات دیگر از اسماعیلی، از اعتقاد وی به نظام فکری اصحاب حدیث حکایت دارد (نک: ابن تیمیه، ۳۹۲؛ ذهبی، همان، ۲۹۵/۱۶؛ منصور، ۱۸۷ـ۱۹۴). با اینهمه، ابن عساکر (ص ۱۹۲ـ۱۹۵) و سبکی (۹۲/۴ـ۹۳) او را از اشعریان پنداشته‌اند.

در میان شاگردان و راویان وی، می‌توان از ابواسحاق ابراهیم بن محمد اسفراینی (سمعانی، ۲۲۵/۱)، احمد بن علی ابن منجویهٔ اصفهانی (همو، ۴۵۰/۱۲)، ابوحامد احمد بن ابی طاهر اسفراینی (سهمی، ۸۹)، ابوسعد احمد بن محمد مالینی (همو، ۸۸)، سهمی مؤلف *تاریخ جرجان* (ص ۲۰۹، ۲۱۰)، ابومنصور عبدالقاهر بغدادی (سبکی، ۱۳۶/۵ـ۱۳۷) و حاکم نیشابوری، محدث نامدار (ذهبی، همان، ۲۹۳/۱۶) یاد کرد. منصور نام ۱۰۴ تن از شاگردان و راویان او را فراهم آورده است (ص ۲۰۲ـ۲۱۵).

هنگامی که خبر درگذشت ابوبکر به بغداد رسید، سهمی که خود در بغداد بود، می‌نویسد که فقها و محدثان شافعی و نیز حنبلی چون ابوحامد اسفراینی، ابوالحسین ابن سمعون، ابوالحسن تمیمی، ابوالحسن دارقطنی، ابوحفص ابن شاهین و همچنین قریب ۳۰۰ تن از مشایخ و فقها در مسجد ابوالقاسم دارکی چند روز به سوگواری نشستند و ابومحمد عبدالله بن احمد زُجاهی در مرثیهٔ وی شعری بلند سرود (ص ۸۹ـ۹۲).

آثار:

الف ـ چاپی: *المعجم*، که اسماعیلی در آن از ۴۱۰ شیخ خود، احادیثی به اسناد متصل روایت کرده است. این کتاب در مدینه (۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م) به کوشش زیاد محمد منصور در ۲ جلد به چاپ رسیده است. از این کتاب تنها یک نسخه در کتابخانهٔ ولی‌الدین در استانبول شناخته شده است. منصور در مقدمه‌ای که بر این کتاب نوشته، دربارهٔ اهمیت آن و روش مؤلف و همچنین از سماعاتی که بر روی نسخه دیده می‌شود و نشان از اعتبار و تداول آن میان محدثان و علما دارد، بحث کرده است (ص ۲۲۸ـ۳۰۰). این کتاب به روایت احمد بن محمد برقانی از طریق ابوطاهر سلفی در دسترس ما قرار گرفته است (نک: اسماعیلی، ۳۰۵/۱ـ۳۰۷). تاریخ آغاز تألیف کتاب جمادی‌الاول ۳۶۱ بوده است (همو، ۳۱۰/۱).

شوتسینگر در کتابی با عنوان «کتاب *المعجم* ابوبکر اسماعیلی» به تفصیل دربارهٔ این کتاب و نسخهٔ آن و خصوصاً تداول نسخه و سماعاتی که بر آن مضبوط است، به تحقیق پرداخته است (نک: ص 64-106).

ب ـ خطی: جزئی مشتمل بر احادیث وی همراه روایات دیگر محدثان در کتابخانهٔ ظاهریه در دمشق نگهداری می‌شود (نک: GAS,I/202).

ج ـ آثار یافت نشده: مهم‌ترین این آثار عبارتند از: ۱. *المستخرج علی صحیح البخاری*، و در برخی منابع: *علی الصحیحین* (نک: ابن عساکر، ۱۹۴؛ ذهبی، تذکرة...، ۹۴۸/۳، سیر، همانجا؛ سیوطی، ۱۱۱/۱). این کتاب در ۴ جزء بوده است (ذهبی، همانجا) و نسخه‌ای از آن در اختیار ابن حجر عسقلانی (فتح...، ۴۰۴/۱۰) بوده، و به گزارش منصور (ص ۱۰۷) در ۱٬۷۵۴ مورد از آن در *فتح الباری* بهره برده است. منصور در مقدمهٔ خود بر *المعجم*، برخی از خصوصیات این کتاب را براساس نقلهای ابن حجر شناسایی کرده است (نک: ص ۱۶۸ـ۱۷۸). اسماعیلی بر این کتاب مدخلی نوشته بوده که مورد استفادهٔ ابن حجر عسقلانی در «هدی الساری» (ص ۸ـ۹) و *فتح الباری* (۱۸۷/۵ـ۱۸۸) و نیز دیگران واقع شده است. ۲. *المسند الکبیر*، که در حدود ۱۰۰ جزء بوده است (نک: ذهبی، *تاریخ*...، ۴۹۲؛ سبکی، ۸/۳؛ برای نقل از آن، نک: ابن حجر، همان، ۲۹۳/۱۱، ۱۳۵/۱۲، *لسان*...، ۶۴/۴). ۳. *احادیث الاعمش* (سیوطی، ۱۵۵/۲). ۴. حدیث یحیی بن *ابی کثیر* (ابن حجر، فتح، ۳۵۰/۱). ۵. *رسالة فی العقیدة*، که به اهل گیلان ارسال داشته بوده است (ابن تیمیه، ۳۹۲). ۶. *العوالی* (ابن تغری بردی، ۱۴۰/۴). ۷. *الفرائد* (همانجا). ۸. مسند یحیی بن سعید *الانصاری* (ابن حجر، «هدی الساری»، ۳۲۳).

گویا اسماعیلی در فقه نیز تألیف مستقل داشته است (نک: خلیلی، ۷۹۳/۲؛ ذهبی، *العبر*، ۱۳۷/۲).

چند تن از فرزندان و نوادگان اسماعیلی از محدثان و فقهای جرجان بوده‌اند:

۱. ابو سعد اسماعیل بن احمد (۳۳۳ـ ۱۵ ربیع‌الآخر ۳۹۶ق/۹۴۵ـ ۱۹ ژانویهٔ ۱۰۰۶م). وی نزد پدرش پرورش یافت و در فقه، اصول فقه، ادبیات و کلام متبحر شد و به تدریس فقه پرداخت. مسند مالک بن انس، *تهذیب النظر* در اصول فقه و *الاشربة* که در آن به رد جصّاص پرداخته، از تألیفات اوست. وی به بغداد سفری داشته، و در ۳۸۵ق به حج رفته است. املاک او را قابوس بن وشمگیر مصادره کرد (برای شرح احوال او، نک: سهمی، ۱۳۳ـ ۱۳۵؛ خطیب، ۳۰۹/۶؛ ابواسحاق، ۱۲۹؛ ابن جوزی، ۲۳۱/۷؛ ابن اثیر، ۱۹۰/۹؛ ذهبی، سیر، ۸۷/۱۷؛ صفدی، ۸۷/۹؛ اسنوی، ۵۱/۱ـ۵۲).

۲. ابونصر محمد بن احمد (د ربیع‌الآخر ۴۰۵/اکتبر ۱۰۱۴). او نیز نزد پدرش دانش آموخت و در ری و همدان، عراق و مکه حدیث شنید. نخستین تدریس او در ۳۶۶ق در مسجد صفاریین بود و پس از وفات پدر، به مسجدی که پدرش در آنجا به تدریس می‌پرداخت، منتقل شد. قابوس بن وشمگیر چندی او را به زندان افکند و اموالش را مصادره کرد (برای شرح حال او، نک: سهمی، ۵۲۱ـ۵۲۲؛ ابواسحاق، همانجا؛ سمعانی، ۲۵۱/۱؛ ذهبی، همان، ۸۹/۱۷؛ اسنوی، همانجا).

۳. ابوالعلاء سری بن اسماعیل بن احمد (۳۶۰ـ۴۳۰ق/۹۷۱ـ ۱۰۳۹م). ابوالعلاء نزد پدرش تحصیل کرد و از جدش حدیث شنید. همراه پدر به مکه رفت و در آنجا و هم در مدینه، کوفه، بغداد و نیز همدان و ری حدیث شنید. در جرجان فقه و فرایض تدریس می‌کرد (برای شرح احوال او، نک: سهمی، ۲۳۵؛ ذهبی، همان، ۵۲۰/۱۷؛ سبکی، ۳۸۱/۴؛

اسنوی، ۵۳/۱).

۴. ابومعمر مفضل‌بن اسماعیل‌بن احمد (۳۶۰-۴۳۱ق/۹۷۱-۱۰۴۰م). وی در جرجان متولد شد و نزد پدر وجدش شاگردی کرد. در بغداد و مکه حدیث شنید و در ۳۸۶ق به جرجان بازگشت. او از جدش بهرهٔ وافی برد و پس از آنکه پدرش درگذشت، در جرجان به مقام افتاء رسید. وی علاوه بر فقه و حدیث در شعر نیز دستی داشته است (برای شرح احوال او، نک: سهمی، ۹۲، ۵۳۵؛ ثعالبی، ۴/۴۳-۴۷؛ سمعانی، ۲۴۲/۱؛ ذهبی، همان، ۵۱۸/۱۷، *العبر*، ۱۷۶/۳؛ سبکی، ۳۱/۵).

همچنین باید از ابوسعید سعد بن اسماعیل بن احمد که در مکه، بغداد، کوفه، عکبرا، همدان و ری حدیث شنیده بود (نک: سهمی، ۲۳۵-۲۳۶)، ابوالفضل مسعدة بن اسماعیل بن احمد (د رمضان ۴۴۴/ ژانویهٔ ۱۰۵۳) (نک: همو، ۵۳۶؛ سمعانی، ۲۴۳/۱)، فرزند او اسماعیل (د ۴۷۷ق) (نک: همانجا؛ ابن جوزی، ۱۰/۹؛ ذهبی، همان، ۲۸۶/۳) و ابوالحسن بشر بن اسماعیل بن احمد (نک: سهمی، سمعانی، همانجاها) که همگی از جملهٔ محدثان بودند، یاد کرد (دربارهٔ خاندان اسماعیلی، نک: منصور، ۸۵-۹۴).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن تیمیه، احمد، «شرح حدیث النزول»، ضمن ج ۵ مجموع فتاوی، ریاض، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ ابن جوزی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *فتح الباری*، بولاق، ۱۳۰۱ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ق؛ همو، «هدی الساری»، همراه *فتح الباری* (المقدمه)؛ ابن عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری*، دمشق، ۱۳۴۷ق؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ اسماعیلی، احمد، *المعجم*، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خلیلی، خلیل، *الارشاد*، به کوشش محمد سعید بن عمر ادریس، ریاض، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۴م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ سهمی، حمزه، *تاریخ جرجان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ سیوطی، *تدریب الراوی*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، قاهره، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ عبادی، محمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش یوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ منصور، زیاد محمد، مقدمه بر *المعجم* (نک: هم، اسماعیلی)؛ نیز:

GAS; Schutzinger, H., *Das Kitāb al-Mu'gam des Abū Bakr al-Ismā'īlī*, Wiesbaden, 1978.

حسن انصاری

اِسْماعیلیّه، استان، شهر و کانالی در مصر:

استان اسماعیلیه: این استان در شمال شرقی مصر واقع است و از ۱۹۶۰م جزو تقسیمات کشوری مصر گردید (رمزی، ۲(۱)/۶؛ عتون، ۲۳۰؛ کشف...، ۹، ۱۳۳، ۱۳۴؛ *بستانی*). استان که در منطقه‌ای مربع شکل قرار گرفته، از شرق به کانال سوئز، از جنوب در امتداد کانال به حوزهٔ «البحیرة المرة الکبری» و از شمال به پُرت سعید منتهی می‌شود و شامل شهر اسماعیلیه و حومهٔ آن در مرکز، شهر قنطره در شمال و صحرای التل الکبیر در غرب است (همانجا؛ *بریتانیکا*، EI²; VI/415؛ نیز نک: فاعور، ۶۰).

وسعت استان ۱۴'۴۱۶ کم۲ است (*بررسی اجمالی...*، ۳۵؛ قس: *بروکهاوس*). بر اساس سرشماری ۱۹۶۶م جمعیت آن بالغ بر ۳۴۴'۸۰۰ نفر بود که در ۱۹۷۰م به ۳۹۵ هزار نفر و در ۱۹۸۳م به ۴۴۷ هزار نفر رسیده است (*بریتانیکا*، همانجا). وجود پایگاه نظامی در ناحیهٔ غربی شهر اسماعیلیه که در جنگ جهانی اول توسط انگلیسیها تأسیس گردید، به این استان اهمیت سوق الجیشی بخشیده است. این پایگاه اکنون در دست ارتش مصر است. اراضی استان عمدتاً از بیابانها و صحراها تشکیل شده است و شنزارهای وسیع در ساحل کانال سوئز که از شمال به جنوب امتداد می‌یابد، مجموعاً مانع از توسعهٔ کشاورزی در این ناحیه گردیده است؛ تنها در نواحی شمالی استان به سبب بارندگیهای زمستانی، میوه، سبزی و مرکبات، به صورت دیم کشت می‌شود. یکی دیگر از فعالیتهای اقتصادی آن دامداری و پرورش ماهی است (همانجا).

چنانکه رمزی می‌نویسد (۲(۲)/۸۰، ۳۰۰)، ناحیه‌ای به نام اسماعیلیه از نظر اداری ابتدا در ۱۹۳۶م شکل گرفت و در ۱۹۳۷م بر مبنای تصمیم وزارت دارایی از نظر اداری و مالی ناحیهٔ مستقلی شد. این ناحیه از مناطق خالد مرعی، ادفینا و فزاره جدا شده بود. در ۱۹۴۳م نیز بر اساس مصوبهٔ مدیریت غربی، ۱۰ منطقه از نواحی کفر سعد، کفر سلیمان بحری و کفر بطیخ جدا شد و نام اسماعیلیه، منسوب به خدیو اسماعیل پاشا، یافت. اما از آنجا که نقاط تحت پوشش اسماعیلیهٔ مزبور با تقسیمات جغرافیایی - اداری استان اسماعیلیه تفاوت دارد، این تشابه فقط اسمی است (نک: مونس، ۳۱۴-۳۱۵، ۳۲۰؛ فاعور، ۵۹).

شهر اسماعیلیه: این شهر با ۳۰° و ۳۵َ عرض شمالی و ۳۲° و ۱۶َ طول شرقی در ساحل غربی کانال سوئز و در شمال دریاچهٔ تمساح واقع است (*بریتانیکا*، V/453). از همین رو، در آغاز با نام روستای تمساح شناخته می‌شد (رمزی، ۲(۱)/۶؛ *بستانی*؛ *بریتانیکا*، VI/415).

تاریخچهٔ بنیان‌گذاری: اسماعیلیه در محل پیشین جزیرهٔ عبیط (مبارک، ۲۰۱/۱) واقع بر تپه‌هایی با ارتفاع بالغ بر ۱۶ متر که به تلال الجسر (تپه‌های پُل) شناخته می‌شد (بروکلمان، ۵۷۷؛ رمزی، همانجا)، توسط بازرس کل شرکت احداث کانال سوئز، فردینان دولسپس بنیاد نهاده شد و ابتدا اردوگاههایی در آن ساخته شد و به عنوان محل استقرار کارگران و مهندسانی که برای تأسیس کانال سوئز مشغول به کار بودند، مورد بهره‌برداری قرار گرفت (*بستانی*؛ EI² ؛ *بریتانیکا*، همانجا). دولسپس آن را شهر میان چند دریا نامید (یانگ، ۳۱۱، ۳۱۲؛ EUE).

خدیو اسماعیل پاشا (حک ۱۸۶۳ـ۱۸۷۹م) به این شهر که از موقعیت استراتژیکی برخوردار بود، توجه خاصی مبذول داشت و دستور نقشه پردازی و نوسازی شهر را صادر کرد و آن را اسماعیلیه نامید (عمون، ۲۱۹؛ رمضان، ۲۱؛ *المقتطف*، ۵۸/۳).

اسماعیلیه در ۱۸۶۴م با ویژگیهای سبک معماری سدهٔ ۱۹م و ساختاری شبیه به شهر ریویرا در فرانسه، با خیابانهای عریض و میدانگاههای مشجر، باغها و مزرعه‌هایی که شهر را از ۳ طرف در برگرفته‌اند و نیز مدارس و حمامهای زیبا، هتلهای مدرن و کاخ باشکوه حکومتی با هزینه و وامهای کلان، ساخته شد (رمضان، ۲۱ـ۲۲؛ خانجی، ۲۶۶/۱؛ *افریقا*، IV/265؛ *بستانی*؛ بستانی، ۶۲۷/۳)، چندان‌که تنها هزینهٔ دیوارهای کاخ حکومتی (سرایه) اسماعیلیه ۳۸٬۸۲۰ لیره و هزینهٔ ساختمان کامل آن بالغ بر ۲۸۶٬۲۰۱ لیرهٔ مصری گردید (مبارک، ۲۱۳/۱؛ رمضان، ۷۹ـ۸۰). شهر اسماعیلیه به دو بخش تقسیم می‌شد: بخشی از آن عرب نشین و بخش دیگر اروپایی نشین بود که این بخش پیوسته روی در ترقی داشت (خانجی، همانجا؛ بنّا، ۷۱).

موقعیت تاریخی و سیاسی: شهر اسماعیلیه در مدت حفاری کانال سوئز از اهمیت بسیار برخوردار بود، اما پس از پایان پذیرفتن عملیات حفر کانال، تا مدتی از اهمیت آن کاسته شد و جمعیت آن رو به کاهش نهاد، چندان که بخش عمدهٔ کارکنان مستقر در آنجا به پرت سعید کوچیدند و این شهر که طبق برآورد اولیهٔ مهندسی شهر ظرفیت ۱۵ هزار نفر سکنه داشت، در ۱۸۷۰م تنها ۳ هزار نفر در آن می‌زیستند و تا حدود ۲۰ سال افزایش چندانی نیافت و جمعیت آن بین ۴ هزار تا ۶ هزار نفر در نوسان بود (*بستانی*)، ولی پس از آنکه کمپانی کانال سوئز اسماعیلیه را دفتر مرکزی ستاد عملیات خود قرار داد، قسمت اروپایی نشین شهر توسعه یافت و این شرکت نفوذ خود را بر سراسر شهر گسترش داد، تا جایی که راههای منتهی به اسماعیلیه را در کنترل خود گرفت و ورود و خروج به شهر تنها با اجازهٔ این شرکت میسر بود. در طول این مدت جمعیت آن به طور چشمگیری رو به افزایش نهاد (رمزی، همانجا؛ EI²؛ نیز نک: بنا، همانجا).

انگلستان که پس از انعقاد قرارداد ۱۹۰۴م با فرانسه، در استعمار مصر دیگر منازعی نداشت، در خلال جنگ جهانی اول در قسمت غربی شهر اسماعیلیه استحکامات نظامی خود را مستقر کرد و اسماعیلیه در ۱۹۱۶م به شهری نظامی بدل گردید و پایگاه استقرار نیروهای نظامی متفقین شد. تا پس از جنگ جهانی دوم این پایگاه همچنان رو به گسترش بود، چندان که تا ۱۹۵۰م بزرگ ترین مرکز نظامی انگلستان و یکی از بزرگ ترین مراکز نظامی جهان به شمار می‌رفت. جمعیت اسماعیلیه که پس از پایان جنگ جهانی اول به ۱۵ هزار نفر رسیده بود، پس از جنگ جهانی دوم از مرز ۵۰ هزار نفر گذشت (*بریتانیکا*، V/453؛ *بستانی*؛ EI²).

اسماعیلیه مرکز شکل گیری هستهٔ اولیه، و تا مدتها قرارگاه جمعیت اخوان المسلمین ـــ که در مارس ۱۹۲۸ به رهبری حسن البنّا بنیاد نهاده شد ـــ بود و در خلال فعالیت جنبش ملی مصر برای لغو قرارداد استعماری ۱۹۳۶م ـــ که بر اساس مفاد آن، کل منطقهٔ کانال به اشغال انگلستان در آمده بود ـــ این شهر به کانون مبارزات ضد استعماری بدل شد (نک: بشری، ۴۳، ۵۵۴ ـ۵۶۲؛ بنا، ۵۹ ـ ۶۹، ۷۱، ۷۹؛ میشل، ۹۲؛ آقایی، ۶۲، ۷۹ـ۸۲)، اما پس از اعتراضات دامنه‌دار مردم بر این قرارداد، سرانجام دولت مصر در ۸ اکتبر ۱۹۵۱ به لغو یک جانبهٔ آن ناگزیر گردید و در پی آن اسماعیلیه کانون درگیری و برخوردهای مداوم میان نیروهای انگلیس و پلیس مصر شد (نک: همو، ۱۰۱ـ۱۰۲؛ بشری، ۲۴ـ۲۵، ۳۳، ۳۳۵ـ۳۳۶، ۳۵۴ـ۳۵۵، ۵۶۵؛ *جهان معاصر*، ۳۳۹) و آنگاه که ارتش انگلیس تلاش کرد تا پلیس شهر اسماعیلیه را خلع سلاح کند، آنان مقاومت کرده، حاضر به ترک پاسگاه خود نشدند. این حادثه در ۲۵ ژانویهٔ ۱۹۵۲ منجر به جنگی نابرابر و ۶ ساعته میان نیروهای مصر به پشتیبانی و رهبری جمعیت اخوان المسلمین از یک طرف و نیروهای انگلیس از طرف دیگر گردید که طی آن ۴۳ نفر مصری کشته، و ۷۲ تن زخمی شدند (متولی، ۱۰، ۱۴، ۷۷، ۹۶ـ۹۷، ۱۸۰؛ ناتینگ، ۳۵ـ۳۶) و سرانجام، نیروهای مصری پس از اتمام مهماتشان، ناچار به تسلیم شدند. این حادثه که خشم مردم را برانگیخت، زمینه ساز تظاهرات خونینی در سراسر قاهره گردید که به شنبهٔ سیاه شهرت یافت (*بستانی*؛ متولی، ناتینگ، همانجاها؛ قس: هیکل، ۴۶).

اسماعیلیه که تا اوایل ۱۹۵۶م مقر نظامی و پایگاه نیروی هوایی و مرکز نیروهای مسلح مستعمراتی انگلستان به شمار می‌رفت (*جهان معاصر*، ۳۳۸ـ ۳۳۹)، سرانجام، پس از ملی شدن کانال سوئز در ژوئیهٔ ۱۹۵۶ نیروهای نظامی انگلیس، بر اساس مفاد قرارداد ۱۹۵۴م از اسماعیلیه بیرون رانده شدند، اما متعاقب آن در اکتبر همان سال انگلیس و فرانسه و اسرائیل، اقدام به تجاوزی مسلحانه به مصر نمودند و طی این جنگ بندر اسماعیلیه به اشغال نیروهای متجاوز درآمد (اون، ۱۳۷ـ ۱۳۹؛ *الموسوعة*...، ۵۲۱/۵ـ۵۲۳، ۵۲۶؛ صالح، ۷۳؛ هلد، 342).

پس از جنگ ۶ روزهٔ ژوئن ۱۹۶۷ اعراب و اسرائیل و بسته شدن کانال سوئز، بنیاد اقتصادی شهر اسماعیلیه تا مدتها متزلزل شد و بر اثر بمباران و حملات بی وقفهٔ شهر توسط نیروهای اسرائیلی در سپتامبر ۱۹۶۸، دولت مصر رسماً اقدام به تخلیهٔ شهرهای ساحلی کانال ازجمله اسماعیلیه کرد (*الموسوعة*، ۵۸۴/۵؛ هلد، همانجا). سپس جمعیت اسماعیلیه تدریجاً رو به افزایش نهاد، چندان‌که، تا پیش از ۱۹۷۰م به ۱۱۶٬۳۰۰ نفر رسید (نک: *لاروس بزرگ*) و در ۱۹۷۱م بالغ بر ۱۷۲٬۸۰۰ نفر گردید. در جنگ ۱۹۷۳م میان اعراب و اسرائیل، شهر اسماعیلیه به سبب موقعیت سوق الجیشی شاهد حوادث بسیاری از جمله بسته شدن مجدد کانال سوئز شد و به مهاجرت مردم اسماعیلیه به شهرهای دیگر منجر گردید (*الموسوعة*، ۵۹۹/۵، ۶۰۱، ۶۰۴ ـ ۶۰۸؛ دی‌بیلی، ۳۰۷ـ۳۱۱؛ نجاتی، ۸۰ـ۸۴، ۱۲۶ـ۱۲۸). پس از گشوده شدن کانال در ۱۹۷۵م، مهاجران دوباره به اسماعیلیه بازگشتند و در ۱۹۷۶م جمعیت شهر به ۱۴۵٬۹۳۰ نفر رسید و اسماعیلیه تدریجاً روی در ترقی و

پیشرفت نهاد. ساختمانهای جدیدی در آن ساخته شد و جمعیتش همچنان در افزایش بود، تا جایی که در ۱۹۸۸م به حدود ۲۰۰'۲۳۶ نفر رسید (*بریتانیکا*؛ VI/415؛ «سالنامه...[1]»، 753).

موقعیت‌اقتصادی ـ فرهنگی: اسماعیلیه‌پس از بازگشایی‌کانال‌سوئز در ۱۹۷۵م، تدریجاً مسیر رشد و ترقی در پیش گرفت و ویژگیهای یک منطقهٔ صنعتی ـ تجاری را پیدا کرد و مراکزی در زمینهٔ صنایع غذایی، کارخانه‌های تراکتورسازی، موتورسازی و کارگاههای کشتی سازی در آنجا تأسیس شد. دانشگاه کانال سوئز نیز در همین سال گشایش یافت. در اوایل دههٔ ۱۹۸۰م نیروگاه برق در شهر احداث گردید (*بریتانیکا*، همانجا).

شهر و بندر اسماعیلیه ترمینال کشتیرانی و چهارراه ارتباطات محسوب می‌شود و از این رو، در رونق تجارت مصر نقش مهمی ایفا می‌کند. از اسکلهٔ این بندر در ساحل شمالی دریاچهٔ تمساح برای صدور نفت بهره‌برداری می‌شود. در بخشی از ساحل آن نیز معادن سنگ ایپناس استخراج می‌گردد. همچنین شهر اسماعیلیه دارای شبکهٔ آبرسانی است که بخشی از آن از طریق آبهای زیرزمینی تأمین می‌گردد (*لاروس بزرگ*؛ EUE).

در ۱۸۶۸م شهر اسماعیلیه به شبکهٔ ارتباطی راه‌آهن مصر پیوست (EI^2). خط آهن اسماعیلیه و اسماعیلیه‌ـسوئز توسط اسماعیل پاشا احداث شد (رمضان، ۳۶، ۳۷). اسماعیلیه همچنین به عنوان مرکز تلاقی خطوط آهن به شمار می‌رود (*بریتانیکا*، همانجا؛ EI^1).

در طول حفر کانال سوئز بر اساس نیازهای شرکت کانال، خطوط تلگرافی در اسماعیلیه احداث گردید. سپس در ۱۸۶۷م به علت ازدیاد جمعیت، دولت در صدد احداث خطوط تلگرافی جدیدی برآمد. در ۱۸۶۹م ارتباط پستی میان اسماعیلیه و پرت سعید برقرار گردید و دولت دفتر پست و تلگراف را بنیاد نهاد و خدمات آن را در اختیار شرکت ادارهٔ کانال سوئز قرار داد (وجدی، ۲۰۴/۹، ۲۱۴ـ ۲۱۵). همچنین خطوط تلفن تا ۱۸۸۳م در دست شرکت کانال بود تا آنکه دفتر شرکت تلفن ملی مصر در ۱۹۱۲م در اسماعیلیه افتتاح شد (همو، ۲۱۶/۹).

کانال اسماعیلیه: این کانال از دریاچهٔ تمساح در کانال سوئز، در جنوب شهر اسماعیلیه تا رود نیل در بولاق قاهره، در جهت یکی از مسیرهای پیشین رود نیل ــ در ناحیهٔ وادی طمیلات فعلی ــ از شرق به غرب، امتداد می‌یابد (ایوبی، ۹۱/۱؛ فاعور، ۶۰؛ WNGD؛ قس: *بستانی*، ۳۳۵/۱۳).

این کانال که در گذشته، کانال آب شیرین نامیده می‌شد، طی سالهای ۱۸۵۶ـ۱۸۶۳م برای تأمین آب نوشیدنی منطقهٔ سوئز که هزاران کارگر در آن مشغول کار بودند، ساخته شد (*وصف مصر*، ۱۶۰ـ۱۶۱؛ *بریتانیکا*، همانجا؛ *بروکهاوس*).

تاریخچهٔ طرح این کانال به دوران فراعنه باز می‌گردد که آرزوی پیوند دو دریای سفید و سرخ را به وسیلهٔ رود نیل در سر می‌پروراندند. چندان که در دوران باستان، فرعون نخاو[2] دوم (حک ۶۱۰ ـ ۵۹۵ قم) تصمیم داشت کانال آبی در امتداد دریای سرخ به رود نیل بکشد (یانگ، ۲۰۷، حاشیه؛ هرودت، ۱۷۶؛ دریوتون، 583)؛ اما از آنجا که داریوش و نخاو گمان می‌کردند که ارتفاع دریای سرخ بیش از رود نیل است، از ارتباط این کانال با رود نیل واهمه داشتند. از این رو، اقدام به حفر کانال از دریای سرخ تا شهر هیروپولیس کردند. برخی محققان گمان می‌کنند که هیروپولیس همان شهر فیتوم (پیتوم) است که در *تورات* از آن یاد شده است. برخی دیگر آن را شهر افاریس یا اواریس واقع در تل المسخوطه، در نزدیکی دریای سرخ دانسته‌اند (زیدان، ۶۳۳/۹ـ۶۳۴؛ *وصف مصر*، ۱۶۸ـ۱۶۹، ۱۷۹، نیز حاشیهٔ ۲۰۱).

آبراه نخاو از نقطه‌ای تقریباً در اسماعیلیهٔ امروزی عبور می‌کرد و سپس به موازات وادی طمیلات به سمت جنوب امتداد می‌یافت و پس از عبور از «البحیرة المرّة» به دریای سرخ می‌پیوست (یانگ، ۲۰۷).

فرعون‌نخاو دوم که‌از خدمت‌به داریوش‌احتراز می‌جست، عملیات احداث کانال را که به فرمان وی آغاز کرده بود، متوقف نمود (دریوتون، 583-584؛ هرودت، ۱۷۶، ۲۶۶ـ۲۶۷)، اما داریوش پس از اشغال مصر، فرمان حفر مجدد کانال را صادر کرد. به گفتهٔ هرودت در راه ساختن آن ۲۱۰ هزار مصری قربانی شدند (ص ۱۷۶). سرانجام، در ۵۲۰ ق م کانال مزبور احداث گردید. طول آن را ۴ روز راه دریایی معادل ۱۰ میل گفته‌اند و عرض آن نیز به اندازه‌ای بوده است که دو کشتی بزرگ پاروی آن دوران به آسانی می‌توانستند از کنار هم بگذرند (هرودت، زیدان، همانجاها).

بنیان‌گذاری کانال اسماعیلیهٔ فعلی به اسماعیل پاشا نسبت داده شده است (ایوبی، ۹۱/۱؛ عمون، ۲۱۹؛ وجدی، ۱۵۹/۹). وی برای جشنهای افتتاح کانال متجاوز از یک میلیون لیرهٔ مصری هزینه کرد (رمضان، ۸۹ـ۹۱؛ نیز نک: ایوبی، ۴۲۰/۱).

امروزه کانال اسماعیلیه با طول ۱۳۶ کم، به ۲ شاخهٔ شمالی و جنوبی تقسیم می‌شود. از شهر اسماعیلیه انشعابی به سمت پرت سعید در شمال و انشعاب دیگری به سمت کانال سوئز در جنوب، ایجاد شده است که از هر دو شاخه برای تأمین آب آشامیدنی و آبیاری مناطق بین پرت سعید و سوئز بهره‌برداری می‌شود، چندان که زمینهای کشاورزی را به مساحت ۵۰۰'۳۳۳ فدان (هرفدان معادل ۲۰۰'۴ مـ ۲ است) مشروب می‌سازد (فارس، ۲۷۴؛ *بستانی*). وسعت این کانال در حدی است که کشتیهای ۴۰۰ تنی می‌توانند در آن رفت و آمد کنند (ایوبی، ۹۱/۱).

صهیونیستها از دیرباز اندیشهٔ دستیابی به آبهای نیل را در سر می‌پروراندند، به طوری که هرتسل در ۱۹۰۳م از مشروب کردن صحرای سینا از طریق رود نیل سخن رانده بود. در ۱۹۷۴م مهندس صهیونیست الیشع کالی طرح انتقال آب رود نیل به اسرائیل را از طریق توسعهٔ کانال اسماعیلیه و افزایش گنجایش آن تا ۳۰ مـ۳ در ثانیه تحت عنوان «میاه السلام» مطرح کرد. سرانجام، در ۱۹۷۹م این طرح مورد موافقت انور

---

1. *Britannica Book...* 2. Necho

سادات قرار گرفت و وی دستور حفر «ترعة السلام» را صادر کرد. محافل صهیونیست نیز از این خبر استقبال کردند و در مطبوعات به شرح و تفصیل آن پرداختند (فارس، ۲۷۱-۲۷۴؛ *الموسوعة*، ۱/۲۶۲، ۲۶۶).

مآخذ: آقایی، بهمن و خسرو صفوی، *اخوان المسلمین*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ارن، مردخای بار، حرب سینا ۱۹۵۶، ترجمهٔ بدر عقیلی، عمان، ۱۹۸۸م؛ ایوبی، الیاس، *تاریخ مصر*، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ *بررسی اجمالی جمهوری مصر*، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الشعوب الاسلامیة*، ترجمهٔ منیر بعلبکی و نبیه امین فارس، بیروت، ۱۹۸۴م؛ بستانی؛ بستانی، بطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، ۱۹۵۶م به بعد؛ بشری، طارق، *الحرکة السیاسیة فی مصر*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بنّا، حسن، *مذکرت الدعوة و الداعیة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ *جهان معاصر*، گروهی از دانشمندان شوروی، ترجمهٔ غلامحسین متین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ خانجی، محمد امین، *منجم العمران*، مصر، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ دی‌بیلی، سیدنی، *الحروب العربیة الاسرائیلیة و عملیة السلام*، ترجمهٔ الیاس فرحات، بیروت، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م؛ رمزی، محمد، *القاموس الجغرافی*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ رمضان، صالح، *الحیاة الاجتماعیة فی مصر فی عصر الاسماعیل*، مصر، ۱۹۷۷م؛ زیدان، جرجی، *مؤلفات جرجی زیدان الکاملة*، به کوشش نظیر عبود، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ صالح، نجیب، *العصر الاسرائیلی من قناة السویس الیٰ باب المندب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ عتون، هند اسکندر، *تاریخ مصر*، قاهره، ۱۳۴۱ق/۱۹۲۳م؛ فارس، نبیل، *حرب المیاه*، قاهره، ۱۹۹۳م؛ فاعور، علی و دیگران، *اطلس الجدید للعالم*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ *کشف اسماء المدن*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مبارک، علی باشا، *الخطط التوفیقیة الجدیدة*، قاهره، ۱۹۸۰م؛ متولی، محمود، *دراسات فی تاریخ مصر*، قاهره، ۱۹۸۵م؛ *المقتطف*، بیروت، س ۴؛ *الموسوعة الفلسطینیة*، خاص، بیروت، ۱۹۹۰م؛ مونس، حسین، *اطلس تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ میشل، ریشارد ب.، *الاخوان المسلمون*، ترجمهٔ عبدالسلام رضوان، به کوشش صلاح عیسی، بیروت، ۱۹۷۸م؛ ناتینگ، آنتونی، *ناصر*، ترجمهٔ عبدالله گله‌داری، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نجاتی، غلامرضا، *جنگ چهارم اعراب و اسرائیل*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ وجدی، محمد فرید، *دائرة المعارف القرن العشرین*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ *وصف مصر*، تألیف گروهی از دانشمندان فرانسوی، ترجمهٔ زهیر شایب، قاهره، ۱۹۷۸م؛ هرودت، *تواریخ*، ترجمه و حواشی ع. وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ هیکل، حسنین، *بریدن دم شیر*، ترجمهٔ حسین ابوترابیان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ یانگ، جرج، *تاریخ مصر*، ترجمهٔ احمد شکری، قاهره، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ نیز:

Afrika, ed. H. Schiffers, München etc., 1962; *Britannica*, vol. V, 1976, vol. VI, 1986; *Britannica Book of the Year (1988)*, London; *Brockhaus*; Drioton, E. & J. Vandier, *L'Egypte des origines à la conquête d' Alexandre*, Paris, 1938; EI[1]; EI[2]; EUE; *Grand Larousse*; Held, C. C., *Middle East Patterns, Places, Peoples and Politics*, London, 1989; WNGD.

ناهده فرزی

اِسْماعیلیّه، یکی از فرق شیعه که در اواسط قرن ۲ق/۸م پدیدار گشت و سپس به شاخه‌ها و گروههایی چند منقسم شد. اسماعیلیان، همچون شیعیان امامی، امامت را به نص می‌دانستند، اما در بارهٔ سلسلهٔ امامان پس از امام صادق (ع)، با دیگر پیروان آن امام دچار اختلاف گشتند. این فرقه نام خود را از اسماعیل فرزند امام جعفر صادق (ع) گرفته است. در حال حاضر، اسماعیلیان که عمدتاً به شاخهٔ نزاری این فرقه تعلق دارند، در بیش از ۲۵ کشور در قاره‌های آسیا و افریقا و اروپا و آمریکا پراکنده‌اند.

بخش یکم - ظهور و دورهٔ نخستین

چگونگی ظهور اسماعیلیه و تاریخ شکل‌گیری آن تا هنگام تأسیس خلافت فاطمی در ۲۹۷ق/۹۱۰م، هنوز کاملاً بر محققان روشن نیست. با توجه به اینکه منابع معتبرِ بر جا مانده از آن دورهٔ نخستین ــ که حدود یک قرن و نیم به طول انجامید ــ به ویژه آثار اصیل اسماعیلی، بسیار اندک است، به نظر نمی‌رسد که محققان هرگز بتوانند تمامی ابهامات مربوط به تاریخ و اصول عقاید اسماعیلیان نخستین را مرتفع کنند. با این وصف، در نتیجهٔ مطالعات جدید که از حدود سال ۱۳۴۹ق/۱۹۳۰م بر پایهٔ متون اسماعیلی بر جا مانده از دورهٔ فاطمیان و دوره‌های بعدی شروع شده، اکنون شناخت بهتری از ماهیت حرکت و تعالیم اسماعیلیان نخستین حاصل شده است (نک: دفتری، 93-91 ,29-22 ,4-1).

اسماعیلیان و نخستین تشکلهای فرقه‌ای: با رحلت امام جعفر صادق (ع) در ۱۴۸ق/۷۶۵م، پیروان آن حضرت از میان شیعیان امامی به گروههایی منقسم شدند که دو گروه از آنها را می‌توان به عنوان نخستین گروههای اسماعیلی شناخت. طبق برخی روایات، امام صادق (ع) ابتدا فرزند ارشد خود اسماعیل را به جانشینی برگزیده، و نص امامت را بر او قرار داده بود، ولی طبق روایت اکثر منابع، اسماعیل چند سال قبل از پدر، وفات یافته بوده است. دو گروه اسماعیلی یاد شده که در حقیقت پس از وفات اسماعیل و در زمان حیات امام صادق (ع) به صورت دسته‌های شبه اسماعیلی پدیدار شده بودند، پس از درگذشت آن امام از دیگر شیعیان امامی جدا شدند و حیات مستقل خود را در کوفه آغاز کردند.

یکی از دو گروه مورد بحث، مرگ اسماعیل را انکار کردند و در انتظار رجعت او به عنوان امام قائم و مهدی موعود باقی ماندند. نوبختی و سعد بن عبدالله اشعری، مؤلفان متقدم کتب فرق شیعه که نوشته‌های آنان مهم‌ترین مراجع دربارهٔ ظهور اسماعیلیه است، این گروه را اسماعیلیهٔ خالصه نام گذاری کرده‌اند (نک: نوبختی، ۵۷ - ۵۸؛ سعد بن عبدالله، ۸۰)، و شهرستانی، مؤلف متأخری که با اصول عقاید اسماعیلیه به خوبی آشنا بوده، این گروه را اسماعیلیهٔ واقفه نامیده است که اسماعیل ابن جعفر را به عنوان آخرین امام و مهدی خود پذیرا شده بوده‌اند (۱/۳۵، ۱۴۹). این گروه معتقد بودند که امام صادق (ع)، صرفاً برای حفظ جان اسماعیل از دست عمال عباسی مرگ فرزندش را اعلام کرده است.

گروه دوم از اسماعیلیان نخستین، مرگ اسماعیل بن جعفر در زمان پدرش را پذیرفته بودند و پس از وفات امام صادق (ع)، فرزند ارشد اسماعیل، محمد را به امامت شناختند. به عقیدهٔ این گروه که به «مبارکیه» معروف شدند، انتقال نص و امامت از برادر به برادر تنها در مورد امام حسن و امام حسین (ع) جایز بوده است و به همین علت آنها حاضر به پذیرفتن امامت حضرت موسیٰ کاظم (ع)، یا دیگر برادران اسماعیل نشدند (نک: نوبختی، ۵۸؛ سعد بن عبدالله، ۸۰-۸۱؛ اشعری، ۲۶-۲۷؛ بغدادی، ۷۰-۷۱؛ شهرستانی، ۱/۳۵، ۱۴۹، ۱۷۱).

مؤلفان کتب فرق، نام مبارکیه را نسبت به مبارک نامی می‌دانند که طبق قول آنها، رهبر این گروه، و نیز یکی از موالی اسماعیل بن جعفر

بوده است. ولی اکنون روشن شده که مبارک از نامهای مستعار خود اسماعیل بوده است. مبارکیه که بعداً امامت اسماعیل را پذیرفتند، معتقد بودند که امام صادق (ع)، شخصاً پس از مرگ اسماعیل، فرزند او محمد را به جانشینی برگزیده است. بدین‌ترتیب، به نظر می‌رسد که مبارکیه از نخستین نامهای گروهی بوده که بعداً توسط مؤلفان کتب فرق، خاصه نوبختی و سعد بن عبدالله اشعری، به نام اسماعیلیه خوانده شده‌اند (نک: ابویعقوب، *اثبات*...، ۱۹۰؛ همدانی، *فی نسب*...، ۱۰؛ دفتری، 96).

معاصران اسماعیلیانِ نخستین، غالباً آنان را باطنیه یا ملاحده، و سپس از اواسط قرن ۳ق/۹م قرامطه نیز خطاب می‌کردند، ولی خود اسماعیلیان نخستین نهضتشان را «دعوت»، یا «دعوت هادیه» می‌نامیدند (نک: ابن‌حوشب، 212؛ نیز استرن، «اسماعیلیان...[1]»، 100). در دورهٔ فاطمیان نیز اسماعیلیان غالباً همان اصطلاحات دعوت و دعوت هادیه را برای نهضت خود به‌کار می‌برده، و از استعمال نام اسماعیلیه پرهیز می‌کرده‌اند (مستنصر، ۱۵۷، ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹؛ آمر، ۷؛ مجدوع، ۳؛ قلقشندی، ۱۸/۹-۲۰، ۱۰/۴۳۴-۴۳۵، ۱۳/۲۳۸، ۲۴۶).

نوبختی و سعد بن عبدالله اشعری اسماعیلیهٔ خالصه را با خطابیه، پیروان ابوالخطاب غالی شیعی، یکی می‌دانند؛ این دو که به طور کلی بر تأثیر خطابیه بر شکل گیری اسماعیلیه تأکید دارند، یادآور می‌شوند که پس از مرگ ابوالخطاب شماری از خطابیان به پیروان محمد بن اسماعیل ملحق گشتند و سرانجام، مدعی شدند که روح ابوالخطاب در محمد بن اسماعیل حلول کرده است (نک: نوبختی، ۵۸-۶۱؛ سعد بن عبدالله، ۸۱، ۸۳). در *ام الکتاب* نیز که اصل متن عربی آن احتمالاً در نیمهٔ دوم قرن ۲ق/۸م در میان گروه مخمسه از غلات شیعه در جنوب عراق تدوین یافته، و در قرون بعدی به کتابخانه‌های خصوصی اسماعیلیان نزاری در پامیر و بدخشان راه پیدا کرده، از خطابیه به عنوان بنیان‌گذاران مذهب اسماعیلی نام برده شده است (نک: ایوانف، «یادداشتها...[2]»، 419-478؛ هالم، «عرفان...[3]»، 198-113). شماری از منابع متأخر نیز از رابطهٔ نزدیک خطابیان و اسماعیلیان نخستین سخن گفته‌اند (نک: لویس، 35-33). ماهیت دقیق روابطی که احتمالاً بین اسماعیلیهٔ خالصه و مبارکیه از یک سو، و این گروههای نخستین اسماعیلی و خطابیه از سوی دیگر وجود داشته، نامعلوم است، ولی مسلّم است که نخستین گروههای اسماعیلی در محیط شیعیان امامی در جنوب عراق، خاصه کوفه ــ که در آن خطابیه و غلات شیعی دیگر نیز فعالیت داشتند ــ ظاهر شدند و دهه‌های نخستین حیات مستقل خود را نیز در همانجا گذراندند.

اسماعیل و محمد بن اسماعیل: اطلاعات موجود دربارهٔ اسماعیل بسیار محدود است. منابع اسماعیلی، از جمله *عیون الاخبار* که مهم‌ترین تاریخ کلی اسماعیلیه به قلم یک مؤلف اسماعیلی، یعنی ادریس بن حسن (د ۸۷۲ق/۱۴۶۷م) است، مطالب مشروح و دقیقی دربارهٔ شرح حال او ذکر نمی‌کنند و تنها به ستایش وی، و دفاع از امامتش می‌پردازند (۳۳۲/۴ به بعد). از سوی دیگر، منابع اثناعشری که به اسماعیل اشاره دارند، به علت جانبداری از امامت حضرت موسیٰ کاظم (ع)، نسبت به اسماعیل، منابعی بی‌طرف شناخته نمی‌شوند و در یادکردهای خود، گاه افعال ناپسندی مانند شرابخواری به او نسبت می‌دهند (نک: کشی، ۴۷۴).

در هر صورت، اسماعیل و برادر تنی او عبدالله افطح ــ که امام جماعتی از امامیه، موسوم به فطحیه شد ــ بزرگ‌ترین پسران امام صادق (ع) از بطن فاطمه، نوهٔ امام حسن (ع)، بودند. تاریخ ولادت اسماعیل نامعلوم است، ولی گفته شده که وی حدود ۲۵ سال از برادر ناتنیش امام موسیٰ کاظم (ع) که در ۱۲۸ق/۷۴۶م متولد شده، بزرگ‌تر بوده است (نک: جعفر، *سرائر*...، ۲۵۸). از این‌رو، به نظر می‌رسد که اسماعیل در نخستین دههٔ قرن ۲ق/۸م متولد شده باشد. تاریخ وفات اسماعیل نیز روشن نیست؛ در بیشتر منابع آمده است که او چند سال پیش از پدر بزرگوارش در شهر مدینه درگذشته، و همانجا در قبرستان بقیع به خاک سپرده شده است. با توجه به دیگر مطالبی که از زندگانی اسماعیل در دست است، می‌توان گفت که وفات او بین سالهای ۱۳۲-۱۴۵ق/۷۵۰-۷۶۲م، و احتمالاً اندکی پس از به خلافت رسیدن منصور عباسی در ۱۳۶ق/۷۵۳م اتفاق افتاده است (همان، ۲۶۲؛ ادریس، ۳۳۲/۴-۳۵۰؛ ابن‌عنبه، ۲۳۳).

اسماعیل با برخی‌از شیعیان‌انقلابی و غلات‌شیعه، مانندابوالخطاب و مفضّل بن عمر جعفی، همکاری داشته است و اخبار و روایتهای مختلفی دربارهٔ این ارتباطات وجود دارد (جعفر، همان، ۲۵۶-۲۵۷؛ کشی، ۳۲۱، ۳۲۵-۳۲۶). همچنین نقل شده است که اسماعیل در چند طرح ضد حکومت عباسی مشارکت کرده، و در یکی از این موارد در کوفه با بسّام بن عبدالله صیرفی همکاری داشته است. پس از کشف طرح اخیر که احتمالاً مربوط به سال ۱۳۸ق بوده است، امام صادق (ع)، اسماعیل و بسام به پایتخت عباسی در حیره احضار شدند و در آنجا خلیفه منصور، حکم به قتل بسام داد و اسماعیل را عفو کرد. این یکی از چندین موردی بوده که امام صادق (ع) علناً از همکاری اسماعیل با غلات شیعه و گروههایی که باعث گمراهی فرزندش می‌شدند، اظهار نارضایی کرده است (همو، ۲۴۴-۲۴۵؛ نیز دفتری، 98-99).

بعضی از اصطلاحات و روشها و تعالیم ابوالخطاب و پیروان نخستین او، مانند مفاهیم ناطق و صامت، و تأکید آنان بر تأویل، و اندیشهٔ ماهیت ادواری تاریخ دینی بشر، به گونه‌های دیگری بعداً در قالب یک نظام غنوصی و عرفانی مورد استفادهٔ اسماعیلیان نخستین قرار گرفت؛ ولی به طور کلی، تفاوتهای فاحشی بین اصول عقاید خطابیه که به الوهیت امامان خود اعتقاد داشتند و اسماعیلیه وجود داشت و در دورهٔ فاطمیان، اسماعیلیان فاطمی شدیداً ابوالخطاب را به عنوان یک ملحد

---

1. «Ismāʿīlīs...»   2. «Notes...»   3. *Die islamische...*

لعن کردند و منکر هر نوع ارتباطی بین اسلاف خود و خطابیه شدند (قاضی‌نعمان، *دعائم...*، ۴۹/۱ـ۵۰، *المجالس...*، ۸۴ـ۸۵).

دربارهٔ محمد بن اسماعیل، هفتمین امام اسماعیلیه، نیز اطلاعات چندانی در دست نیست. محمد فرزند ارشد اسماعیل بوده که بنابر روایات، هنگام فوت پدر ۲۶ سال داشته است و تولد او به احتمال قوی باید در حدود سال ۱۲۰ق/۷۳۸م واقع شده باشد. وی اندکی پس از ۱۴۸ق/۷۶۵م که اکثر شیعیان امامی حضرت موسیٰ کاظم (ع) را به امامت شناختند، از محل سکنای خانوادگی خود مدینه به عراق مهاجرت کرد و زندگی پنهانی خود را آغاز نمود و به همین سبب به «مکتوم» اشتهار یافت. این مهاجرت مبدأ «دورهٔ ستر» در تاریخ اسماعیلیان نخستین است که تا هنگام تأسیس خلافت فاطمیان و ظهور امام اسماعیلی به طول انجامیده است. محمد پس از مهاجرت، پنهانی و با نامهایی مستعار مانند «میمون» در بلاد مختلف می‌زیسته، و ارتباط خود را با مبارکیه که مرکزشان در کوفه بود، همچنان حفظ می‌کرده است. او پس از مدتی اقامت در جنوب عراق، از بیم آزار مأموران عباسی که مدام در جست و جوی وی بودند، به خوزستان رفته، و بخش آخر عمر خود را در آنجا، در میان گروهی از پیروانش گذرانده بوده است. وی در دورهٔ خلافت هارون الرشید (۱۷۰ـ۱۹۳ق/۷۸۶ـ۸۰۹م)، و احتمالاً اندکی پس از ۱۷۹ق/۷۹۵م درگذشته است. محمد چند پسر داشته که طبق نظر اسماعیلیان فاطمی، یکی از آنان به نام عبدالله پس از مرگ پدر رهبری مبارکیه را به دست گرفته بوده است (نک: ادریس، ۳۵۱/۴ـ۳۵۶؛ نیز ابن‌عنبه، ۲۳۴ به بعد).

سلسلهٔ امامان نزد اسماعیلیان نخستین: براساس اشارات نوبختی (ص ۶۱) و سعد بن عبدالله (ص ۸۳)، و با توجه به اعتقادات بعدی اسماعیلیه، به نظر می‌رسد که با وفات محمد بن اسماعیل، مبارکیه به دو شاخه منشعب شده‌اند و تنها گروه بسیار کوچکی تداوم امامت را در اخلاف محمد بن اسماعیل پذیرفتند. شایان ذکر است که منابع معاصر هیچ گونه اشاره‌ای به حیات مستقل این گروه و اسامی امامانشان نکرده‌اند، تا اینکه در ۲۸۶ق/۸۹۹م تداوم امامت اسماعیلیه رسماً مورد پذیرش اسماعیلیان فاطمی قرار گرفته است. گروه دیگر، شامل اکثر مبارکیه، مرگ محمد بن اسماعیل را انکار کردند و در انتظار رجعت وی به عنوان امام قائم و مهدی موعود باقی ماندند. برای این گروه که بعدها به طور اخص به نام قرامطه شهرت یافتند، محمد بن اسماعیل پس از امام صادق(ع)، هفتمین و آخرین امام بوده است و به همین سبب اسماعیلیه عموماً به نام سبعیه یا هفت امامی نیز شهرت داشته‌اند. گفتنی است که نوبختی و سعد بن عبدالله در فهرست هفتگانه، نام اسماعیل بن جعفر را ذکر نکرده‌اند، ولی در جای دیگر یادآور می‌شوند که طبق اعتقادات قرمطیان، امامت در حیات امام صادق (ع) از او به فرزندش اسماعیل منتقل شده بوده است (نک: نوبختی، ۶۱، ۶۲؛ سعد بن عبدالله، ۸۴). در هر صورت، مطلب با ابهام روبه‌روست و به نظر می‌رسد که گروهی از قرمطیان (اسماعیلیان نخستین) اسماعیل را به عنوان امام شناخته بوده، و برخی دیگر امامت را حق او نمی‌دانسته‌اند.

در فهرست امامان که بعداً مورد قبول اسماعیلیان فاطمی قرار گرفت، حضرت علی (ع) مقام مهم‌تری به عنوان «اساس الامامه» یافت و در نتیجه، فهرست با نام امام حسن (ع) آغاز می‌گردید و نام اسماعیل بن جعفر نیز همواره به عنوان ششمین امام در فهرست جای داشت. این ترتیب برای شمارش نخستین امامان اسماعیلیه، هنوز مورد قبول اسماعیلیان مستعلوی است، حال آنکه اسماعیلیان نزاری که معتقد به برابری و یکسان بودن مقام تمام امامان هستند، فهرست خود را با نام حضرت علی (ع) آغاز می‌کنند و سپس امام حسین (ع) را به عنوان دومین امام خود می‌آورند. نزاریان نام امام حسن (ع) را در فهرست خود ذکر نمی‌کنند، زیرا به عقیدهٔ آنها وی امام مستودع بوده، و بر خلاف امامان مستقر، امامت در اخلاف وی تداوم نیافته است. در نتیجه، نزاریه نیز همواره اسماعیل بن جعفر و محمد بن اسماعیل را به عنوان ششمین و هفتمین امامان خود ذکر می‌کنند.

رهبری اسماعیلیه در دورهٔ ستر: از تاریخ بعدی این گروههای اسماعیلی نخستین که مرکزشان در کوفه بود و اعضای معدودی داشتند، تا زمانی که اسماعیلیان با برپایی نهضت واحد اندکی پس از اواسط قرن ۳ق/۹م ناگهان در صحنهٔ تاریخ اسلام ظاهر گردیدند، اطلاعات قابل ملاحظه‌ای در دست نیست. به نظر می‌رسد که طی این یک قرن، رهبرانی در خفا و به استمرار برای ایجاد یک نهضت واحد و پویا در میان گروههای اسماعیلی نخستین فعالیت داشته‌اند. این رهبران احتمالاً امامان همان دسته‌ای بوده‌اند که با مرگ محمد بن اسماعیل از مبارکیه منشعب شده، و تداوم امامت را پذیرفته بودند. آنان برای حفظ جان خود از تعرض عباسیان، تقیه می‌نمودند و مدتها به طور علنی ادعای امامت نمی‌کردند؛ چنانکه این مطلب در نامه‌ای از عبیدالله مهدی خطاب به اسماعیلیان یمن، به وضوح بیان شده است. عبیدالله مهدی آخرین این رهبران که در ۲۸۶ق/۸۹۹م تازه به رهبری مرکزی اسماعیلیه رسیده بود، آشکارا مدعی امامتِ خود و اسلافش گردید و سپس خلافت فاطمیان را در شمال افریقا بنیان نهاد. به همین دلیل نوبختی و سعد بن عبدالله که از انشعابات داخلی شیعه نیک آگاه بوده‌اند، قادر به ذکر اسامی کسانی که پس از محمد بن اسماعیل از سوی این گروه امام شناخته می‌شدند، نیستند. با این حال، فهرست اسامی این رهبران و شمار آنها، در روایتهای اسماعیلیان فاطمی و منابع غیراسماعیلی تقریباً مشابه یکدیگرند؛ تنها اسماعیلیان فاطمی نسب این رهبران را به امام صادق (ع) می‌رسانند (نیشابوری، ۹۵؛ همدانی، فی نسب، ۱۰ـ۱۲)، و ابن‌رزام و دیگر منابع ضد اسماعیلی، شخصی غیر علوی به نام میمون قدّاح را سرسلسلهٔ این رهبران معرفی می‌کنند (ابن‌ندیم، ۲۳۸؛ ابن‌دواداری، ۱۷/۶ـ۲۰؛ مقریزی، *اتعاظ...*، ۲۳/۱ـ۲۶).

مسلّم است که اقامتگاه این رهبران ابتدا در اهواز و عسکر مکرم در خوزستان بوده، و سپس به بصره، و سرانجام به شهر سلمیه در شمال

شام (سوریه) منتقل شده است. سلمیه تا ۲۸۹ق/۹۰۲م همچنان مرکز دعـوت اسماعیلیه و اقامتگـاه رهبران مرکـزی نهضت بـوده است. کوششهای پنهانیِ این رهبران، عاقبت پس از نزدیک به یک قرن در حدود سال ۲۶۰ق/۸۷۴م به نتیجه رسید و از همان موقع شبکه‌ای از داعیان اسماعیلی ناگهان در بلاد مختلف اسلامی پدیدار گشتند و فعالیت گسترده‌ای را برای بسط دعوت اسماعیلیه آغاز کردند. در آن تاریخ دعوت اسماعیلیه همچنان تحت هدایت رهبری مرکزی مستقر در سلمیه قرار داشته، و هویت واقعی این رهبران نیز هنوز به گونه‌های مختلف کتمان می‌شده است. برای جلب حمایت بیشترین شمار از اسماعیلیان نخستین، رهبران مرکزی اسماعیلیه تا مدتها به نام محمد بن اسماعیل دعوت می‌کردند که اعتقاد به امامت و مهدویت وی نظریهٔ اصلی مبارکیه و مهم‌ترین گروه منشعب از آنها بوده است. به عبارت دیگر، نظر به اینکه اکثر اسماعیلیان نخستین در انتظار رجعت محمد بن اسماعیل به عنوان مهدی و گسترش حکومت عدل او بوده‌اند، رهبران مرکزی نیز بر همین نظریه تأکید داشته، و نهضت واحد اسماعیلیه را در قرن ۳ق بر اساس همین نظریه دربارهٔ امامت استوار کرده بودند.

گسترش سریع دعوت در سدهٔ ۳ق/۹م: دربارهٔ آغاز و اشاعهٔ دعوت اسماعیلیه در نیمهٔ دوم قرن ۳ق، و همچنین هویت و مقام مذهبی رهبرانی که نهضت را در دورهٔ ستر تشکیل دادند و هدایت کردند، مآخذ و روایات مختلفی وجود دارد. روایت رسمیِ خود اسماعیلیه که در دورهٔ خلافت فاطمیان تدوین یافته، توسط داعی ادریس بن حسن خلاصه شده است (۴/۳۵۷-۴۰۴). طبری توضیحات مفصلی از آغاز دعوت در عراق دارد که عمدتاً بر بازجوییهایی مبتنی است که یکی از عمال عباسی، موسوم به محمد بن داوود ابن جراح (د ۲۹۶ق/۹۰۹م) در ۲۹۱ق از یک اسیر اسماعیلی به عمل آورده است (طبری، ۲۳/۱۰ به بعد). از طرف دیگر، نظام الملک، وزیر معروف سلاطین سلجوقی که در ۴۸۵ق/۱۰۹۲م به دست اسماعیلیان به قتل رسید، جامع‌ترین وصف را دربارهٔ آغاز و گسترش دعوت اسماعیلیه در مناطق جبال و خراسان و ماوراء النهر در کتاب *سیاست‌نامهٔ* خود آورده است (ص ۲۸۲-۳۰۵).

یک روایت ضداسماعیلی نیز دربارهٔ دعوت اسماعیلیه و رهبران مرکزی آن در قرن ۳ق وجود دارد که منشأ اصلی آن رساله‌ای است به قلم عبدالله بن محمد بن علی ابن رزام طایی کوفی که در نیمهٔ اول قرن ۴ق/۱۰م می‌زیسته، و رئیس دیوان مظالم در بغداد بوده است. رسالهٔ ابن‌رزام در رد اسماعیلیه مفقود شده، ولی گزیده‌هایی از آن در منابع متأخر، از جمله در *الفهرست* ابن‌ندیم (ص ۲۳۸-۲۳۹) نقل شده است. رسالهٔ ابن‌رزام که برای بی‌اعتبار کردن کامل نهضت اسماعیلیه تنظیم شده بوده، مورد استفادهٔ خاص یکی دیگر از دشمنان این فرقه، یعنی شریف ابوالحسن محمد بن علی، معروف به اخومحسن قرار گرفته بوده است. اخومحسن که خود را از اخلاف محمد بن اسماعیل می‌دانسته، و از شجره نویسان سادات علوی نیز بوده است، در دمشق می‌زیسته، و در حدود ۳۷۵ق/۹۸۵م درگذشته است. کتاب اخومحسن در ردّ اسماعیلیه که شامل بخشهای جداگانه‌ای دربارهٔ تاریخ و اصول عقاید آنان بوده، نیز مفقود شده است، ولی قسمتهای مفصلی از آن را مؤلفان متأخر، خاصه ۳ تن از مورخان مشهور مصری یعنی نویری (۲۵/۱۸۷-۳۱۷)، ابن‌دواداری (۶/۶ به بعد، ۱۷-۲۱، ۴۴-۱۵۷) و مقریزی (*اتعاظ*، ۱/۲۲-۲۹، ۱۵۱-۲۰۱، *الخطط*، ۱/۳۹۱-۳۹۷) نقل کرده‌اند. این روایت ابن‌رزام و اخومحسن، در قرون بعدی مأخذ اصلی داوریهای خصمانهٔ اکثر مؤلفان اسلامی دربارهٔ اسماعیلیه واقع شده است و خاورشناسان نیز تا چند دههٔ قبل، همچنان به همین روایت ضد اسماعیلی استناد می‌کرده‌اند.

بر اساس این منابع، نکات اصلی دعوت اسماعیلیه در قرن ۳ق را می‌توان بدین‌شرح خلاصه کرد: در ۲۶۱ق/۸۷۵م، یا چند سال زودتر، حمدان قرمط فرزند اشعث که از اهالی سواد کوفه بوده، دعوت اسماعیلیه را در نواحی اطراف کوفه و سایر نقاط جنوب عراق آغاز، و سازماندهی کرده، و داعیانی نیز برای نواحی مهم آن منطقه معین کرده است. خود حمدان توسط داعی حسین اهوازی که از جانب رهبر مرکزی نهضت به عراق گسیل شده، به کیش اسماعیلی در آمده بوده است. در آن زمان، مرکز دعوت در سلمیه استقرار داشته، و فعالیت حمدان بخشی از نهضت واحد اسماعیلیه بوده که تحت نظر رهبران مرکزی هدایت می‌شده است. حمدان به زودی پیروان زیادی پیدا کرد که به قرامطه (جمع قرمطی، منسوب به قرمط) اشتهار یافته‌اند. در اندک مدتی واژهٔ قرامطه به گروههای اسماعیلی دیگر بلاد نیز که ارتباطی با حمدان قرمط نداشته‌اند، اطلاق شد. دستیار اصلی حمدان، شوهر خواهر (یا برادر زن) او بوده که عبدان نام داشته، و از اهالی اهواز بوده است. عبدان از نوعی استقلال عمل برخوردار بوده، و شخصاً داعیانی را تعلیم می‌داده، و به نواحی مجاور، خاصه جنوب ایران گسیل می‌کرده است (ابن‌دواداری، ۶/۴۶-۴۷، ۵۵، ۶۷؛ نویری، ۲۵/۱۹۱-۱۹۲، ۲۳۳؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۱/۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۶۸).

حمدان که مالیاتهایی از پیروان دعوت اخذ می‌کرد، در ۲۷۷ق/۸۹۰م یک دارالهجرهٔ مستحکم برای آنها در نزدیکی کوفه بنا کرده بود. عباسیان پس از چندین سال غفلت، سرانجام در ۲۷۸ق متوجه اهمیت و خطرات نهضت اسماعیلیه شدند (طبری، ۱۰/۲۴- ۲۵)؛ با اینهمه، اقدامی فوری برای سرکوبی اسماعیلیان عراق که نخستین شورش خود را در ۲۸۴ق/۸۹۷م آغاز کردند، به عمل نیاوردند. اندکی بعد، معتضد خلیفهٔ عباسی، سیاست قاطع‌تری در مقابل اسماعیلیان اتخاذ کرد و با سرکوبی شدید شورشهای بعدی آنان در طول سالهای ۲۸۷-۲۸۹ق/۹۰۰-۹۰۲م از پیروزی احتمالی قیام اسماعیلیه در عراق جلوگیری کرد. اصول عقایدی که توسط حمدان قرمط و عبدان، و داعیان زیردست آنها ترویج می‌گردید، همان عقایدی است که به وسیلهٔ نوبختی و سعد بن عبدالله به قرامطه منسوب گشته، و در روایت ابن‌رزام و اخومحسن نیز تأیید شده است؛ به زودی همین عقاید توسط داعیان دیگر بلاد و در میان سایر گروههای اسماعیلی (قرمطی) نیز رواج یافته است. دعوت

اسماعیلیه در نواحی دیگری نیز طی همان دهۀ ۲۶۰ق آغاز شده بوده، و در جنوب ایران، این دعوت تحت نظارت و رهبری حمدان و عبدان قرار داشته است. داعی ابوسعید حسن بن بهرام جنابی که اهل جنابه (گناوه) در ساحل خلیج فارس بوده، و از خود عبدان تعلیم یافته، ابتدا در جنوب ایران فعالیت می‌کرده است. در فارس، برادر عبدان، موسوم به مأمون نخستین داعی محلی بوده است و به همین سبب، نخستین اسماعیلیان آنجا به نام مأمونیه مشهور شده بودند (دیلمی، ۲۰ـ۲۱).

دعوت در یمن که همواره یکی از پایگاههای مهم اسماعیلیه بوده، و از ابتدا ارتباطات نزدیکی با رهبران مرکزی نهضت داشته است، توسط دو داعی به نامهای ابن‌حوشب، معروف به منصور الیمن و علی بن فضل بنیان‌گذارده شد که از ۲۷۰ق دعوت اسماعیلیه را به طور علنی در آنجا ترویج نمودند. ابن حوشب و علی بن فضل نیز مانند حمدان قرمط دارالهجره‌های مستحکمی در پایگاههای کوهستانی که مراکز فعالیتشان بود، ایجاد کردند و از آنجا دعوت را سریعاً به نقاط دیگر گسترش دادند. پایگاه اصلی ابن‌حوشب در عدن در نزدیکی جبل مَسْوَر قرار داشت و علی بن فضل ابتدای فعالیت خود را در جَنَد، در نواحی جنوبی متمرکز کرده بود. با حمایت بنی‌همدان و دیگر قبایل مهم یمنی، دعوت اسماعیلیه به سرعت در یمن گسترش یافت، به طوری که با فتح شهر صنعا در ۲۹۳ق/۹۰۶م به دست علی بن فضل، تقریباً تمامی یمن تحت نفوذ داعیان اسماعیلی درآمد. البته طی دهه‌های بعدی اسماعیلیان یمن قادر به حفظ این فتوحات نبودند و بخش مهمی از نواحی تسخیر شده را به زیدیان که دولت مستقلی در ۲۸۰ق/۸۹۳م در یمن تأسیس کرده بودند، واگذاردند (قاضی نعمان، *افتتاح*...، ۳۲ـ۴۷؛ ادریس، ۳۹۶/۴ به بعد؛ یمن...، 152-139، به نقل از *اخبار القرامطة بالیمن* جندی؛ همدانی، *الصلیحیون*...، ۲۷ به بعد؛ هالم، «سیرة...[1]»، 135-107؛ دفتری، 116 به بعد).

دعوت به تدریج از یمن به مناطق مجاور، مانند یمامه، در شبه جزیرۀ عربستان نیز بسط یافت. ابن‌حوشب همچنین داعیانی به بحرین و بلاد دورتر گسیل کرد؛ وی در ۲۷۰ق/۸۸۳م هیثم برادرزادۀ خود را به عنوان نخستین داعی اسماعیلی به سند گسیل داشت و دعوت از آنجا به نواحی دیگر شبه قارۀ هند نیز گسترش یافت (قاضی نعمان، همان، ۴۵، ۴۷). ابن‌حوشب بعداً در ۲۷۹ق/۸۹۲م داعی ابوعبدالله شیعی را به مغرب فرستاد و در نتیجۀ دو دهه فعالیت ابوعبدالله، دعوت اسماعیلیه در سرزمین بربرهای شمال افریقا اشاعه پیدا کرد و مقدمات تأسیس خلافت فاطمیان فراهم گردید. در حدود سال ۲۸۱ق/۸۹۴م ــ یا حتیٰ زودتر ــ دعوت اسماعیلیه در منطقۀ بحرین در شرق عربستان آغاز گردید و ابوسعید جنابی از جانب حمدان به بحرین فرستاده شد تا دعوت را در آنجا سازماندهی و رهبری کند (ثابت، ۱۲ـ۱۶؛ ابن‌دواداری، ۵۵/۶ـ۶۲، ۹۱ به بعد؛ نویری، ۲۳۳/۲۵ به بعد؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۱۵۹/۱ به بعد؛ دخویه، 47-33، نیز 69 به بعد؛ مادلونگ، «فاطمیان...[2]»، 34 به بعد). در منابع آمده است که احتمالاً داعی دیگری به نام ابوزکریای طمامی (یا ظمامی) از جانب ابن‌حوشب، دعوت را در بحرین آغاز کرده بود. ابوسعید سرانجام موفق شد که تا ۲۸۶ق/۸۹۹م، قسمت اعظم بحرین را تحت نفوذ خود درآورد و دولت مستقلی را در آنجا بنیان نهد.

اندکی پس از ۲۶۰ق/۸۷۴م، دعوت اسماعیلیه در قسمتهایی از مرکز و شمال غربی ایران، منطقه‌ای که اعراب آن را جبال می‌خواندند، آغاز گردید و سپس به خراسان و ماوراء النهر نیز بسط یافت (نظام‌الملک، ۲۸۲ـ۲۹۵، ۲۹۷ـ۳۰۵؛ استرن، «نخستین...[3]»، 90-56). در ناحیۀ ری که مرکز دعوت در جبال بوده، داعی خلف حلاج آغازگر نهضت اسماعیلیه شد و به همین سبب، نخستین اسماعیلیان آنجا تا مدتها به خلفیه مشهور بودند. خلف که از جانب رهبران مرکزی فرقه مأموریت یافته بود، در قریۀ کلین در ناحیۀ پشاپویه مستقر شد و دعوت پنهانی را به نام محمد بن اسماعیل آغاز کرد. پس از خلف پسرش احمد رئیس دعوت در جبال شد و سپس دستیار اصلی احمد به نام غیاث از اهل کلین، به ریاست دعوت در جبال رسید؛ او به سبب اعتبار علمی خود پیروانی بسیار در شهرهایی مانند قم و کاشان نیز به دست آورده بود. وی در جلسات بحث و مناظره با علمای اهل سنت شرکت می‌کرد و سرانجام، همان علما به رهبری فقیهی به نام زعفرانی، مردم ری را بر غیاث شوراندند و باعث فرار وی به خراسان گشتند. در مرورود، غیاث با یکی از امرای مهم سامانی به نام حسین بن علی مرورودی (یا مروزی) آشنا شد و او را به کیش اسماعیلی درآورد. در نتیجه، بسیاری از مردم در نواحی تحت نفوذ امیر در خراسان، مانند طالقان و میمنه و هرات و غرجستان و غور نیز به مذهب اسماعیلی گرویدند. پس از مدتی غیاث به ری بازگشت و ابوحاتم رازی را به دستیاری خود برگزید. ابوحاتم، یکی از مهم‌ترین داعیان و متفکران متقدم اسماعیلیه، افزون بر هدایت دعوت در ری، داعیانی نیز به اصفهان و آذربایجان و مازندران و گرگان فرستاد و موفق شد شماری از امرا و حکام محلی، مانند حاکم ری احمد بن علی را به کیش اسماعیلی درآورد (نک‍: دفتری، 122-120).

در خراسان و نیز ماوراء النهر، پس از فعالیتهای مقدماتی غیاث، دعوت در آخرین دهۀ قرن ۳ق رسماً توسط داعی ابوعبدالله خادم افتتاح شد. ابوعبدالله که از جانب رهبران مرکزی فرقه مأموریت یافته بود، نیشابور را مقر خود قرار داد و از آنجا فعالیتهای خود را به عنوان نخستین داعی مستقل خراسان آغاز کرد. پس از ابوعبدالله، در حدود سال ۳۰۷ق/۹۱۹م، ابوسعید شعرانی به ریاست دعوت در خراسان رسید و توانست شماری از امرا و اشراف خراسان را به مذهب اسماعیلی درآورد. داعی بعدی در خراسان و مناطق مجاور، امیرحسین بن علی مرورودی بود که خود به طبقۀ اشراف تعلق داشت. داعی امیرحسین که مرکز دعوت را از نیشابور به مرورود منتقل کرد، محمد بن احمد نسفی (نخشبی) را به جانشینی خود برگزید و او را به

---

1. «Die Sīrat...» 2. «Fatimiden...» 3. «The Early...»

گسترش دعوت در ماوراء النهر تشویق کرد. نسفی با عمل به وصیت سلفش، برای مدتی دعوت را با موفقیت قابل توجهی در نواحی آسیای مرکزی پیش برد و پایگاه مهمی در بخارا و نزد سامانیان به دست آورد. نسفی همچنین نخستین مؤلف و فیلسوف اسماعیلی بود که تفکر مذهبی این فرقه را با نوعی فلسفهٔ نوافلاطونی رایج در جهان اسلام در هم آمیخت (همو، 123-122).

اصلاحات رهبری سلمیه در امامت و افتراق اسماعیلیه: همزمان با گسترش سریع دعوت اسماعیلیه، افتراق مهمی در ۲۸۶ق/ ۸۹۹م در نهضت اسماعیلیه پدیدار گشت. حمدان قرمط که همچنان ریاست محلی دعوت را در عراق و نواحی مجاور بر عهده داشت، رهبری مرکزی اسماعیلیه را به دیدهٔ قبول می‌نگریست و با این رهبران که در سلمیه بودند، مرتباً مکاتبه داشت. در ۲۸۶ق، اندکی پس از اینکه عبیدالله مهدی به رهبری مرکزی اسماعیلیه رسید، حمدان تغییرات مهمی در دستورهای کتبی صادر شده از سلمیه مشاهده کرد که منعکس کنندهٔ نظریات جدیدی در اصول عقاید رهبری نهضت بود. رهبر جدید اسماعیلیه، عبیدالله، دیگر در انتظار رجعت محمد بن اسماعیل به عنوان مهدی موعود اسماعیلیان نبود، بلکه برای خود و اجدادش که رهبران مرکزی قبلی بوده‌اند، ادعای امامت داشت (ابن‌دواداری، ۶/۶۵-۶۸؛ نویری، ۲۵/۲۱۶، ۲۲۷-۲۳۲؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۱/۱۶۷-۱۶۸؛ مادلونگ، «امامت ...»[1]، 59 به بعد؛ دفتری، 126-125). با کشف این مطلب، حمدان بی‌درنگ با سلمیه و رهبری مرکزی قطع رابطه کرد و از داعیان فرمانبر خود خواست که دعوت را در نواحی زیر نظرشان متوقف نمایند. اندکی پس از این وقایع، حمدان ناپدید گردید و عبدان نیز با توطئهٔ زکرویه بن مهرویه، یکی از داعیان عراق که ابتدا به عبیدالله مهدی و اصلاحات او در عقاید وفادار بود، به قتل رسید (همانجا).

اسماعیلیان نخستین تا ۲۸۶ق محمد بن اسماعیل را به عنوان هفتمین و آخرین امام خود شناخته، و در انتظار ظهور او به عنوان قائم بوده‌اند (نک: جعفر، *الکشف*، ۶۲، ۷۷، ۱۰۳-۱۰۴، جم؛ ابن‌حوشب، 198 به بعد)، ولی در ۲۸۶ق، عبیدالله ناگهان و به طور آشکار با ادعای امامت اسماعیلیه برای خود و اسلافش ــ رهبران مرکزی نهضت ــ مهدویت محمد بن اسماعیل را انکار کرد. تداوم امامت در اعقاب امام صادق(ع) که بعداً نظریهٔ رسمی اسماعیلیان فاطمی گردید، بر این پایه بود که رهبری مرکزی اسماعیلیه در دورهٔ بین امام صادق (ع) و عبیدالله مهدی، در دست شماری «امام مستور» بوده است که به گونه‌های مختلف هویت و اسامی واقعی خود را کتمان می‌کرده‌اند. عبیدالله این مطالب را در نامهٔ مهم خود خطاب به اسماعیلیان یمن نیز توضیح داده است (همدانی، *فی نسب*، ۱ به بعد؛ همدانی و دوبلوا، 173 به‌بعد).

اکنون بر محققان مسلّم شده است که قبل از اصلاحات عبیدالله، رهبران مرکزی اسماعیلیه مقام حجت امام مستور و قائم را برای خود قائل شده بودند و مؤمنان از طریق حجت می‌توانسته‌اند از دستورهای امام قائم مطلع شوند (جعفر، همان، ۹۷-۹۹، ۱۰۲ به بعد؛ ابن‌دواداری، ۶/۶۵؛ نویری، ۲۵/۲۳۰؛ نیز مادلونگ، «امامت»، 58-54؛ دفتری، 126 به بعد). برپایهٔ توضیحات عبیدالله، رهبران مرکزی اسماعیلیه که از ابتدا خود را امامان بر حق می‌دانسته‌اند، تا مدتی برای حفظ امنیت در پوشش حجتِ امام قائم (محمد بن اسماعیل) فعالیت داشته‌اند و دعوت را به نام وی گسترش می‌داده، و برای تقیه، از نامهای مستعار مانند مبارک، میمون و سعید استفاده می‌کرده‌اند؛ حال آنکه امامت در اعقاب امام صادق (ع) تداوم یافته بوده، و نام محمد بن اسماعیل نیز یکی از همان اسامی مستعارِ مورد استفادهٔ اخلاف عبیدالله بوده است.

اصلاحات عبیدالله و شورش حمدان و عبدان بر رهبری مرکزی، فرقهٔ اسماعیلیه را در ۲۸۶ق به دو شاخهٔ اصلی منقسم کرد. یک شاخه، اصلاحات اعتقادی عبیدالله را قبول کردند و به رهبری مرکزی نهضت وفادار باقی ماندند؛ اینان اصل تداوم امامت را پذیرفتند و عبیدالله و رهبران قبلی مرکزی اسماعیلیه را به عنوان امامان خود پس از امام صادق(ع) شناختند. شاخهٔ دیگری از اسماعیلیانِ نخستین، اصلاحات عبیدالله را مردود دانستند و همچنان به عقیدهٔ نخستین خود دربارهٔ مهدویت محمد بن اسماعیل و رجعت قریب الوقوع او باقی ماندند که از آن پس ــ به طور اخص ــ به نام قرامطه شهرت پیدا کردند. قرمطیان جنوب عراق که در اصل پیشتازان جناح مخالف عبیدالله بودند، تا مدتی پس از حمدان از رهبری محلی قاطعی برخوردار نشدند، تا اینکه عیسی بن موسیٰ و داعیان دیگری ریاست آنان را به دست گرفتند و دعوت قرمطیان را همچنان به نام محمد بن اسماعیل تا اوایل قرن ۴ق/۱۰م هدایت کردند (مسعودی، ۳۹۱؛ عریب، ۱۳۷؛ دیلمی، ۲۰؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۱/۱۸۵). در بحرین، ابوسعید جنابی که به زودی مدعی نیابت امام قائم نیز شد، از نظرات حمدان و عبدان حمایت کرد (ابن‌حوقل، ۲/۲۹۵؛ مادلونگ، «امامت»، 46-45) و دولت قرمطیان بحرین که تا ۴۷۰ق/۱۰۷۷م دوام یافت، پایگاه اصلی قرامطه، و مانعی مؤثر در راه گسترش نفوذ سیاسی فاطمیان در شرق گردید.

جناح قرمطی از حمایت گروههایی در جبال و خراسان و ماوراءالنهر نیز برخوردار شد. به طور اخص، ابوحاتم رازی و دیگر داعیان ری که با رهبران قرمطی عراق و بحرین مکاتبه داشتند، عقاید عبیدالله را باطل دانسته، همچنان به مهدویت محمد بن اسماعیل وفادار ماندند. از سوی دیگر، شمار قابل توجهی از اسماعیلیان نخستین در خراسان به شاخهٔ اسماعیلیان فاطمی پیوستند. پایگاه اصلی پیروان عبیدالله که تداوم در امامت را پذیرفته بودند، عمدتاً در یمن قرار داشت، هر چند در آنجا نیز در ۲۹۹ق/۹۱۲م داعی علی بن فضل به جناح قرمطی پیوست و خود را مهدی موعود معرفی کرد؛ ولی ابن‌حوشب (د ۳۰۲ق/۹۱۴م) در مقابل فشارهای علی بن فضل مقاومت کرد و تا آخر عمر به عبیدالله وفادار ماند. در سند و شمال افریقا نیز که داعیان فرستادهٔ ابن‌حوشب دعوت را

---

1. «Das Imamat ...»

آغاز کرده بودند، اسماعیلیان تداوم در امامت را پذیرفتند.

زکرویه که ابتدا به عبیدالله وفادار مانده بود، پس از چند سال به جناح قرمطیان پیوست و اشکالات جدیدی را برای نهضت اسماعیلیه پدید آورد. زکرویه با دستیاری پسرانش و برخورداری از حمایت شمار بسیاری از بنی کلب موفق شد تا طی سالهای ۲۸۹ـ۲۹۴ق/۹۰۲ـ۹۰۷م شورشهای قرمطی را در شام و عراق سازماندهی کند. این قرمطیان که به قتل و غارت و ستیز با عباسیان پرداخته بودند، عاقبت به مقر عبیدالله در سلمیه نیز حمله بردند و آنجا را در ۲۹۰ق ویران کردند؛ ولی عبیدالله که به موقع از نیت زکرویه مطلع شده بود، یک سال قبل از حملهٔ قرمطیان، سلمیه را برای همیشه ترک کرده بود. سرانجام در ۲۹۴ق زکرویه و پیروانش در عراق به دست عباسیان شکست نهایی خوردند؛ بعضی از پیروان زکرویه که به بقلیه معروف شدند، تا مدتها در انتظار رجعت وی باقی ماندند و عاقبت به جناح قرمطیان جنوب عراق پیوستند (طبری، ۱۰/۹۷ـ۱۰۰، ۱۰۳ـ۱۰۴، جم؛ عریب، ۴ـ۶، ۹ـ ۱۸، ۱۳۷؛ مسعودی، ۳۷۰ـ۳۷۶، ۳۹۱؛ ثابت، ۱۶ـ ۳۵؛ ابن‌دواداری، ۶/۶۹ـ۹۰؛ نویری، ۲۵/۲۴۶ـ۲۷۶؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۱/۱۶۸ به بعد، ۱۷۹ـ۱۸۰؛ نیز هالم، «پسران...[1]»، 53-30).

عبیدالله پس از ترک سلمیه، در ۲۸۹ق سفر طولانی و سرنوشت ساز خود را به مغرب آغاز کرد و عاقبت در ۲۹۲ق/۹۰۵م به شهر سجلماسه در شرق مراکش وارد شد و چندی به حبس افتاد. داعی ابوعبدالله شیعی که از ۲۸۰ق/۸۹۳م به دستور ابن‌حوشب دعوت اسماعیلیه را در مغرب اشاعه کرده، از بربرانِ گرویده به این مذهب، نیروی نظامی قابل توجهی ساخته بود، در پی فتوحات چشمگیر در مغرب، و برانداختن یکایک حکومتهای محلی، عبیدالله را رهانید و در ربیع‌الآخر ۲۹۷، عبیدالله طی مراسم ویژه‌ای رسماً به عنوان خلیفه شناخته، و سلسلهٔ فاطمی در افریقیه بنیان نهاده شد. با شروع خلافت عبیدالله مهدی در افریقیه، دورهٔ ستر و زمان امامان مستور نیز در تاریخ اسماعیلیانِ نخستین به پایان رسید و طی دورهٔ کشف یا ظهور، امامان اسماعیلی که اکنون به خلافت نیز دست یافته بودند، به طور علنی در رأس پیروان خود قرار گرفتند (قاضی‌نعمان، *افتتاح*، ۵۴ ـ ۲۵۸؛ نیشابوری، ۹۶ به‌بعد؛ ادریس، ۵/۴۴ـ۱۱۲؛ ابن‌حماد، ۶ به‌بعد؛ ابن‌عذاری، ۱/۱۲۴ به بعد؛ مقریزی، همان، ۱/۵۵ ـ۶۶؛ دشراوی، 102-89؛ ناگل، 55-11).

اندیشه‌های مذهبی و اصول عقاید اسماعیلیان نخستین: اجزاء نظام فکری و اصول عقاید اسماعیلیانِ نخستین را می‌توان به طور ناقص از منابع بعدی اسماعیلیه، خاصه منابع مربوط به دورهٔ فاطمی، و از میان مکتوبات مخالفان آنان استنباط و استخراج کرد. در هر صورت، تردید نیست که قالب اصلی تعالیم و تفکر باطنی اسماعیلیه، توسط اسماعیلیان نخستین و عمدتاً در نیمهٔ دوم قرن ۳ق تدوین یافته بود. اسماعیلیان نخستین بین ظاهر و باطنِ نوشته‌های مقدس و احکام شرعی تمایز قائل می‌شدند و اعتقاد داشتند که هر معنای ظاهری و لفظی منعکس کنندهٔ یک معنای باطنی و حقیقی است. در نتیجه، در نظام مذهبی اسماعیلیه، معانی ظاهری و باطنی *قرآن* مجید و شرع مقدس اسلام نیز از یکدیگر کاملاً متمایز بوده است. بنابر عقیدهٔ اسماعیلیان نخستین، ظاهر دین با هر پیامبر شارع که آورندهٔ شرعی جدید بوده، تغییر می‌کرده، ولی باطن دین که همیشه شامل حقایق ابدی است، تغییر ناپذیر می‌مانده است. دسترسی به این حقایق تغییرناپذیر که در مذاهب و شرایع مختلف یکسان است، فقط برای اسماعیلیان (خواص) میسر بوده، حال آنکه غیر اسماعیلیان (عوام) فقط قادر به درک معانی آشکار مذاهب بوده‌اند. با اهمیت خاصی که اسماعیلیان برای باطن و حقایق مکتوم در باطن دین قائل بودند، آنان به عنوان سخنگویان اصلی سنت باطنی در میان مسلمانان شناخته شدند و به «باطنیه» شهرت یافتند.

از ابتدا برای اسماعیلیان دستیابی به حقایق باطنی فقط از طریق تأویل (یا تعبیر باطنی و تمثیلی) امکان‌پذیر بوده است و آنها اغلب تأویل را با معانی رمزی و تمثیلی حروف و اعداد ترکیب می‌کردند. از طریق تأویل ــ که جزو وظایف اصلی امام اسماعیلی بوده است ــ اسماعیلیان از معنای ظاهری به معنای باطنی و حقیقی دین دست می‌یافته‌اند و این همانند سفری روحانی از شریعت به حقیقت، و به طور خلاصه از دنیای ظاهری و گذرا به دنیای باطنی و ابدی بوده است. کسب این معرفت عرفانی برای اسماعیلیان یک ولادت جدید و روحانی نیز شمرده می‌شده، و گرویدن به مذهب اسماعیلی که اسماعیلیان آن را «بلاغ» می‌گفتند، تدریجی، و در مقابل پرداخت وجوهات بوده است. جوانب مختلف بلاغ در جای‌جای کتاب *العالم و الغلام* که مربوط به دورهٔ اسماعیلیان نخستین است، وصف شده؛ ولی به رغم ادعای اخومحسن و سایر مؤلفان ضد اسماعیلی، بلاغ از ۷ یا ۹ مرحلهٔ ثابت تشکیل شده بوده است. اطلاعات خاصی از مراحل مختلف بلاغ و تشکیلات سازمانی دعوت اسماعیلیه در دورهٔ نخستین و سلسله مراتب آن در دست نیست. به طور کلی، به نظر می‌رسد که طی دورهٔ ستر، ریاست دعوت در دست رهبران مرکزی بوده است که به عنوان حجتهای محمد ابن اسماعیل شناخته شده بودند، تا آنکه از زمان عبیدالله مهدی به بعد خود امامان در صدر دعوت قرار گرفتند. در هر یک از مناطقِ (جزایرِ) دعوت نیز یک داعی اصلی که گماردهٔ رهبر مرکزی بوده، ریاست دعوت را در دست داشته است. دعوت اسماعیلیه در چند منطقه یا جزیره اشاعه می‌شده، ولی تشکل و تعریف جغرافیایی مناطق دوازده‌گانهٔ دعوت اسماعیلیه بیشتر مربوط به دورهٔ فاطمیان بوده است. در هر صورت، از ابتدا در هر یک از مناطق مختلف دعوت، شبکهٔ گسترده‌ای از داعیان و دستیارانشان به وظایف متعدد دعوت و بلاغ عمل می‌کرده‌اند.

برای اسماعیلیان نخستین، حقایق مکتوم در باطن دین تشکیل دهندهٔ یک نظام فکری باطنی و عرفانی بوده است. این نظام عمدتاً مشتمل بر

1. «Die Söhne...»

یک بینش ادواری دربارهٔ تاریخ مذهبی بشر و یک جهان‌شناسی بوده است. اسماعیلیان نخستین نظریات خاصی در مورد زمان و ازلیت داشتند که از مکتبها و جریانهای فکری متفاوتی از جمله هلنی و غنوصی، و مذاهب ابراهیمی پیش از اسلام و عقاید غلات شیعه، مأخوذ بوده است (واکر، «کیهان...[1]»، 366-355). این نظریات دربارهٔ زمان، ارتباط نزدیکی با عقاید اسماعیلیه دربارهٔ نبوت و تاریخ مذهبی بشر داشته، و همچنین با آموزشهای قرآنی دربارهٔ خلقت و رسالت پیامبران اولوالعزم، مرتبط بوده است. اسماعیلیان نخستین معتقد بودند که تاریخ مذهبی بشر از ۷ دوره تشکیل می‌شده، و هر دوره را یک پیامبرِ شارع آغاز می‌کرده است. آنها پیامبران شارع را که هریک آورندهٔ شریعتی نو در دوره‌ای جدید بوده‌اند، ناطق می‌نامیدند. در اصل، شریعت هر دوره منعکس کنندهٔ پیامِ ظاهری ناطق آن دوره بوده است. در ۶ دورهٔ اول تاریخ، «نُطَقا»، یعنی همان پیامبران اولوالعزم عبارت بودند از آدم، نوح، ابراهیم، موسیٰ، عیسیٰ (ع) و محمد(ص). هر یک از این نطقا برای تأویل و تعبیر حقایق نهفته در باطن شریعتِ آن دوره جانشینی داشته است که اسماعیلیان وی را وصی، اساس، یا صامت می‌خوانده‌اند. اوصیای ۶ دورهٔ اول عبارت بودند از شیث، سام، اسماعیل، هارون (یا یوشع)، شمعون الصفا و علی بن ابی‌طالب (ع). در هر دوره، بعد از وصی آن دوره، ۷ امام وجود داشته است که أتِمّاء (جمع مُتِم) نیز نامیده می‌شدند و وظیفهٔ اصلی آنان حراست از معانی ظاهری و باطنی شریعت آن دوره بوده است. هفتمین امام هر دوره به مقام ناطق دورهٔ بعدی ارتقا می‌یافته که با آوردن شریعتی نو، شریعت ناطق دورهٔ قبل را نسخ می‌کرده است. این الگو تنها در دورهٔ هفتم، یعنی آخرین دورهٔ تاریخ، تغییر می‌کرده است.

برپایهٔ اعتقادات اسماعیلیان نخستین، هفتمین امام در ششمین دوره، یعنی دورهٔ حضرت محمد(ص) و اسلام، محمد بن اسماعیل بوده که اسماعیلیان مرگش را انکار کرده، و در انتظار ظهورش به عنوان قائم و مهدی بوده‌اند. بنابراین، محمد بن اسماعیل هفتمین و آخرین ناطق، و در ضمن اساس دورهٔ خود نیز بوده که با رجعتش به مقام آخرین ناطق می‌رسیده است؛ ولی محمد بن اسماعیل قرار نبوده که آورندهٔ شریعتی جدید باشد، اگرچه او نیز شریعت دورهٔ قبلی، یعنی شرع مقدس اسلام را منسوخ می‌کرده است. در عوض، وظیفهٔ اصلی محمد بن اسماعیل به عنوان آخرین ناطق و اساس، بیان و وصف کامل معانی باطنی و حقایق مکتوم در تمام شریعتهای قبلی بوده است. به عبارت دیگر، در آخرین دورهٔ زمان و تاریخ مذهبی، محمد بن اسماعیل حقایق نهفته در پیام ناطق دورهٔ اسلام و شرایع دیگر پیامبران اولوالعزم را بر همگان آشکار می‌کرده است. در آن عصر غایی تاریخ بشر، دیگر هیچ‌گونه احتیاجی به احکام دینی وجود نخواهد داشت؛ محمد بن اسماعیل به عنوان قائم و آخرین ناطق، حکومت عدل را در پهنهٔ جهان خواهد گسترد و سپس دنیای جسمانی برچیده خواهد شد.

پایهٔ نظریهٔ اسماعیلیان نخستین در زمینهٔ امامت مأخوذ از نظریات شیعهٔ امامیه بوده است، ولی از ۲۸۶ق/۸۹۹م که با توضیحات عبیدالله مهدی تداوم در امامت از سوی اسماعیلیان فاطمی پذیرفته شد، تدریجاً در نظریهٔ امامت این شاخه از اسماعیلیه اصلاحات و تغییراتی پدید آمد، به طوری که اسماعیلیان فاطمی با پذیرفتن امامت اعقاب محمد بن اسماعیل شمار امامان خود را در دورهٔ اسلام از ۷ فزونی دادند و بعداً نیز با حفظ اصل تداوم امامت همچنان بر آن افزودند. در نتیجهٔ این اصلاحات، اسماعیلیان فاطمی دیگر نقش خاصی برای محمد بن اسماعیل به عنوان قائم متصور نشدند و او را صرفاً به عنوان هفتمین امام خود شناختند (ابن‌حوشب، 199-197، 189؛ جعفر، *الکشف*، ۱۴ به بعد، ۱۰۴، ۱۰۹، جم، *سرائر*، ۲۱، ۲۷، ۳۱، جم؛ قاضی نعمان، *اساس...*، ۳۳، ۴۰-۴۲، ۴۷، جم؛ ابویعقوب، *اثبات*، ۱۸۱-۱۹۳؛ نویری، ۱۹۵/۲۵-۲۱۶؛ نیز کربن، «زمان...[2]»، 30 به بعد؛ هالم، «جهان شناسی...[3]»، 37-18؛ دفتری، 141-136).

جهان شناسی اسماعیلیان نخستین را می‌توان تا حدودی بر اساس کتاب *الاصلاح* ابوحاتم رازی که هنوز به صورت خطی باقی مانده است، و از اشارات پراکنده در آثار داعی ابویعقوب سجستانی و بعضی دیگر از مؤلفان دورهٔ فاطمی، و همچنین معدود مکتوبات زیدیان یمن، بازسازی کرد(ابویعقوب، *الافتخار*، ۴۳-۵۶؛جعفر، همان، ۲۴-۲۶، ۸۱-۸۲). جهان‌شناسی نخستین اسماعیلیان که تا اواخر قرن ۳ ق کاملاً تدوین یافته بوده، تنها در دو دههٔ اخیر تا اندازه‌ای مورد مطالعه و شناخت محققان قرار گرفته است (استرن، «مطالعات...[4]»، 29-3؛ هالم، همان، 227-206، 127-38). این جهان شناسی مبتنی بر افسانهٔ ساده‌ای بوده که نوعی تفکر اساطیری- عرفانی را دربارهٔ آفرینش در برمی‌گرفته است. به طور خلاصه، این افسانه حاکی از آن بوده است که به اراده و مشیت الٰهی در ابتدا نوری خلق شده بوده که خداوند تبارک و تعالیٰ آن را با کلمهٔ «کُن» که در *قرآن* مجید نیز انعکاس یافته (بقره/۲/۱۱۷)، مورد خطاب قرار داده، و سپس از «کاف» و «نون» که حروف تشکیل دهندهٔ «کن» هستند، دو کلمه به وجود آمده است. این دو کلمه که اسماعیلیان نخستین، آنها را دو اصل نخست می‌نامیدند، شامل ۷ حرف («ک - و - ن - ی» و «ق - د - ر») بودند؛ اسماعیلیان این ۷ حرف را که حروف علویه می‌خواندند، به عنوان صورت مثالی ۷ ناطق ادوار تاریخ بشر تعبیر می‌کرده‌اند. دو اصل نخست به ترتیب ۷ «کروبی» و ۱۲ حدّ روحانی دیگر را در عالم روحانی به وجود آورده بودند. قَدَر، یا اصل مذکرِ دو اصل نخست، ۳ شکل روحانی دیگر نیز به نامهای جَد و فَتح و خیال خلق کرده بوده است. نقش اصلی جد و فتح و خیال که اغلب با جبرائیل و میکائیل و اسرافیل مطابقت داده می‌شدند، برقراری ارتباط بین عالم روحانی و عالم جسمانی از یک سو، و پروردگار و نطقا

---

1. «Eternal...» 2. *Cyclical...* 3. *Kosmologie...* 4. *Studies...*

از سوی دیگر بوده است. عالم جسمانی و سفلی نیز توسط خداوند تبارک و تعالی، و از طریق همان دو اصل نخست، خلق شده بوده است. در این افسانهٔ آفرینش، حروف نقش مهمی ایفا می‌کردند، به طوری که آنها با ترکیب حروف و ساختن کلمات در واقع همزمان باعث آفرینش عناصر و اجزاء مختلف کیهان می‌شدند؛ افزون بر آن، بین‌عوالم روحانی و جسمانی و سلسله مراتب آنها نیز مطابقتهای نزدیکی وجود داشته است (نک‍: همانجاها).

بخش دوم ـ اسماعیلیان در دورهٔ فاطمی (تا ۴۸۷ق)

در این دوره اسماعیلیان خلافت و دولت مستقل و نیرومندی از خود یافتند و دعوت و تفکر و ادبیات اسماعیلیه را به اوج شکوفایی رسانیدند. در همین دوره بود که داعیان اسماعیلی رساله‌های بسیاری در کلام و فلسفه، فقه و دیگر علوم ظاهری و باطنی، و علم تأویل تألیف کردند و دعوت اسماعیلی را در قلمرو فاطمیان، و همچنین در خارج از مرزها تا ماوراء النهر و هندوستان گسترش دادند. به ویژه، پس از انتقال مرکز حکومت فاطمیان از افریقیه به مصر، فاطمیان به طور کلی در زمینهٔ ترویج فرهنگ و هنر و علوم اسلامی نیز نقش مهمی ایفا کردند. درگیر بودن نخستین رهبران فاطمی در افریقیه، از یک سو با قدرتهای اباضی منطقه و از دگر سو با فشارهای سیاسی اهل سنت، موجب شده بود تا آنان فرصت چندانی برای تشکل و توسعهٔ دعوت اسماعیلیه، به‌خصوص در خارج از محدودهٔ شمال افریقا را نیابند و از این‌رو، جوامع قرمطی سرزمینهای شرقی دنیای اسلام که فاقد رهبری واحد، و همچنان در انتظار رجعت محمد بن اسماعیل به عنوان قائم بودند، بدون رقابت داعیان فاطمی به فعالیتهای مذهبی خود ادامه می‌دادند.

تدوین مباحث نظری در مشرق: همزمان با اقتدار قرمطیان جنابی در بحرین و فعالیت قرمطیان جنوب عراق به رهبری عیسی بن موسی، در منطقهٔ جبال و خراسان نیز دعوت قرامطه همچنان دوام داشت. ابوحاتم رازی داعی ری، و نسفی داعی خراسان و ماوراء النهر که هرگز امامت عبیدالله مهدی را پذیرا نشدند و در انتظار ظهور محمد ابن اسماعیل بودند، افزون بر آنکه جماعت بسیاری را به کیش اسماعیلیه درآوردند، توفیق یافتند تا برخی از حکام نواحی مختلف ایران را نیز پیرو دعوت قرمطیان سازند. درحالی که این دو شخصیت در شکل‌گیری جهان‌شناسی و دیگر مباحث نظری اسماعیلیه نقش سازنده‌ای ایفا کرده، و آثاری مهم پدید آورده‌اند.

داعی نسفی که برای نخستین‌بار فلسفهٔ نوافلاطونی را با تفکر اسماعیلیه درهم آمیخته بود، حاصل تفکر خود را در کتابی با نام *المحصول* ارائه کرد. این اثر به زودی در میان جوامع مختلف قرمطی که از رهبری مرکزی واحدی محروم بودند، ارج خاص یافت و نقش مهمی در یکسان‌سازی اصول عقاید قرمطیان ایفا کرد. نسفی که معتقد بود دورهٔ اسلام در زمان حیات محمد بن اسماعیل خاتمه یافته، و دور آخر یا هفتم تاریخ بشر از آن زمان آغاز شده، اعتقاد به اباحه داشت، و بسیاری از احکام شریعت را واجب الاجرا نمی‌دانست.

ابوحاتم رازی با اعتراض به برخی از نظریات داعی نسفی کتاب *الاصلاح* خود را در ردّ کتاب *المحصول* او تألیف کرد. یکی از اهداف اصلی ابوحاتم در *الاصلاح*، مردود شمردن اعمال اباحی و خلاف شرعی بوده است که در *المحصول* جایز شمرده شده بود. ابوحاتم بارها تأکید کرده است که هیچ باطنی بدون ظاهر نمی‌تواند تحقق یابد و از این‌رو، نیاز به شریعت برای وی غیر قابل انکار بوده است. افزون بر آن، به منظور باطل شمردن نظریهٔ نسفی مبنی بر اینکه دورهٔ بدون شریعت تاریخ از زمان حیات محمد بن اسماعیل آغاز شده، ابوحاتم در بینش ادواری اسماعیلیه نیز اصلاحاتی وارد کرده است. وی توضیح می‌دهد که در پایان دورهٔ هر یک از نطقا، از هنگام غیبت هفتمین امام آن دوره تا هنگام ظهور وی به عنوان ناطق بعدی، یک دورهٔ فترت وجود دارد که طی آن در غیاب امامان، فقط ۱۲ نفر «لاحق» مسئول امر هستند که یکی از آنها خلیفهٔ هفتمین امام (غایب) آن دوره است. طبق نظریهٔ ابوحاتم، چنین دورهٔ فترتی از زمان غیبت محمد بن اسماعیل آغاز شده بوده، و بنابراین، دورهٔ اسلام و شریعت آن همچنان تا هنگام ظهور محمد ابن اسماعیل به عنوان امام قائم و هفتمین ناطق تداوم می‌یافته است.

ابوحاتم مدعی بوده که خود همان خلیفهٔ محمد بن اسماعیل است و از این‌رو، مرتبهٔ والاتری از لواحق آن دورهٔ فترت داشته است؛ ولی به نظر نمی‌رسد که دیگر داعیان قرمطی این ادعای ابوحاتم را پذیرفته بوده باشند. در هر صورت، داعی سجستانی که اندکی پس از نسفی به‌ریاست دعوت قرمطیان در خراسان و ماوراء النهر رسید، کتابی به نام *النصره* در تأیید نظریات نسفی و ردّ اعتراضات ابوحاتم به کتاب *المحصول* تألیف کرد. با توجه به اختلافات اساسی بین اصول عقاید قرمطیان و اسماعیلیان فاطمی، *النصره* نیز همانند *المحصول* به ادبیات اسماعیلیان فاطمی راه نیافته، و بدین‌سبب برجای نمانده است. سجستانی که بعدها در زمان معز فاطمی از جناح قرمطیان خارج شد و امامت فاطمیان را پذیرفت، مانند نسفی شدیداً تحت تأثیر فلسفهٔ نوافلاطونی قرار داشته است. در حقیقت، عمدتاً بر اساس آثار بر جا مانده از داعی سجستانی است که محققان اکنون به جوانب مختلف تفکر ویژهٔ نوافلاطونی ـ اسماعیلی، به‌ویژه جهان‌شناسی آن، پی‌برده‌اند. همان نوع فلسفهٔ نوافلاطونی که مورد استفادهٔ داعیان قرمطی سرزمینهای ایرانی قرار گرفته بود، سرانجام، رسماً مورد پذیرش دعوت اسماعیلیان فاطمی نیز واقع شد (ایوانف، «مطالعات...[1]»، 122-87؛ مادلونگ، «امامت»، 114-101؛ کربن، «زمان»، 193-187؛ استرن، «مطالعات»، 46-30؛ دفتری، 240-234,169-167,131).

رابطهٔ دعوت فاطمی با گروههای قرمطی: تنها در زمان چهارمین خلیفهٔ فاطمی المعز لدین الله (۳۴۱- ۳۶۵ق/۹۵۳- ۹۷۵م)، فاطمیان از صلح و امنیت داخلی کافی برخوردار شدند تا بتوانند سیاست توسعه طلبانه‌ای را برای بسط حدود قلمرو خود در سرزمینهای

1. *Studies...*

شرق دنیای اسلام دنبال کنند. در تعقیب این سیاست که با تصرف مصر در ۳۵۸ق/۹۶۹م، و سپس حجاز آغاز شد، معز اقدامات مختلفی برای جلب حمایت جوامع قرمطی سرزمینهای شرقی انجام داد و به ویژه برخی از نظریات آنها را رسماً وارد تعالیم دعوت اسماعیلیان فاطمی کرد. با اندک فاصله‌ای از تصرف مصر، بنای مسجد الازهر آغاز شد و در ۳۷۸ق/۹۸۸م، الازهر به یک دانشگاه اسلامی تبدیل شده بود که تا آخر دورهٔ فاطمیان به عنوان یکی از مراکز مهم تعلیم داعیان، و تدریس و اشاعهٔ اصول عقاید اسماعیلیه و به طور کلی علوم اسلامی مورد استفاده بود.

معز فاطمی از یک‌سو امید داشت که بتواند از نیروی قرمطیان در پیشبرد سیاستهای توسعه طلبانه‌اش استفاده کند، و از سوی دیگر از نفوذ برخی از عقاید قرمطی در میان اسماعیلیان فاطمی سرزمینهای شرقی دنیای اسلام بیمناک بود؛ از این‌رو، کوشید تا از طرق مختلف حمایت جوامع قرمطی را جلب کند و در همان حال با ملاقاتهایی که با نمایندگان اسماعیلیان مناطق دور دست، مانند سند انجام داد، و در مکتوباتی که به آنها فرستاد، سعی وافری به عمل آورد تا اشتباهات اعتقادی برخی از گروههای پیرو دعوت اسماعیلیان فاطمی را که متأثر از تبلیغات قرمطی بودند، مرتفع کند. اکنون روشن شده است که معز فاطمی خود آثاری در اصول عقاید اسماعیلیه تألیف کرده، و همهٔ رسالات قاضی نعمان (د ۳۶۳ق/۹۷۴م)، مشهورترین فقیه فاطمی، را نیز به دقت مطالعه می‌کرده، و در حقیقت اصلاحاتی در تعالیم اسماعیلیان فاطمی وارد کرده بوده است (نک: مادلونگ، همان، 101-86؛ دفتری، 180-176). بر اساس این اصلاحات، معز برخی از نظریات اسماعیلیان نخستینِ دورهٔ قبل از ۲۸۶ق را که همچنان مورد تأیید قرمطیان قرار داشت، مجدداً به رسمیت شناخته بود. به طور اخص، محمد بن اسماعیل به‌عنوان هفتمین‌امام دورهٔاسلام، بار دیگر توسط اسماعیلیان فاطمی به عنوان قائم و ناطق شناخته شد، ولی آنان این امر را مغایر با تداوم امامت نمی‌دانستند.

در تبیین جایگاه محمد بن اسماعیل، توضیح داده شد که وی امام قائم بوده، و به عنوان هفتمین ناطق نیز وظیفه داشته است تا حقایق مکتوم در باطن تمامی شرایع را برای عموم آشکار کند، ولی از آنجا که وی در دورهٔ ستر کامل ظاهر شده بوده، وظایفش به عنوان قائم و ناطق به خلفای او، یعنی همان امامان اسماعیلی و خلفای فاطمی از اعقاب وی، محول شده بوده است. این خلفا خود نیز ابتدا در استتار بودند، ولی از زمان عبیدالله مهدی که دورهٔ کشف آغاز شد، ظاهر شدند. این خلفا (امامان اسماعیلی) که تا آخر الزمان وجود خواهند داشت، همهٔ وظایف قائم، از جمله تأویل معانی باطن تمامی احکام مذهبی را تدریجاً به مرحلهٔ اجرا در می‌آورند، زیرا محمد بن اسماعیل شخصاً دیگر هیچ‌وقت رجعت نخواهد کرد. اصلاحات اعتقادی معز در آثار متأخر قاضی نعمان (مثلاً «الرسالة المذهبة»، ۲۷-۸۷) و جعفر بن منصور الیمن (*الشواهد و البیان*، و *تأویل الزکاة*) که مهم‌ترین متفکران و مؤلفان اسماعیلی آن زمان بودند، نیز انعکاس یافته است. افزون بر آن، معز بر جهان‌شناسی نوافلاطونی ـ اسماعیلی که توسط داعی نسفی و داعی ابوحاتم رازی تدوین شده، و در میان قرمطیان اشاعه یافته بود، صحه گذاشت و آن را به عنوان جهان شناسی رسمی اسماعیلیان فاطمی پذیرفت.

کوششهای معز فاطمی برای جلب حمایت قرمطیان تا حدودی موفقیت‌آمیز بود. داعی ابویعقوب سجستانی که در اوایل عمر به جناح قرمطی تعلق داشت، و از تعالیم داعی نسفی پیروی می‌کرد، در زمان معز فاطمی به دعوت فاطمیان پیوست و در تمامی آثاری که پس از به خلافت رسیدن معز تألیف کرد، مدافع مشروعیت و امامت خلفای فاطمی گردید. در نتیجه، اکثر قرمطیان خراسان و سیستان و مکران نیز که از داعی سجستانی اطاعت می‌کردند، به جناح اسماعیلیان فاطمی پیوستند. معز همچنین موفق شد پایگاه مهمی در سند برای فاطمیان به دست آورد. داعیان اسماعیلی توانستند قبل از ۳۴۷ق/۹۵۸م حاکم محلی سند را به کیش اسماعیلی درآورند و در نتیجه ملتان، پایتخت سند، به دارالهجرهٔ مهمی برای اسماعیلیان سند تبدیل شد و این وضع تا پایان سدهٔ ۴ق/۱۰م دوام داشت (مقدسی، ۴۸۱-۴۸۲، ۴۸۵؛ استرن، «دعوت...[1]»، 307-298؛ همدانی، «آغاز...[2]»، 3 به بعد). در دوره‌های بعد نیز گروههای پراکندهٔ اسماعیلی در سند همچنان وجود داشته‌اند؛ چنانکه برخی از سلسله‌های محلی سند، مانند سومرائیان که در ۴۴۳ق/۱۰۵۱م بر غزنویان شوریدند و حکومت مستقلی را بر پاساختند، به دعوت اسماعیلیان فاطمی پیوستند (دفتری، 180).

گسترش روی به شرقِ دعوت فاطمی: با انتقال مقر دولت فاطمیان به مصر، اسماعیلیان مغرب به عنوان یک اقلیت تحت فشار قرار گرفتند و در ۴۰۷ق/۱۰۱۶م، اندکی پس از به حکومت رسیدن معز ابن بادیس زیری در افریقیه، اکثریت سنی مذهب افریقیه، این اقلیت را در قیروان و دیگر نقاط افریقیه قتل عام کردند و تا چندی پیش از ۴۴۰ق/۱۰۴۸م که بنی‌زیری برای همیشه در خطبه نام عباسیان را جایگزین فاطمیان کردند، دیگر تقریباً هیچ گروه اسماعیلی در افریقیه باقی نمانده بود. حتیٰ مصر پایگاه دوم فاطمیان نیز مأمنی دائمی برای اسماعیلیان نبود و در زمان مستنصر (۴۲۷-۴۸۷ق/۱۰۳۶-۱۰۹۴م)، هشتمین خلیفهٔ فاطمی، صحنهٔ بحرانهای سیاسی و نظامی و اقتصادی متعددی شد که آغازگر انحطاط دولت فاطمیان بود، در حالی که در همین زمان، خلافت فاطمی به موفقیتهای مهم در مناطق شرقی دست یافته، و حتیٰ توانسته بود در کوتاه زمانی عراق را نیز تحت سیطرهٔ خود گیرد (نک: مؤید، سیرة، ۹۴-۱۸۴؛ راوندی، ۱۰۷-۱۱۰؛ بنداری، ۱۲-۱۸؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۲/۲۳۲-۲۳۴، ۲۵۲-۲۵۸).

در مروری بر جریان گسترش دعوت فاطمی در مشرق، باید گفت که در زمان ششمین خلیفهٔ فاطمی، حاکم (۳۸۶-۴۱۱ق/۹۹۶-۱۰۲۱م)،

1. «Ismāʿīlī...» 2. *The Beginnings...*

دعوت اسماعیلیان فاطمی رونق قابل ملاحظه‌ای پیدا کرد و بیش از پیش در خارج از قلمرو فاطمیان، خاصه در عراق و ایران، اشاعه یافت؛ داعیان فاطمی که در دارالعلم و الازهر و مراکز دیگر در قاهره تعلیم می‌یافتند، مرتباً به مناطق مختلف در داخل و خارج از مرزهای دولت فاطمی گسیل می‌شدند. معروف‌ترین داعی فاطمی در آن زمان در سرزمینهای شرقی، حمیدالدین احمد بن عبدالله کرمانی (د ۴۱۱ق/ ۱۰۲۰م)، فیلسوفی برجسته بود که با زبانها و اصول عقاید مسیحیان و یهودیان، و مکتوبات مقدس آنان آشنایی کامل داشت و در مناظرات بین ادیان، متکلمی توانا بود. در زمینهٔ مباحثات داخلی اسماعیلیه نیز، کرمانی در کتاب *الریاض* خود اختلاف نظرهای میان داعی نسفی و داعی ابوحاتم رازی را مرور کرده، و به طور کلی از موضع ابوحاتم که تأکید بر اهمیت شریعت داشته است، دفاع کرده، و نظریات اباحی نسفی را مورد حملهٔ شدید قرار داده است. وی در مهم‌ترین اثر خود، *راحة العقل*، نه تنها به‌طور کامل و منظم به تبیین جوانب مختلف کلامی و فلسفی تفکر اسماعیلیان فاطمی پرداخته است، بلکه نظریات جدیدی را نیز ارائه کرده که مهم‌ترین آنها جهان‌شناسی نوافلاطونی ـ اسماعیلی خاصی است، متأثر از تفکر فیلسوفان اسلامی که پیرو مکتب فارابی بوده‌اند. در زمان خلافت مستنصر، در عراق و ایران و ماوراءالنهر دعوت اسماعیلیه بیش از پیش گسترش یافت. مشهورترین داعی این دوره المؤید فی‌الدین شیرازی بود که پدرش ریاست دعوت را در فارس بر عهده داشت. المؤید توانست ابوکالیجار مرزبان (حک ۴۱۵-۴۴۰ق/ ۱۰۲۴ـ ۱۰۴۸م)، حاکم بویه‌ای فارس، و شماری از صاحب منصبان دیلمی او را نیز به مذهب اسماعیلی درآورد. اثر بازمانده از وی، *المجالس المؤیدیه*، شامل مباحث مختلفی در کلام و فلسفه و فقه و تأویل و دیگر علوم، نمایانگر اوج شکوفایی تفکر اسماعیلیان فاطمی است (نک‍ : مؤید، سیرة، نیز، دیوان، جم‍ ؛ ادریس، ۶/۳۲۹ـ ۳۵۹؛ نیز همدانی، *الصلیحیون*، ۱۷۵ـ۱۷۹، ۲۶۱ـ۲۶۵).

از دیگر داعیان مهم فاطمی در این دوره ناصرخسرو (د ح ۴۸۱ق/ ۱۰۸۸م)، شاعر و فیلسوف و سیاح معروف است که به مقام والایی در سلسله مراتب دعوت رسید و دعوت فاطمی را در خراسان رهبری کرد. ناصر خسرو که دعوت را از مقر اولیهٔ فعالیتش در بلخ به نیشابور و دیگر نواحی خراسان گسترش داد، برای مدتی نیز به طبرستان رفت و در طبرستان و دیگر نواحی دیلم، جماعتی پرشمار را به مذهب اسماعیلی درآورد که آنها نیز امامت مستنصر فاطمی را پذیرفتند (نک‍ : ناصرخسرو، زاد...، ۳، ۴۰۲، دیوان، ۱۶۲، ۲۳۴، ۲۸۷، ۴۳۶). وی به هنگام تنگنا، چندگاهی به درهٔ یُمگان پناه برد. یمگان در آن زمان جزو قلمرو یکی از امرای مستقل بدخشان، علی بن اسد قرار داشت که اسماعیلی بود و با ناصرخسرو مناسبات دوستی داشت. ناصر خسرو برخی از آثار مهم مذهبی و فلسفی خود مانند *زادالمسافرین* (تألیف در ۴۵۳ق/۱۰۶۱م) و *جامع الحکمتین* (تألیف در ۴۶۲ق/۱۰۷۰م) را نیز در همانجا تدوین کرد. او در سالهای اقامت اجباری در یمگان همچنان به اشاعهٔ دعوت اسماعیلیه اشتغال داشت و روابط خود را با داعی المؤید و مرکز دعوت در قاهره حفظ کرده بود. بر اساس سنتهای محلی، اسماعیلیان بدخشان که برای ناصرخسرو ارج خاصی قائل هستند و آثار اسماعیلی وی مانند *وجه دین* و *شش فصل* را حفظ کرده‌اند، وی را بنیان‌گذار دعوت اسماعیلیه در بدخشان و نواحی مجاور می‌دانند (نک‍ : ایوانف، «ناصر خسرو...[1]»، جم‍ ؛ کربن، «مطالعه...[2]»، 144-128, 48-46 ,39-25، «ناصر خسرو...»، 542-520؛ برتلس، 264-148، ترجمه، ۱۴۹ـ۱۵۶).

در یمن، پس از مرگ ابن‌حوشب، فعالیتهای دعوت، به رهبری عبدالله بن عباس شاوری و داعیان دیگر به طور محدود ادامه داشت و طی آن دوره، یکی از حکام محلی یمن، عبدالله بن قحطان یعفوری چند سالی (۳۷۹ـ۳۸۷ق/۹۸۹ـ۹۹۷م) مذهب اسماعیلی را پذیرا شده بود. در ۴۲۹ق/۱۰۳۸م، داعی علی بن محمد صُلیحی که با مرکز دعوت اسماعیلیه در قاهره در تماس بود، در منطقهٔ کوهستانی مسار خروج کرد و سلسلهٔ اسماعیلی صلیحیون را بنیان نهاد. صلیحیون که ریاست دعوت اسماعیلیه در یمن را بر عهده داشتند، حدود یک قرن، تا ۵۳۲ق/۱۱۳۸م، بر بخشهای مهمی از آن سرزمین به نیابت از فاطمیان حکومت کردند و اقتدار خود را تا اندازه‌ای به مناطق مجاور، مانند عمان و حضرموت و بحرین نیز بسط دادند. داعی ادریس وقایع دولت صلیحی، و تجدید حیات دعوت اسماعیلیه در یمن در زمان مستنصر را در جلد هفتم *عیون الاخبار* ــ که هنوز به صورت دستنویس باقی مانده‌است ــ وصف کرده، و عمرة بن علی حکمی، مورخ و شاعر مشهور یمنی نیز مطالب مهمی در این زمینه در *تاریخ الیمن* (قاهره، ۱۹۶۷م) آورده است (نیز نک‍ : همدانی، *الصلیحیون*، ۶۲ـ۱۴۱). روابط نزدیک بین فاطمیان و صلیحیون در مکتوبات و نامه‌های متعددی که مستنصر به علی بن محمد صلیحی و جانشینان وی فرستاده، در کتاب *السجلات المستنصرية*، به خوبی انعکاس یافته است.

صلیحیون نقش مؤثری در بسط دعوت اسماعیلیه به هندوستان نیز ایفا کرده‌اند و در نتیجهٔ فعالیت داعیانی که مرتب از یمن به هند گسیل می‌شدند، جماعت اسماعیلی جدیدی در گجرات پدیدار گشت (مستنصر، ۱۶۷ـ۱۶۹، ۲۰۳ـ۲۰۶). بر اساس روایات سنتی اسماعیلی مربوط به ظهور این جماعت، نخستین داعی اسماعیلی به نام عبدالله در ۴۶۰ق/۱۰۶۸م از یمن به کمبی[3]، مهم‌ترین بندر گجرات، فرستاده شده بوده است. داعی عبدالله که از جانب داعی لَمَک بن مالک حمادی ــ مسئول اجرایی دعوت در یمن ــ به گجرات فرستاده شده بود، به زودی شمار بسیاری از اهالی آنجا، از جمله حکام محلی را به کیش اسماعیلی درآورد (دفتری، 211-210). جماعت اسماعیلی گجرات که در نیمهٔ دوم قرن ۵ق/۱۱م به وجود آمد، همچنان مناسبات نزدیک خود را با یمن حفظ کرد و در قرون بعدی گجرات پایگاه اصلی اسماعیلیان

1. *Nasir-i Khusraw...* 2. *Étude...* 3. Cambay

مستعلوی ـ طیبی (بُهره‌ها) گردید که هنوز در آنجا حائز اهمیتند. تجدید حیات دعوت اسماعیلیه در یمن، و گسترش آن به گجرات، تا حدودی با منافع تجاری فاطمیان و تمایل آنان به توسعهٔ روابط اقتصادی خود با هند از مسیر بحر احمر و بندر عیذاب نیز ارتباط داشته است.

خلافت عباسی و ستیز با اسماعیلیه: در اثر فعالیتهای حمیدالدین کرمانی و دیگر داعیان فاطمی، شماری از امرای عرب در عراق که به تشیع گرایش داشتند، مانند معتمدالدوله قرواش عقیلی (حک ۳۹۱ـ۴۴۲ق/ ۱۰۰۱ـ۱۰۵۰م)، حاکم موصل و کوفه و مدائن، به مذهب اسماعیلی گرویدند. این موفقیتهای دعوت فاطمی حتیٰ در نزدیکی مقر حکومت عباسیان، خصومت خلیفهٔ عباسی قادر را بیش از پیش برانگیخت؛ وی در ۴۰۲ق/۱۰۱۱م شماری از علمای سنی و شیعی را به بغداد فراخواند و از آنان خواست تا در بیانیه‌ای رسماً نسب علوی خلفای فاطمی را باطل اعلام کنند؛ این بیانیه در تمام مساجد سرزمینهای تحت استیلای عباسیان قرائت شد. افزون بر آن، به درخواست خلیفهٔ عباسی شماری از متکلمان، از جمله علی بن سعید اصطخری (د ۴۰۴ق)، به تألیف رسالاتی در ردّ اسماعیلیه پرداختند (نک: ابن‌تغری‌بردی، ۲۳۶/۴).

موفقیتهای دعوت اسماعیلیه در زمان مستنصر که بر مشروعیت امامت خلفای فاطمی تأکید داشت، موج جدیدی از واکنشهای ضد اسماعیلی را از جانب عباسیان و سلجوقیان سنی مذهب برانگیخت؛ چنانکه برخی از سلسله‌های محلی مانند قراخانیان ماوراء النهر، به قلع و قمع اسماعیلیان پرداختند. در همین زمینه، در ۴۴۴ق، خلیفهٔ عباسی قائم، سند دیگری را در بغداد بر ضد فاطمیان تنظیم کرد که به امضای شماری از علما و فقهای عصر رسید و مجدداً نسب علوی فاطمیان را ادعایی بی‌اساس و باطل اعلام می‌کرد (نک: ابن‌میسر، ۱۳؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۲۲۳/۲). اندکی دیرتر، هنگامی که اقتدار اسماعیلیان در ایران، به رهبری حسن صباح سریعاً توسعه می‌یافت، اسماعیلیان با دشمنی سرسختانهٔ خواجه نظام‌الملک، وزیر مقتدر سلجوقی روبه‌رو شدند. نظام‌الملک که از بسط نهضت اسماعیلیه در حیطهٔ قلمرو سلاجقه آگاه و بیمناک بود، فصل مهمی از کتاب خود، *سیاست‌نامه* (ص ۲۸۲ـ۳۱۱) را به رد اسماعیلیه اختصاص داد.

عباسیان نیز همچنان تألیف رسالات ضد اسماعیلی را تشویق می‌کردند و در میان این نوع آثار که در آن زمان بر ضد اسماعیلیه تدوین شد، مهم‌ترین اثر را ابوحامد غزالی تألیف کرد. وی هنگامی که در نظامیهٔ بغداد مدرس بود، اندکی قبل از ۴۸۸ق/۱۰۹۵م،به درخواست خلیفهٔ‌عباسی‌مستظهر،رساله‌ای‌در ردّاصول‌عقایدباطنیه(اسماعیلیه)، به نام *فضائح الباطنیه* تنظیم کرد که با عنوان *المستظهری* نیز اشتهار یافت (برای جوابیه‌ای بر آن از علی بن محمد ولید ــ د ۶۱۲ق ــ نک: کربن، «پاسخ...[1]»، 98-69؛ دفتری، ۱۷۹ـ۱۹۸).

سازمان دعوت در عصر فاطمی: خلیفهٔ ششم فاطمی، حاکم که توجه خاصی به امور دعوت و تعلیم داعیان فاطمی داشت، دارالعلم (دارالحکمه) را برای این منظور در ۳۹۵ق/۱۰۰۵م بنیان نهاد. این مرکز علمی که دارای کتابخانهٔ نفیسی بود، برای اشاعهٔ اصول عقاید شیعیان به طور کلی، و اسماعیلیان فاطمی به طور اخص مورد استفاده قرار گرفت. دارالعلم که تحت ریاست داعی الدعات قرار داشت، و با دعوت اسماعیلیه به طور نزدیکی مرتبط بود، تا آخر دولت فاطمیان همچنان پای‌برجا ماند. اصول عقاید اسماعیلیان فاطمی که از زمان معز، به «حکمت» مشهور شده بود، در این مرکز تدریس می‌شد و در همانجا داعیان فاطمی نیز تعالیم لازم را کسب می‌کردند. حاکم اغلب شخصاً در جلسات درس دارالعلم که گاه تنها به اسماعیلیان اختصاص داشت، حضور می‌یافت. شماری از فقهای اهل سنت نیز در دارالعلم مدرس بودند (مقریزی، *الخطط*، ۳۹۱/۱، ۴۵۸ـ۴۶۰، ۳۴۲/۲، ۳۶۳).

در داخل محدودهٔ دولت فاطمی، احکام و تعالیم مذهب اسماعیلی آشکارا توسط فقهای اسماعیلی به مورد اجرا گذارده می‌شد و قاضی القضات اغلب سمت داعی الدعات، یا ریاست اجرایی سازمان دعوت را نیز بر عهده داشت. در مصر، برنامه‌های درسی و علمی گوناگونی برای تعلیم گروههای مختلف اسماعیلیان و داعیان آنها تدوین یافته بوده است که به «مجالس» (مجالس الدعوه) شهرت داشتند و در الازهر و دارالعلم و دیگر مؤسسات علمی قاهره توسط فقها و متکلمان اسماعیلی اجرا می‌شدند (همان، ۳۹۰/۱ـ۳۹۱، ۳۴۱/۲ـ۳۴۲؛ قلقشندی، ۴۳۴/۱۰ـ ۴۳۹). در میان این مجالس، جلساتی که به مباحث کلام و حکمت اختصاص داشتند، به «مجالس الحکمه» مشهور بوده، و شرکت در آنها برای عموم اسماعیلیان امکان‌پذیر نبوده است. اغلب داعی‌الدعات شخصاً مطالب مجالس را تهیه و تنظیم می‌کرده که مهم‌ترین نمونهٔ آن در *المجالس المؤیدیه* تبلور یافته است.

در مورد سازمان دعوت، داعی الدعات مسئولیت انتخاب داعیان مناطق تحت استیلای فاطمیان را نیز به عهده داشته است. این نمایندگان رسمی «دعوت هادیه»، به تمام شهرهای مصر و همچنین دیگر بلاد فاطمی مانند دمشق، صور، عکا، رمله و عسقلان گسیل می‌شدند (همو، ۲۳۹/۸ـ۲۴۱، ۶۱/۱۱ـ۶۶). به نظر می‌رسد که در مورد انتخاب داعیان مناطق خارج از مرزهای حکومت فاطمیان نیز داعی‌الدعات نقش مهمی داشته است. اطلاعات بیشتری دربارهٔ وظایف خاص داعی الدعات که از مقر مرکزی دعوت در پایتخت فاطمیان به امور کلی دعوت رسیدگی می‌کرده است، در دست نیست. خود عنوان داعی الدعات نیز عمدتاً در منابع غیراسماعیلی به کار رفته است (ابن‌میسر، ۱۸؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۲۵۱/۲).

متون اسماعیلی برجا مانده از دورهٔ فاطمی که به سلسله مراتب دعوت اشاره دارند، معمولاً عنوان «باب» و گاهی «باب الابواب» را به صورت مترادف با واژهٔ داعی الدعات در مورد رئیس اجرایی سازمان دعوت به کار برده‌اند. حمیدالدین کرمانی اشارات متعددی به اهمیت

1. «The Ismāʿīlī...»

مقام باب و نزدیکی او به شخص امام دارد (*راحة العقل*، ۱۳۵، ۱۳۸، ۲۲۴، جم؛ نیز نک: مؤید، *المجالس*...، ۲۲۰/۳، ۲۵۶–۲۵۷، ۲۶۳، ۲۶۳–۲۶۴؛ نیز *اربعة کتب*...، ۸، ۸۲، ۱۰۲، ۱۵۴، ۱۷۵). باب که زیر نظر مستقیم امام، مسئول ادارهٔ امور عالیه و طرح سیاستهای کلی دعوت بوده، با کمک چندین دستیار به وظایف خود عمل می‌کرده است. باب از میان عالم‌ترین و متقی‌ترین اسماعیلیان واجد شرایط برای احراز این سمت، و توسط شخص امام اسماعیلی برگزیده می‌شده است.

برخی از مؤلفان اسماعیلی اشارات نادر و پراکنده‌ای به سلسله مراتب سازمان دعوت فاطمی دارند که به «حدود دین» یا «مراتب الدعوه» معروف بوده است. این سازمان به تدریج طی دورهٔ فاطمی توسعه و تحول یافت و در زمان حاکم شکل خاص و ثابتی پیدا کرد؛ ولی سلسلهٔ مراتب دعوت در زمان داعی الدعات المؤید به صورت نهایی خود در آمد. یادآوری این نکته لازم است که سازمان کامل دعوت فاطمی منعکس کنندهٔ الگویی آرمانی برای زمانی که دنیای اسلام کلاً تحت استیلای امام اسماعیلی قرار می‌گرفته، بوده است. به عبارت دیگر، نه تنها تمام سلسله مراتب دعوت همواره اشغال نشده بوده‌اند، بلکه بعضی از مراتب آن همیشه خالی می‌مانده است. توضیحات ناقص و پراکنده‌ای دربارهٔ سلسله مراتب دعوت فاطمی، پس از حدود امام و باب (داعی الدعات) وجود دارد.

تمامی منابع اسماعیلی متفقند که جهان، یا به طور دقیق‌تر سرزمینهای غیر فاطمی آن، به ۱۲ جزیره تقسیم می‌شده، و هر یک از این جزایر، منطقهٔ جداگانه و مستقلی برای اشاعهٔ دعوت اسماعیلیه بوده است. این ۱۲ منطقه، یا «جزایر الارض»، عبارت بوده‌اند از سرزمینهای عرب، روم، صقالبه، نوب، خزر، هند، سند، زنج، حبش، چین، دیلم (سرزمین ایران) و بربر (قاضی نعمان، *تأویل*...، ۷۴/۲، ۴۸/۳–۴۹؛ ابویعقوب، *اثبات*، ۱۷۲). هر یک از این جزایر زیر نظر یک داعی عالی رتبه بوده که عنوان حجت داشته است. در آثار اسماعیلی صدر دورهٔ فاطمی، به حجت با نامهای دیگری مانند «نقیب» و «لاحق» و «ید» هم اشاره رفته است، ولی این عناوین به‌تدریج منسوخ شده بوده است. حجت در هر جزیره عالی‌ترین مرجع دعوت و صدر داعیان آنجا بوده است. در سلسله مراتب دعوت، پس از باب و حجت، داعیان مختلف بوده‌اند که در هر جزیره مسئولیت فعالیتهای خاصی را به عهده داشته‌اند. شمار داعیان بعضی از جزایر به حدود ۳۰ نفر می‌رسیده است (ناصر خسرو، وجه دین، ۱۷۸).

منابع، داعیان را در ۳ ردیف طبقه‌بندی کرده‌اند که به ترتیب اهمیت عبارت بوده‌اند از «داعی بلاغ»، «داعی مطلق»، و «داعی محدود (محصور)». دربارهٔ وظایف گوناگون این ۳ نوع داعی اطلاعات خاصی در دست نیست؛ داعی محدود احتمالاً دستیار اصلی داعی مطلق بوده، و در غیاب حجت و داعی بلاغ هر جزیره، داعی مطلق آنجا اختیارات تام می‌یافته است. داعی بلاغ نیز عمدتاً نقش رابط بین سازمان مرکزی دعوت در پایتخت فاطمی و مرکز محلی دعوت در هر جزیره را به عهده داشته است. در اوایل دورهٔ فاطمیان، گاهی عناوین دیگری مانند «جناح»، به جای داعی، در سرزمینهای ایرانی به کار می‌رفته است (همدانی، «تحول...[1]»، 109، به نقل از کتاب *الاصلاح*؛ نیز ابویعقوب، همان، ۹۱، ۱۰۰، ۱۲۸).

داعیان با کمک دستیارانی فعالیت می‌کردند که به طور کلی «مأذون» خوانده می‌شدند. در تشکیلات دعوت در هر جزیره دست کم دو نوع مأذون وجود داشته است: مأذون مطلق و مأذون محدود (محصور)؛ مأذون محدود سرانجام عنوان «مُکاسِر» یافت. مأذون مطلق، یا دستیار اصلی داعی که اغلب خود بالمآل به مقام داعی ارتقا می‌یافت، اجازه یا «اذن» داشته است تا از تازه واردان به جماعت اسماعیلیه عهد یا میثاق معمول را اخذ کند. وی همچنین مقررات متداول را به نواسماعیلیان می‌آموخته است. مسئولیت اصلی مکاسر که اختیاراتش محدود بوده، شناسایی و انتخاب افراد برای ورود به جماعت اسماعیلیه بوده است. تعلیم مأذونها بر عهدهٔ داعیان بوده است و خود داعیان اغلب در دارالعلم و دیگر مؤسسات تخصصی قاهره تعلیم می‌یافتند و سپس به جزیرهٔ محل مأموریتشان فرستاده می‌شدند. ضمن اینکه تماس مستمر بین هر جزیره و مرکز دعوت در پایتخت فاطمی وجود داشته است، داعیان به میزان قابل توجهی از استقلال عمل در محل مأموریت خود برخوردار بوده‌اند. اسماعیلیان عادی مقامی در تشکیلات دعوت نداشتند و معمولاً «مستجیب» نامیده می‌شدند. سلسله مراتب هفتگانهٔ دعوت، از باب (داعی‌الدعات) تا مکاسر (مأذون محدود)، همراه با وظایف اصلی و آرمانی آنها توسط داعی کرمانی تشریح شده است (*راحة العقل*، ۱۳۴–۱۳۹، ۲۲۴–۲۲۵؛ نیز نک: کربن، «زمان»، 95-90).

تعالیم مذهبی و جهان‌شناسی اسماعیلیان فاطمی: اسماعیلیان فاطمی به طور کلی چارچوب تعالیم اعتقادی اسماعیلیان نخستین را حفظ کردند و همانند اسلاف خود بین ظاهر و باطن دین تمایز قائل بودند؛ ولی برخلاف اسماعیلیان نخستین که تأکید بر باطن و حقایق مکتوم در آن داشتند، اسماعیلیان فاطمی ظاهر و باطن را مکمل یکدیگر می‌دانستند و مراعات تعادل بین آن دو را واجب می‌شمردند. از این رو، نزد اسماعیلیان فاطمی دسترسی به «حقیقت» بدون «شریعت» امکان‌پذیر نبود و حقایق نیز همیشه با شرایع یا ظواهر دین مرتبط بودند (قاضی‌نعمان، *دعائم*، ۵۳/۱، *اساس*، ۳۳ به بعد، ۳۴۷ به بعد، ۳۶۴ به بعد، *تأویل*، ۶۹/۱–۷۱؛ مؤید، *المجالس*، ۱۱۴/۱، ۱۲۴، ۱۶۲، ۱۸۹، ۱۹۲، ۲۶۰، ۳۳۲، ۳۵۱؛ ناصرخسرو، وجه دین، ۷۷–۸۳، ۳۱۸–۳۱۹). در نتیجه، دعوت فاطمی رسماً مواضع اباحی قرامطه و دیگر گروههای افراطی را که تأکید بر باطن داشتند، و ظاهر (شریعت) را نفی می‌کردند، باطل می‌دانست.

داعیان و علمای فاطمی آثار بسیاری در زمینه‌های علوم ظاهری و

1. «Evolution...»

علوم باطنی و علم تأویل تألیف کردند، ولی اسماعیلیان فاطمی به علم تفسیر هیچ‌گونه توجهی نداشتند و در آن زمینه تنها به تعالیم امامان خود اکتفا می‌کردند. به همین سبب، آنها امام اسماعیلی را «*قرآن ناطق*» نیز می‌نامیدند و نصّ کتاب الٰهی را «*قرآن صامت*» می‌خواندند (قاضی نعمان، *دعائم*، ۱/۲۵-۲۷، ۳۱ به بعد؛ مؤید، همان، ۱/۴۱۰-۴۱۱). به علل مشابه، توجه اسماعیلیان فاطمی به علم حدیث نیز محدود بود و آنها در این زمینه به تعالیم و اقوال امامانشان بسنده می‌کردند؛ در هر صورت آنان به احادیث نبوی و روایات منقول از امامان قبلی خود، خاصه امام جعفر صادق(ع)، ارج بسیار می‌نهادند و بسیاری از این احادیث و اخبار توسط قاضی نعمان، عالم‌ترین فقیه دورهٔ فاطمی، خاصه در دو کتاب *دعائم* و *شرح الاخبار* (قم، ۱۴۰۹-۱۴۱۲ق) جمع‌آوری گردیده است.

قاضی نعمان که در اصل بنیان‌گذار علم فقه اسماعیلی بود، از زمان عبیدالله مهدی تا هنگام مرگ خود در ۳۶۳ق/۹۷۴م، مقامات مختلفی در دستگاه فاطمیان داشت و عاقبت به عنوان برجسته‌ترین فقیه اسماعیلی نزد معز فاطمی تقرب خاصی یافت. یکی از مهم‌ترین تألیفات فقهی وی، یعنی *دعائم الاسلام*، هنوز مورد استفادهٔ اسماعیلیان مستعلوی ـ طیبی قرار دارد. فقه اسماعیلیه، تشابهات بسیاری با فقه امامیه دارد، ولی اختلافاتی نیز بین این دو مذهب شیعی، خاصه در زمینه‌های توارث و نحوهٔ اجرای بعضی از فرایض دینی، پدیدار گشته است (نک: فیضی، «قاضی النعمان...»، 32-1؛ «زبدة...[1]»، جم؛ پونه والا، 115-109؛ مادلونگ، «منابع...[2]»، 40-29).

اسماعیلیان فاطمی بینش ادواری اسماعیلیان نخستین را دربارهٔ تاریخ مذهبی بشر حفظ کردند، ولی به علت آنکه فاطمیان مدعی امامت بودند، به تدریج تغییراتی در نظریهٔ اسلاف خود در زمینهٔ امامت پدید آوردند. به طور خاص، آنها طول دورهٔ ششم تاریخ، یعنی دورهٔ اسلام، و شمار امامان آن دوره را مورد تجدیدنظر قرار دادند، به طوری که تداوم نامحدود در امامت و وجود بیش از ۷ امام در دورهٔ اسلام امکان‌پذیر گردد. فاطمیان که تا مدتها خود را خلفای امام قائم، محمد بن اسماعیل می‌دانستند، مدعی بودند که مسئولیت اجرای تدریجی وظایف وی را به عنوان قائم بر عهده گرفته‌اند. در زمان مستنصر فاطمی، نوعی تعبیر روحانی نیز دربارهٔ ظهور محمدبن‌اسماعیل اتخاذ شده بود، زیرا اسماعیلیان فاطمی دیگر در انتظار رجعت جسمانی وی نبودند. در دورهٔ همو، اسماعیلیان فاطمی معتقد بودند که در آخرالزمان یکی از امامان اسماعیلی از اعقاب محمد بن اسماعیل و مستنصر فاطمی به عنوان قائم و ناطق هفتم، آغازگر آخرین دورهٔ تاریخ بشر خواهد بود (مؤید، *المجالس*، ۱/۳۶۳؛ صوری، ۴۱-۷۱؛ ناصرخسرو، وجه دین، ۱۳، ۱۶، ۴۳، جم، *زاد*، ۴۷۶-۴۸۴، *جامع*...، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۶۳-۱۶۵؛ نیز مادلونگ، «امامت»، 132-127).

همانطور که پیش‌تر یاد شد، داعی نسفی مبتکر نوعی جهان شناسی نوافلاطونی ـ اسماعیلی (قرمطی) بود که آن را در کتاب *المحصول* خود تشریح کرده بود. این جهان‌شناسی ویژه که تا حدودی به طور مستقل توسط ابوحاتم رازی نیز تدوین شد، بعداً توسط ابویعقوب سجستانی تکامل یافت و از قرن ۴ق/۱۰م مورد پذیرش تمام گروههای قرمطی سرزمینهای شرقی واقع شد. این داعیان برجستهٔ خراسان و جبال شدیداً تحت تأثیر جریانهای فلسفی نوافلاطونی، خاصه دیدگاههای نوافلاطونیان دربارهٔ صفات ذاتی آفریدگار و هستی‌شناسی انبعاثی آنها، قرار گرفته بودند که از اوایل قرن ۴ق در نیشابور رواج پیدا کرده بود. نسفی و دیگر داعیان قرمطی بعضی از نظریه‌های مکتب نوافلاطونی را با تعالیم و مفاهیم قرآنی و اسلامی تلفیق کردند و جهان‌شناسی منحصر به فردی را تدوین نمودند که در زمان معز فاطمی مورد پذیرش دعوت اسماعیلیان فاطمی نیز قرار گرفت. این جهان‌شناسی در چند دههٔ اخیر عمدتاً بر اساس آثار متعدد داعی سجستانی، خاصه *الینابیع* و *الافتخار* و *کشف المحجوب*، مورد مطالعه و شناخت محققان قرار گرفته است (نک: کربن، «زمان»، 173، به‌بعد؛ هالم، «جهان‌شناسی»، 138 - 128؛ واکر، «واژگان...[3]»، 85 - 75، «طبقات...[4]»، 28-14، «کیهان»، 355 به بعد؛ دفتری، 245-239).

در این جهان شناسی نوافلاطونی-اسماعیلی، پروردگار که هستی بخش عالَم و مبدع همهٔ چیزهاست، متعالی و ناشناختنی است. موضع کلامی دربارهٔ صفات الٰهی در اینجا ضدتشبیهی و ضدتعطیلی بوده است. عقل، نخستین موجودی بوده که پروردگار آن را به امر و مشیت خود ابداع کرده است. در اینجا واژهٔ ابداع، به معنای آفرینش از هیچ، با واژهٔ قرآنی کُن (باش) همبسته شمرده شده است. از این‌رو، پروردگار مبدع، یا هستی بخشنده بوده، و عقل که «اول» و «سابق» نیز خوانده می‌شده، مُبدَع اول بوده است، زیرا امر الٰهی و کلمة الله با «وجود» آن درهم آمیخته بوده‌اند. در این تفکر عقل، ازلی و بدون حرکت و کامل، و منبع نور است. نفس یا نفس کلی که «دوم» و «تالی» نیز خوانده می‌شود، از عقل منبعث شده است. نفس که موجودی بسیار پیچیده‌تر از عقل بوده، ناقص، و در خدمت عقل است. نفس که منبع هیولیٰ و صورت است، به علت نقص خود به حرکت در آمده، و در مرحلهٔ انبعاثی بعدی، افلاک هفتگانه و ستارگانشان از آن منبعث شده‌اند. افلاک با حرکت نفس به حرکت درآمده‌اند و در سلسله مراتب بعدی چیزهای دیگری از طریق انبعاثات به وجود آمده‌اند، یا به طور دقیق‌تر تجلی پیدا کرده‌اند، زیرا خداوند تمام اشیاء و موجودات را در عالم روحانی و عالم جسمانی یک دفعه خلق کرده بوده است. سپس در اثر حرکتهای افلاک و کواکب، مفردات چهارگانه (گرما، سرما، تری و خشکی) منبعث شده‌اند و مفردات با هم درآمیخته، عناصر مرکب، مانند خاک و آب و هوا پدیدار گشته‌اند. در مراحل انبعاثی بعدی به ترتیب گیاهان (با نفس نامیه) و

---

1. *Compendium*... 2. «The Sources...» 3. «The Ismaili...» 4. «Cosmic Hierarchies»

سپس حیوانات (با نفس حِسّیه) و سرانجام، انسان (با نفس ناطقه) پدیدار شده است. برای تطبیق بیشتر بین این جهان شناسی و تعالیم اسلامی، بعضی از واژه‌های آن در مورد عالم روحانی با واژه‌های قرآنی پیوند داده شده‌اند. در نتیجه، عقل با «قلم» و «عرش» منطبق شده، و نفس نیز دو مترادف قرآنی خود را در «لوح» و «کرسی» یافته است (ابویعقوب، کشف...، ۴-۱۵، ۲۹-۳۱، *اثبات*، ۲-۳، ۱۸، ۲۸، ۴۴، ۱۲۷-۱۲۸، ۱۴۵، «الینابیع»، ۲۲-۲۹، ۳۲ به بعد، ۵۶، ۶۱ به بعد، *الافتخار*، ۳۸-۴۲، «تحفة...»، ۱۴۸ به بعد؛ ناصرخسرو، *جامع*، ۱۲۰-۲۳۲؛ نیز کرمانی، *الریاض*، ۵۹-۶۵، ۶۸-۶۹، ۱۰۲ به بعد، ۲۲۰).

این جهان شناسی نوافلاطونی ـ اسماعیلی از زمان معز و با تأیید وی مورد پذیرش دعوت فاطمی که هیچ‌گونه نقشی در تدوین آن ایفا نکرده بود، واقع شد و در دوره‌های بعد داعیان فاطمی مانند حمیدالدین کرمانی و ناصرخسرو جوانب مختلف آن را در فلسفه‌های مابعدالطبیعهٔ خود اصلاح و تکمیل کردند. به طور اخص، داعی کرمانی تا حدودی جهان شناسی نوافلاطونی ـ اسماعیلی جدیدی را بر اساس آثار فلسفی و آثار دیگر داعیان متقدم قرمطی-ایرانی و نیز با استفاده از نظامهای مابعدالطبیعهٔ فلاسفهٔ اسلامی، خاصه ابن‌سینا، تدوین کرد. این جهان شناسی که در *راحة العقل* کرمانی (تألیف در ۴۱۱ق/۱۰۲۰م) تبیین شده است، هیچ‌گاه مورد پذیرش دعوت فاطمی قرار نگرفت، ولی بعدها با تغییراتی مورد استفادهٔ اسماعیلیان طیبی در یمن واقع شد. جهان‌شناسی نوافلاطونی داعی کرمانی، نظامی مبتنی بر ۱۰ عقل جایگزین دو اصل عقل و نفس در نظام قبلی شده است (ص ۱۳۴ به بعد).

در جهان‌شناسی کرمانی که هر یک از حدود دهگانهٔ عالم آسمانی منبعث از حد قبلی بوده است، «عقل» نظام نوافلاطونی پیشین به «عقل اول» تبدیل شد و «عقل دوم» که منبعث اول نیز نامیده می‌شد، جایگزین «نفس» گردید. عقل سوم، یا منبعث دوم که نخستین موجود بالقوه بوده است، با هیولیٰ و صورت منطبق گردید. از دو اصل آغازین، یعنی عقل اول و عقل دوم، ۷ عقل دیگر منبعث شدند که منعکس کنندهٔ ۷ کلمهٔ الٰهی نیز بودند. عقل دهم که عقل فعال نیز نامیده می‌شده، بر عالم جسمانی نظارت داشته است. افزون بر آن، کرمانی ساختارهای عالم جسمانی و سلسله مراتب دنیوی دعوت را در نظام خود با طبقات عالم آسمانی تطبیق کرده بود. در واقع، وی بر همانندی و تمثیل بین طبقات آسمانی و جسمانی از یک سو، و وظایف حدود و سلسله مراتب در این طبقات از سوی دیگر تأکید داشته است.

در حالی که نسفی و رازی و سجستانی بعضی از واژه‌های جهان‌شناسی اولیهٔ اسماعیلیه، مانند جد و فتح و خیال را با معانی دیگری در نظام نوافلاطونی خود حفظ کرده بودند، کرمانی تقریباً تمامی واژه‌ها و مفاهیم متقدم را نادیده گرفت. کرمانی در *راحة العقل* تنها یک فصل کوتاه به حروف علویه اختصاص داده (ص ۱۲۱-۱۳۱)، و نام دو اصل نخست جهان‌شناسی قبلی («ک-و-ن-ی» و «ق-د-ر») را نیز تنها یک بار در یکی از آثار خود (*الریاض*، ۱۵۷) ذکر کرده است. تردید نیست که نظام کرمانی بیش از نظام داعیان قرمطی متقدم از تفکر نوافلاطونی متأثر بوده است.

فلسفهٔ نوافلاطونی در *رسائل اخوان الصفا* نیز به وضوح انعکاس یافته است. ارتباط گروه مؤلفان موسوم به اخوان الصفا (ﻫ م). و مجموعهٔ ۵۲ رسالهٔ معروف آنها با نهضت اسماعیلیه اکنون دیگر قابل تردید نیست، اگر چه ماهیت خاص این ارتباط هنوز مبهم مانده است. خود اسماعیلیان از قرون وسطیٰ این رسائل را که در برگیرندهٔ تمامی علوم شناخته شدهٔ زمان بوده است، به یکی از امامان نخستین خود در دورهٔ ستر، یعنی احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل، منسوب کرده‌اند (ادریس، ۴/۳۶۷-۳۹۴). از طرف دیگر، بر اساس تذکرات ابوحیان توحیدی (د ح ۴۱۴ق/۱۰۲۳م)، به نظر می‌رسد که این رسائل توسط شماری از کاتبان و عالمان که با نهضت اسماعیلیه مرتبط بوده، و در بصره می‌زیسته‌اند، در اواسط قرن ۴ق/۱۰م تألیف شده باشد (ابوحیان، ۲/۴ به بعد، ۱۵۷-۱۶۰؛ قاضی عبدالجبار، ۶۱۰ به بعد؛ استرن، «اطلاعات...[1]»، 405-428). بعضی از محققان معاصر نیز عقیده دارند که شماری داعی اسماعیلی با همکاری دانشمندان غیراسماعیلی *رسائل* را در دهه‌های قبل از تأسیس خلافت فاطمیان، بین سالهای ۲۶۰ق و ۲۹۷ق/۸۷۴ و ۹۱۰م، تألیف کرده بودند. به عقیدهٔ این گروه، اشعار و مطالبی که مربوط به دوره‌های متأخر است، توسط کاتبان بعدی به *رسائل اخوان الصفا* افزوده شده است (همدانی، «ابوحیان...»، 345-353، «تنظیم...[2]»، 97-110).

در هر صورت، به نظر می‌رسد که اعضای گروه اخوان الصفا اگر هم در قرن ۴ق می‌زیسته‌اند، پیرو دعوت فاطمی نبوده‌اند، زیرا تعالیم خود را به هفتمین امام اسماعیلیه، یعنی همان مهدی موعود که قرمطیان منتظر رجعتش به عنوان قائم بودند، نسبت داده‌اند. جهان‌شناسی اخوان الصفا نیز همانند نظامهای نسفی و دیگر داعیان قرمطی آن زمان، مبتنی بر فلسفهٔ نوافلاطونی بوده است. *رسائل اخوان الصفا* هیچ‌گونه تأثیری بر ادبیات دورهٔ فاطمی بر جا نگذاشت و مؤلفان اسماعیلی آن دوره نیز اشاره‌ای به این اثر عظیم ندارند؛ ولی از حدود دو قرن بعد از زمان تألیف، این رسائل اهمیت ویژه‌ای در آثار اسماعیلیان طیبی در یمن پیدا کرد، به طوری که ابراهیم بن حسین حامدی (د ۵۵۷ق/۱۱۶۲م) و شماری از جانشینان وی به عنوان داعیان مطلق مستعلوی ـ طیبی پیوسته این رسائل را مورد مطالعه قرار داده، و بر آن تفاسیر مختلف نوشته‌اند.

آغاز افتراقات و پایان خلافت فاطمی: پس از مرگ خلیفه مستنصر، افضل پسر بدر الجمالی که در مقام وزارت، اقتداری تمام داشت، توانست به قصد مستحکم ساختن موقعیت خود و با اعمال نفوذ، نزار فرزند ارشد مستنصر را که نص امامت و خلافت بر او قرار گرفته

---

1. «New Information ...»
2. «The Arrangement ...»

بود، از حقوق خود محروم کند و در عوض جوان‌ترین برادر او ابوالقاسم احمد را با لقب المستعلی بالله جایگزین وی سازد. افضل به سرعت مقامات عالی رتبهٔ دولت و دعوت فاطمیان را وادار کرد تا با مستعلی بیعت کنند و او را به جانشینی مستنصر بشناسند. این اقدام بی‌سابقه، نهضت اسماعیلیه را با بحران شدیدی مواجه ساخت و اسماعیلیان که تا آن زمان نهضت واحدی را تشکیل می‌دادند، به زودی به دو شاخهٔ اصلی مستعلویه و نزاریه منقسم شدند. در اواخر سال ۴۸۸ق/۱۰۹۵م نزار همراه یکی از پسرانش به دستور مستعلی در زندان بـه قتل رسید (ابن‌میسر، ۵۹ به بعد؛ ابن‌دواداری، ۴۴۳/۶ به بعد؛ مقریزی، *الخطط*، ۴۲۲/۱-۴۲۳، *اتعاظ*، ۱۱/۳ به بعد).

افتراق در جماعت اسماعیلیه به این دو شاخه که از همان ابتدا رقبای متخاصم یکدیگر شدند، به تضعیف کلی و غیر قابل جبران دعوت اسماعیلیه انجامید. اکثر اسماعیلیان مصر و تمامی جماعت اسماعیلی یمن و گجرات و بسیاری از اسماعیلیان شام امامت مستعلی را پذیرفتند، ولی گروه بزرگی از اسماعیلیان شام و تمامی اسماعیلیان عراق و ایران و احتمالاً بدخشان و ماوراء النهر به نصّ اول مستنصر وفادار ماندند و نزار را به عنوان نوزدهمین امام خود و جانشین به حق پدرش قبول کردند. در قرون بعدی، مستعلویان و نزاریان به ترتیب در قسمتهای غربی و شرقی دنیای اسلام به بسط دعوتهای مستقل خود پرداختند و مسیرهای مذهبی ـ سیاسی کاملاً مجزایی را طی کردند. در این میان، اکثر اسماعیلیان در مصر و بسیاری در شام و تمامی جماعت اسماعیلی در یمن مستعلی را به جانشینی مستنصر قبول کرده بودند. با قتل جانشین مستعلی، الآمر باحکام الله در ۵۲۴ق/۱۱۳۰م، مستعلویان با بحران جدیدی مواجه شدند که منجر به انشعاب مستعلویه به دو شاخهٔ حافظیه و طیبیه گردید. آمر چند ماه پیش از مرگش صاحب فرزندی به نام طیب شـده بود کـه تنها پسر او بـوده است (ابن میسـر، ۱۰۹-۱۱۰؛ استرن، «جانشینی...[1]»، 193 به بعد)، اما در وقایع پس از مرگ آمر، عملاً نامی از طیب در میان نیست. عموزادهٔ آمر، ابوالمیمون عبدالمجید که عضو ارشد خانوادهٔ فاطمیان، و مدعی قدرت بود، پس از یک سال کشمکش با مخالفان، بر مسند حکومت قرار گرفت. او که ابتدا با عنوان ولیعهد زمام امور را در دست گرفته بود، در ربیع‌الآخر ۵۲۶، مدعی خلافت و امامت شد و لقب الحافظ لدین‌الله را برای خود برگزید (ابن‌ظافر، ۹۴-۱۰۱؛ ابن‌میسر، ۱۱۳-۱۱۴؛ ابن‌دواداری، ۵۰۶/۶-۵۵۶؛ مقریزی، *الخطط*، ۳۵۷/۱، ۴۹۰-۴۹۱، ۱۷/۲-۱۸، *اتعاظ*، ۱۳۵/۳-۱۹۲).

از آنجا که پدر حافظ امامت و خلافت نیافته بود، ادعای وی با اشکالاتی مواجه می‌گردید. از این‌رو، وی بر آن شد تا برای تبیین مشروعیت امامت و خلافت خود، دست به تنظیم سجلی زند که از طریق آن بتواند خود را جانشین به حق آمر قلمداد کند. این سجل به موارد مختلفی در تاریخ اسلام و فاطمیان استناد داشت و به طور اخص متذکر می‌شد: همان‌گونه که حضرت محمد (ص) عموزادهٔ خویش حضرت علی(ع) را وصی و جانشین خود قرار داده بوده، آمر نیز شخصاً عموزاده‌اش حافظ را به جانشینی برگزیده بوده است (قلقشندی، ۲۹۱/۹-۲۹۷؛ استرن، همان، 207 به بعد). امامت حافظ مورد تأیید رسمی مرکز دعوت مستعلویه در قاهره قرار گرفت و اکثر اسماعیلیان مستعلوی در مصر و شام، و گروهی از مستعلویان یمن که حافظ و جانشینانش را به عنوان امامان خود شناختند، با نامهای حافظیه و مجیدیه اشتهار یافتند. از طرف دیگر، گروههایی از مستعلویان مصر و شام، و شمار کثیری از مستعلویان یمن ادعاهای حافظ را باطل دانستند و امامت طیب را پذیرفتند که ابتدا با نام آمریه، و پس از تأسیس دعوت مستقل طیبی در یمن، به طیبیه شهرت یافتند.

بخش سوم ـ اسماعیلیه پس از افتراق نزاری ـ مستعلوی

دعوت ناپایدار مستعلوی ـ حافظی: سلسلهٔ فاطمیان رسماً در محرم ۵۶۷/ سپتامبر ۱۱۷۱ به دست صلاح‌الدین ایوبی، منقرض شد و صلاح‌الدین بی‌درنگ مذهب اهل سنت را به مصر بازگرداند؛ وی اسماعیلیان آن دیار را سخت قلع و قمع کرد و تشکیلات مرکزی دعوت حافظی برچیده شد و عاضد آخرین خلیفهٔ فاطمی نیز چند روز پس از شکست، در پی بیماری کوتاهی درگذشت. تا حدود یک قرن پس از مرگ او، شماری از اخلاف وی مدعی امامت حافظیه بودند و هر چند گاه یک بار حرکت و شورشی را در مصر سامان می‌دادند؛ ولی از آن پس بساط مذهب اسماعیلیه و سازمان پنهان دعوت آن کلاً از مصر برچیده شد و در همان زمان، در شام نیز اثری از اسماعیلیان حافظی یافت نمی‌شد (نک: مقریزی، *الخطط*، ۲۳۳/۱، *اتعاظ*، ۳۴۷/۳-۳۴۸؛ نیز کازانوا، 445-415).

دعوت حافظیه در یمن نیز پیروانی پیدا کرده، و برای مدتی از حمایت رسمی بعضی از حکام و امرای محلی آن گوشه از جنوب عربستان، خاصه بنی زریع و همدانیان برخوردار شده بود. ولی با انقراض این حکومتها در یمن و با ظهور صلاح‌الدین ایوبی، دعوت حافظیه و پیروانش در آن دیار نیز دوامی نیافت (یحیی بن حسین، ۲۷۹، ۲۹۷-۲۹۸، ۳۱۷؛ ابن‌مجاور، ۱۲۶-۱۲۷؛ نیز همدانی، «داعی...[2]»، 289-288؛ استرن، «جانشینی»، 214 به بعد، 253؛ دفتری، 282-275). در هند به نظر نمی‌رسد که حافظیان هرگز توانسته بوده باشند پایگاهی به دست آورند و مستعلویان هند که با صلیحیون روابط نزدیک خود را حفظ کرده بودند، مانند آنها، کلاً به جناح طیبی دعوت مستعلویه پیوسته بودند. با توجه به از بین رفتن کامل جماعت حافظی در بلاد اسلامی، از آثار اسماعیلیان مستعلوی ـ حافظی هیچ‌گونه نمونه‌ای برجای نمانده است.

پایگیری و دوام دعوت مستعلوی ـ طیبی: دعوت مستعلوی ـ طیبی پایگاه اصلی و همیشگی خود را در یمن و سپس در شبه قارهٔ هندوستان پیدا کرد. به هنگام انشعاب حافظی ـ طیبی در دعوت مستعلویه پس از مرگ آمر، ملکه سیده که زمام امور دولت صلیحی در

1. «The Succession ...» 2. «The Dāʿī...»

یمن را به دست داشت، طیب بن آمر را به عنوان بیست و یکمین امام اسماعیلیان مستعلوی شناخت و روابط خود را با حافظ و خلافت فاطمی قطع کرد و دعوت طیبی را در یمن بنیان‌گذارد. برپایهٔ اعتقادات مستعلویان طیبی، آمر فرزند نوزاد خود طیب را به گروهی از داعیان قابل اعتمادش که تحت ریاست ابن‌مَدین نامی بودند، سپرده بوده است و این داعیان، طیب را در دورهٔ پرآشوب حکومت حافظ در نقاط امنی پنهان کرده بودند. اسماعیلیان مستعلوی- طیبی معتقدند که امامت آنها در اعقاب طیب که همچنان در استتار مانده‌اند، تداوم یافته است و سرانجام، در پایان دورهٔ فعلی ستر در تاریخ مذهبی بشر، یکی از همین امامان ظهور خواهد کرد و آغازگر دورهٔ کشف خواهد گردید.

در بنیان‌گذاری دعوت مستقل طیبیه در یمن داعیانی چون ذؤیب بن موسیٰ داعی مطلق (د۵۴۶ق) و همکار او خطاب بن حسن همدانی (د ۵۳۳ق/۱۱۳۹م) نقشی اساسی داشتند. پس از مرگ ذؤیب، ابراهیم بن حسین حامدی به عنوان دومین داعی مطلق طیبی، جهان‌شناسی نوافلاطونی- اسماعیلی داعی کرمانی را به گونه‌ای مبتکرانه با نظریات اساطیری در هم‌آمیخت و بر آن اساس جهان‌شناسی خاصی را در کتاب *کنزالولد* خود تدوین کرد که به عنوان نمونه مورد استفادهٔ متفکران متأخر طیبی واقع شد و *رسائل اخوان الصفا* نیز توسط همین داعی به محافل طیبیان یمن راه یافت. مقام داعی مطلق تا ۶۰۵ق/۱۲۰۸م در دست اعقاب داعی ابراهیم حامدی باقی مانده بود و از آن پس، ریاست دعوت به بنی ولید الانف، شاخه‌ای از قریش در یمن انتقال یافت. تا اواسط قرن ۱۰ق/۱۶م، مقر دعوت طیبیه همچنان در حراز (غرب یمن) قرار داشت.

در زمینهٔ اصول عقاید و تفکر، مستعلویان طیبی ادامه دهندهٔ تعالیم و سنن اسماعیلیان فاطمی بوده‌اند. آنان مجموعه‌ای بزرگ از کتب و رسائل خطی را که از عهد فاطمی برجای مانده بود، و به «الخزانة المکنونه» شهرت داشت، حفظ نمودند و از قرن ۱۰ق به تدریج این میراث را به گجرات نیز انتقال دادند. مستعلویان طیبی، همانند اسماعیلیان فاطمی، برای ظاهر و باطن دین و احکام شرعی اهمیت یکسانی قائل بوده‌اند و علاقهٔ دورهٔ فاطمی را به جهان‌شناسی و بینش ادواری تاریخ که اجزاء عمدهٔ تشکیل دهندهٔ نظام حقایق مستعلویان نیز شدند، حفظ کردند، ولی طیبیان اصلاحاتی نیز در تعالیم مذهبی- فلسفی خود وارد نمودند که به نظام حقایق آنها ویژگیهای خاصی می‌بخشید (نک: حامدی، ۳۲-۱۵۶؛ علی بن محمد، *الذخیرة*، ۲۴-۸۳، ۱۱۰-۱۱۲، *تاج العقائد*، ۱۸ به بعد، ۴۰-۷۲؛ حسین بن علی، ۱۰۰-۱۳۰؛ نیز کربن، «تاریخ ...[1]»، I/124-136، «زمان»، 37-58, 65-71, 76-84, 103-117, 161-167, 173-181؛ فکی، 138-109؛ دفتری، 297-291).

از آغاز پیدایی دعوت طیبیه، داعیان مطلق از یمن به طور دقیقی امور دعوت طیبی را در هند، خاصه گجرات، زیرنظر داشتند؛ از هنگام ورود نخستین داعیان اسماعیلی به گجرات در ۴۶۰ق/۱۰۶۸م، جماعت اسماعیلی در غرب شبه قارهٔ هند به تدریج گسترش یافت و این جماعت از هندیان اسماعیلی که عمدتاً اصل و نسب بومی داشتند، به زودی با نام «بُهره» شهرت یافتند. اسماعیلیان گجرات که با یمن صلیحی روابط نزدیک و مستمر مذهبی و تجاری داشتند، همانند ملکه سیده به جناح مستعلوی- طیبی پیوسته بودند. گسترش تدریجی دعوت طیبی در هندوستان، و افزایش جمعیت طیبیان در آن دیار از یک سو، و مساعدتر بودن اوضاع سیاسی برای این دعوت در مقایسه با یمن از سوی دیگر، نظر رهبری دعوت طیبی را از یمن متوجه هندوستان ساخت و در ۹۷۴ق/۱۵۶۶م بود که جلال بن حسن، داعی طیبی هندی تبار، مرکز دعوت مستعلوی- طیبی را از یمن به احمدآباد در گجرات منتقل کرد.

جماعت طیبی خود از انشعابات فرقه‌ای مصون نماند و با مرگ داعی مطلق داوود بن عجب شاه، در ۹۹۹ق/۱۵۹۱م، مستعلویان طیبی بر سر جانشینی وی اختلاف پیدا کردند و به دو شاخهٔ داوودیه و سلیمانیه منشعب شدند. اکثر بهره‌های طیبی هندوستان، داوود بن برهان الدین (د ۱۰۲۱ق/۱۶۱۲م) را به جانشینی داوود بن عجب شاه پذیرفتند و به داوودیه معروف گشتند، در حالی که بیشتر طیبیان یمن و گروه کوچکی از بهره‌ها، سلیمان بن حسن هندی (د ۱۰۰۵ق/۱۵۹۷م) را به عنوان بیست و هفتمین داعی مطلق خود شناختند و به سلیمانیه مشهور شدند (نک: محمدعلی، ۱۶۹/۳-۲۵۹؛ اسماعیل‌جی، ۱۱۰-۱۱۲، ۱۴۴-۱۶۸؛ میسرا، 27-31؛ دفتری، 305-299).

اکنون کل جمعیت داوودی جهان در حدود نیم میلیون نفر است که چهار پنجم آنها در هندوستان سکنیٰ دارند. بیش از نیمی از بهره‌های داوودی هند در گجرات زندگی می‌کنند و بقیه عمدتاً در بمبئی و نواحی مرکزی هندوستان مسکن گزیده‌اند. در پاکستان و یمن و کشورهای خاور دور نیز گروههای پراکندهٔ داوودی یافت می‌شوند. بهره‌های داوودی، همانند اسماعیلیان نزاری هند (خوجه‌ها)، جزو نخستین گروههای آسیایی بودند که در قرن ۱۳ق/۱۹م به زنگبار و سواحل شرقی افریقا مهاجرت کردند. از چند دههٔ پیش، گروههایی از این اسماعیلیان هندی تبار (بهره‌ها و خوجه‌ها) که عمدتاً برای تجارت به افریقا رفته، و تدریجاً در کشورهای شرقی آن قاره، خاصه کنیا و تانزانیا، مقیم شده بودند، به کشورهای غربی در آمریکای شمالی و اروپا مهاجرت کرده‌اند. جمعیت سلیمانیان در یمن نیز، در حال حاضر حدود ۷۰ هزار نفر است که عمدتاً در نواحی شمالی، خاصه حراز و مرز عربستان سعودی، متمرکز هستند. گروههای کوچکی از بهره‌های سلیمانی نیز در هندوستان، خاصه شهرهای بمبئی، برووده، احمدآباد و حیدرآباد یافت می‌شوند و در خارج از یمن و هند و پاکستان، مستعلویان طیبی- سلیمانی حضور محسوسی ندارند.

نزاریه در دورهٔ الموت: تاریخ متقدم نزاریان از تاریخ حکومت ضد سلجوقی الموت به رهبری حسن صباح تفکیک‌ناپذیر است. حکومت اسماعیلی در قلعه‌ها که اندکی پیش از بروز اختلاف نزاری- مستعلوی در سلسله جبال البرز شکل گرفته بود، بلافاصله پس از این

1. *Histoire ...*

اختلاف، مهم‌ترین پایگاه فرقهٔ نزاری گشت. این حکومت که مرکزش معمولاً در قلعهٔ مستحکم کوهستانی الموت، واقع در نزدیکی طالقان قزوین، قرار داشت، به نهضت نزاریه قدرت سیاسی مهمی بخشیده بود و عاقبت تنها در مقابل حملات بی امان مغولان منقرض شد. حسن صباح که در واقع دعوت مستقل نزاریه را بنیان نهاده بود، ارتباطات آن دعوت و شخص خود را با قاهره کاملاً قطع کرد.

در دورهٔ ۱۷۱ سالهٔ الموت، اسماعیلیان نزاری توانستند با رهبریهای اولیهٔ حسن صباح، دعوت مستقل خود را که دیگر هیچ‌گونه ارتباطی با قاهره و حکومت فاطمی و دعوت مستعلویه نداشت، بنیان‌گذاری کنند و در نواحی مختلف، خاصه ایران و عراق و شام، بسط دهند. در زمینهٔ تفکر و نظام نظری، نزاریان کمتر از مستعلویان ادامه دهندهٔ سنن و تفکر اسماعیلیان فاطمی بودند، به طوری که از ابتدا مسلمانان غیر اسماعیلی نهضت آنها را «دعوت جدید» می‌خواندند و آن را متمایز از «دعوت قدیم»، یعنی دعوت اسماعیلیان فاطمی می‌دانستند. در واقع، اسماعیلیان نزاری ایران که از فارسی به عنوان زبان مذهبی خود نیز استفاده می‌کردند، رفته رفته با آثار دورهٔ فاطمی بیگانه شدند؛ ولی در شام مکتوبات اسماعیلیان فاطمی تا حدودی مورد استفادهٔ نزاریان آن دیار قرار گرفته است؛ از این‌رو، آنها شماری از کتب آن دوره، از جمله آثار قاضی نعمان را حفظ کرده‌اند.

نادیده نباید گرفت که پس از افتراق نزاری- مستعلوی، نزاریان در شناخت امام خود با بحران مهمی مواجه بودند؛ با وجود اینکه از نزار، اعقاب ذکور برجای مانده بود، هیچ یک از آنان پس از مرگ نزار به طور علنی مدعی امامت نشدند و حسن صباح و دو جانشین بعدی وی، نام امام یا امامانی را پس از نزار ذکر نکردند. بر روی سکه‌هایی نیز که از زمان محمد بن بزرگ امید (د ۵۵۷ق/۱۱۶۲م)، سومین خداوند الموت، بر جا مانده، نام خود نزار به عنوان آخرین امام نزاری ذکر شده است (نک: مایلز، 162-155)، بدین ترتیب، در آن زمان نزاریان در واقع به «دورهٔ ستر» دیگری داخل شده بودند و در چنان اوضاعی حسن صباح اندکی پس از افتراق نزاری- مستعلوی ریاست عالی دعوت را در سرزمینهای شرقی به دست گرفته بود. در «دورهٔ ستر» که امام نزاری از چشم پیروانش پنهان بود، حسن صباح به عنوان حجت امام مستور یا نمایندهٔ تام الاختیار وی شناخته شد، در حالی که نزاریان همچنان منتظر بودند تا توسط حسن از تاریخ ظهور قریب الوقوع امام خود و هویت وی آگاه شوند (نک: هفت باب...، ۲۱؛ نصیرالدین، ۱۴۸؛ ابواسحاق، ۲۳؛ خیرخواه، کلام پیر، ۵۱، ۶۸، *تصنیفات*، ۵۲، ۱۰۲). به نظر می‌رسد که همزمان با تعویق تدریجی در ظهور امام نزاری، دو جانشین بعدی حسن نیز همچنان به عنوان حجت امام مستور تلقی می‌شده‌اند و بر همین اساس عالی‌ترین مرجع دعوت نزاریه بوده‌اند (نک: شهرستانی، ۱۷۱/۱-۱۷۲).

به رغم فشارها و حملات ممتد سلجوقیان به قلاع و پایگاههای نزاریان، دعوت نزاریه با موفقیت کم و بیش در شهرها و نواحی کوهستانی ایران اشاعه می‌گردید و دامنهٔ نفوذ آن گاه تا اصفهان، مقر حکومت سلجوقیان گسترش می‌یافت. از حدود سال ۴۹۵ق/۱۱۰۲م، حسن صباح فعالیتهای دعوت را به شام نیز بسط داد و از همان زمان پیوسته داعیانی از الموت، برای تشکل بخشیدن به نزاریان شام و رهبری آنها، و همچنین اشاعهٔ دعوت در میان مسلمانان غیر اسماعیلی آنجا، به شام فرستاده می‌شدند. این داعیان که ریاست دعوت نزاریه را در شام بر عهده می‌گرفتند، در زمینهٔ سیاستهای کلی مجری دستورهای الموت بودند (نک: رشیدالدین، ۱۲۱-۱۲۲؛ کاشانی، ۱۵۶-۱۵۷؛ ابن‌قلانسی، ۱۵۱-۱۵۶؛ راوندی، ۱۵۸-۱۶۱).

حسن صباح که مؤسس دولت و دعوت مستقل نزاریه بود و سیاستها و شیوه‌های کلی مبارزاتی نزاریان را شخصاً طراحی می‌کرد، متفکر برجسته‌ای نیز بود و آثار مهمی در زمینهٔ تعالیم این شاخه از اسماعیلیه تألیف کرده بود. برخلاف اسماعیلیان فاطمی و مستعلوی، نزاریان از ابتدا، علاقه‌ای به تفکر در زمینه‌های جهان شناسی و تاریخ ادواری نشان نمی‌دادند و کوششهای خود را عمدتاً صرف مطالعهٔ نظریهٔ شیعی دربارهٔ امامت و به ویژه اهمیت تعالیم امام اسماعیلی می‌کردند. حسن صباح خود رساله‌ای به زبان فارسی به نام *فصول اربعه* در این زمینه تألیف کرده بود که اکنون نایاب است، ولی قطعه‌هایی از آن به عربی توسط شهرستانی (۱۷۶/۱- ۱۷۸) نقل شده است (نیز نک: هاجسن، 61-51؛ دفتری، 371-367). حسن که به اصل شیعی تعلیم با تأکید بر نقش و اهمیت منحصر به فرد تعالیم معلمان صادق در هر عصر بعد از پیامبر اسلام اهتمام می‌ورزید، نه تنها موضع اهل سنت را در باب مسألهٔ تعلیم باطل اعلام کرد، بلکه عقیدهٔ سنتی شیعیان متقدم را نیز مورد انتقاد قرار داد و سرانجام، با طرح مجدد مسأله به گونهٔ جدیدی، نتیجه‌گیری کرد که معلم صادق و امام به حق همواره همان امام اسماعیلی است که در ضمن حقانیت و امامتش نیازی به هیچ‌گونه دلیل و برهانی ندارد. این نظریهٔ تعلیم که تأکید بر استقلال مرجعیت و تعالیم هر یک از امامان داشت، زمینهٔ فکری را برای اصلاحات اعتقادی نزاریان در دوره‌های بعد آماده ساخت. نظریهٔ تعلیم آنچنان نقش عمده‌ای در اصول عقاید نزاریان نخستین احراز کرد که پیروان دعوت نزاریان به اهل تعلیم و تعلیمیه نیز معروف شدند.

چهارمین خداوند الموت، حسن دوم که نزاریان اصطلاح «علیٰ ذکره السلام» را به نامش اضافه کردند و سرانجام، امامت وی را پذیرا شدند، بانی انقلابی عظیم در تعالیم اسماعیلیهٔ نزاری گردید. حسن دوم که به تاریخ و تعالیم اسماعیلیان متقدم توجه خاص داشت و از علم تأویل نیز بهرهٔ کافی برده بود، در ۵۵۷ق/۱۱۶۲م، هنگامی که نزاریان هنوز وی را به عنوان فرزند محمد بن بزرگ امید (بزرگ امید جانشین حسن صباح) می‌شناختند، به ریاست دعوت و دولت نزاریان رسید و به سرعت مقدمات اصلاحات اعتقادی خود را فراهم کرد. در ۱۷ رمضان ۵۵۹ حسن دوم طی مراسم ویژه‌ای در الموت و در حضور گروههایی از نمایندگان جماعات نزاری مناطق مختلف، به عنوان داعی و حجت امام

مستور خطبه‌ای ایراد کرد که ظاهراً از جانب شخص امام برای پیروانش ارسال شده بود. حسن طی آن مراسم از منبر ویژه‌ای خطاب به حاضران اعلام کرد که امام زمان شما را درود و رحمت فرستاده، و بندگان خاص گزیدهٔ خویش خوانده، و بار تکلیف شریعت از شما برگرفته، و شما را به قیامت رسانیده است.

چند هفته بعد در ۸ ذیقعدهٔ ۵۵۹، همان خطبه و پیام امام به‌علاوهٔ پیامی از جانب خود حسن که در آن اکنون خود را خلیفهٔ امام نیز معرفی می‌کرد، طی مراسم مشابهی در مؤمن آباد، واقع در شرق بیرجند که مقر محتشم نزاریان قهستان بود، برای نزاریان آن منطقه قرائت شد. از آن سال به بعد، نزاریان همه ساله روز ۱۷ رمضان را به عنوان «عید قیامت» جشن می‌گرفتند. طی این مراسم، حسن دوم وقوع قیامت و فرارسیدن آخر الزمان را اعلام کرده بود، یعنی همان دورهٔ واپسین تاریخ مقدس که اسماعیلیان از آغاز تاریخ خود در انتظارش بودند و همان‌طور که در ارتباط با قیامت انتظار می‌رفته است و اسماعیلیان متقدم بیان کرده بودند، شریعت اسلام نیز می‌بایست منسوخ می‌گردید. در منابع تأکید شده که حسن دوم قیامت و معاد و بهشت و دوزخ را تأویل، و تعبیرهای روحانی و معنوی مختلفی از آنها ارائه می‌کرده است. بر این اساس، قیامت درواقع حاکی از تجلی حقیقت نامکتوم در ذات معنوی شخص امام نزاری بوده است و از این‌رو، مؤمنان، یعنی آنهایی که به دعوت نزاریه گرویده بودند و از امام نزاری پیروی می‌کردند، دیگر قادر به درک و شناخت حقیقت، یعنی باطن غایی شریعت، بودند.

امام نزاری به عنوان شخصی که قیامت را اعلام کرده، و مؤمنان را از دورهٔ شریعت به دورهٔ قیامت رسانده بود، به مرتبهٔ والاتر قائم قیامت دست یافته، دعوتش نیز دعوت قیامت بوده است. همان‌طور که اوضاع قیامت و زندگی در بهشت ایجاب می‌کرده است، مؤمنان دیگر مجبور به اجرای احکام شرعی و فرایض دینی نبودند، زیرا در آخرت که دورهٔ حساب‌رسی است ــ به عکس این دنیا ــ همه «حساب» است و دیگر نیازی به «عمل» نخواهد بود. در فصولی که حسن دوم پس از اعلام قیامت به اطراف می‌فرستاده، به گونه‌های مختلف و به طور تلویحی وانمود می‌کرده است که خودش دست کم به معنای روحانی کلمه، همان امام زمان از اخلاف نزار بن مستنصر که نزاریان انتظارش را می‌کشیدند، بوده است، اگر چه در ظاهر او را فرزند محمد بن بزرگ امید دانسته بودند (نک: جوینی، ۳/۲۲۵ـ۲۳۰، ۲۳۷ـ ۲۳۹؛ رشیدالدین، ۱۶۴ـ۱۶۶، ۱۶۸ـ۱۷۰؛ کاشانی، ۲۰۰ـ۲۰۲، ۲۰۴ـ ۲۰۵؛ هفت باب، ۱۹ـ۲۴، ۲۷، ۳۰ـ۳۸، ۴۰ـ۴۱؛ نصیرالدین، ۶۲ ـ ۶۳، ۸۳ ـ ۸۴، ۱۰۱ـ۱۰۲، ۱۲۸ـ۱۴۹؛ ابواسحاق، ۱۹، ۲۴، ۳۸ـ۴۷، ۵۳، ۶۵؛ خیرخواه، کلام پیر، ۱۱۵ـ۱۱۶).

در دورهٔ نورالدین محمد دوم (۵۶۱ـ۶۰۷ق/۱۱۶۶ـ۱۲۱۰م)، فرزند و جانشین حسن دوم، دعوت قیامت و تعالیم مربوط به آن ادامه پیدا کرد و به صورت دقیق‌تری تنظیم و تدوین یافت و محمد دوم در مواردی تعلیقات حسن دوم را با صراحت بیشتر بخشید. در اواخر دوران محمد دوم، بعضی از نزاریان از انزوای جامعهٔ نزاری تحت تعالیم قیامت ناخرسند شده بودند. حسن، فرزند و ولیعهد محمد دوم نیز به این گروه تعلق داشت و بلافاصله پس از آنکه با مرگ پدر در ۶۰۷ق، به قدرت رسید، آشکارا طریقهٔ اسلافش را نفی، و تعالیم قیامت را نسخ کرد. جلال‌الدین حسن سوم اعلام کرد که خودش به مذهب اهل سنت گرویده است و از پیروانش هم خواست تا شریعت را دقیقاً، و به نحوی که مورد قبول اهل سنت است، مراعات کنند.

سیاست محمد دوم در تبعیت از شریعت، در محافل نزاری پس از درگذشت او و جانشینی پسرش علاء الدین محمد سوم، چندان با جدیت دنبال نگردید و در عهد وی، تعالیم مربوط به دعوت قیامت بار دیگر تا حدودی در میان نزاریان ترویج می‌شد. در دوران محمد سوم، علمای نزاری کوشش کردند تا وجهی برای سیاستها و تعالیم ظاهراً متناقض مربوط به دوره‌های حسن دوم، محمد دوم (دعوت قیامت)، حسن سوم (سنی‌گرایی نزاریه) و محمد سوم (احیای قسمتهایی از تعالیم قیامت)، بیان کنند و نشان دهند که این تعالیم ظاهراً مختلف، در اصل منعکس کنندهٔ واقعیات معنوی همانند و حقایق یکسانی بودند؛ زیرا هر یک از امامان نزاری به اقتضای نیازهای زمان خود عمل کرده بودند. در نتیجهٔ این کوششها که در آثار اسماعیلی منسوب به نصیرالدین طوسی، خاصه *روضة التسلیم*، انعکاس یافته است، تعالیم جدیدی تدوین شد که به «نظریهٔ ستر»، با معنای جدیدی از مفهوم ستر، معروف شده است. برپایهٔ این نظریه، پذیرش شریعت اهل سنت در زمان حسن سوم به منزلهٔ بازگشت به حالت «تقیه» و دورهٔ «ستر» بوده که طی آن بار دیگر «حقیقت» ــ به رغم آنکه امام خودش در استتار نبوده ــ همچنان در باطن دین مکتوم می‌مانده است؛ ولی در زمان حسن دوم و محمد دوم که دورهٔ «قیامت» بوده، معرفت «حقیقت» و معنویت امام برای جماعت نزاریه امکان پذیر شده، و از این‌رو، در آن دوره نیازی به پردهٔ «تقیه» و اجرای دقیق احکام شرعی وجود نداشته است. بدین‌طریق، شریعت با تقیه که در دورهٔ ستر واجب است، منطبق شد و حقیقت با قیامت انطباق یافت که همان دورهٔ حقیقت است که در آن پردهٔ تقیه برداشته می‌شود و دیگر نیازی به شریعت باقی نمی‌ماند (نصیرالدین، ۶۲ ـ۶۳، ۱۰۱ـ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۷ـ۱۱۸، ۱۴۳، ۱۴۵؛ نیز نک: ابواسحاق، ۴۳؛ خیرخواه، همان، ۶۷، *تصنیفات*، ۱۸ـ۱۹).

نزاریه پس از سقوط الموت: برخلاف اظهارات جوینی (۳/۲۷۵ـ۲۷۸) و دیگران، امامت و کل جماعت اسماعیلیان نزاری در ایران در ۶۵۴ق/۱۲۵۶م به‌دست مغولان منهدم نگردید؛ بلکه گروههای پراکنده‌ای از نزاریه همچنان در دیلم و قهستان باقی ماندند و شمار بسیاری از نزاریان خراسانی که از تیغ مغول رهایی یافته بودند، نیز به نواحی مجاور در افغانستان و سند مهاجرت کردند. در طی دو قرن که مبهم‌ترین دوران تاریخ نزاریان بعد از الموت است، جماعت نزاریه برای حفظ بقای خود مجبور بوده است تا به شدیدترین وجهی تقیه کند و به‌تدریج هویت واقعی خود را در پوشش ظاهری تصوف کتمان نماید. در این دوره از

امامان نزاریه و ارتباط نزاریان با امامان خود تقریباً چیزی دانسته نیست. تألیفات اسماعیلیان نزاری نیز در این برهه از تاریخ، ناچیز بوده، و آثار بسیار معدودی از آن دوران به زبانهای فارسی و عربی و زبانهای رایج در هند که مورد استفادهٔ نزاریان مناطق مختلف بوده، بر جا مانده است (نک: دفتری، 446-435). از دانسته‌های محدود، این است که با مرگ شمس الدین محمد، بیست و هشتمین امام نزاری که در حدود ۷۱۰ق/۱۳۱۰م اتفاق افتاد، اولین انشعاب در جماعت نزاریه پدیدار گشت. مؤمن‌شاه و قاسم‌شاه، فرزندان شمس الدین محمد بر سر جانشینی پدر اختلاف پیدا کردند و امامت هر یک از آنها مورد پذیرش گروههایی از نزاریان قرار گرفت و در نتیجه جماعت نزاریه به دو شاخهٔ مؤمن شاهی (یا محمدشاهی) و قاسم‌شاهی منقسم گردید (نک: ایوانف، «شاخه‌ای...[1]»، 79-57؛ تامر، ۵۸۱-۶۱۲). ابتدا اکثر نزاریان شام و دیلم و بدخشان به شاخهٔ مؤمن‌شاهی پیوستند و نزاریان قاسم‌شاهی ظاهراً تا مدتی در اقلیت بودند.

دربارهٔ امامان مؤمن شاهی و فعالیتهای آنها اطلاعات محدودی در دست است و تنها اخباری جسته و گریخته از فعالیتهای برخی از آنان در دیلم، سلطانیه و هند رسیده است. چهلمین و آخرین امام نزاریان مؤمن شاهی، امیر محمد باقر بود که در ۱۲۱۰ق/۱۷۹۵م برای آخرین بار با پیروان خود در شام تماس گرفت و دیگر از وی خبری نشد (همو، ۵۹۷-۵۹۸). هم‌اکنون، نزاریان مؤمن شاهی تنها در سوریه، در نواحی مصیاف و قدموس، یافت می‌شوند و در آنجا به جعفریه شهرت دارند. این شاخه از مؤمن‌شاهیان، ظاهراً با حفظ ویژگیهای اعتقادی نزاریه، هنوز در انتظار ظهور امام مستور خود از اعقاب امیر محمد باقر هستند و در احکام شرعی پیرو مذهب شافعیند.

در شاخهٔ نزاری قاسم‌شاهی نیز امامان از مخفی‌گاههای مختلف خود در آذربایجان، فعالیتهای بسیار محدود دعوت خود را رهبری می‌کردند. در مورد قاسم‌شاه و دو جانشین وی اسلام شاه و محمد بن اسلام شاه، اطلاعات چندانی در دست نیست. به نظر می‌رسد که اسلام شاه (د ح ۸۲۹ق/۱۴۲۶م و معاصر امیر تیمور) مقر خود را برای همیشه از آذربایجان به حومهٔ قم در ایران مرکزی منتقل کرده بوده است؛ به احتمال قوی در زمان همو قریهٔ انجدان، واقع در دشت فراهان بین اراک و قم، به عنوان محل دائمی استقرار امامان قاسم‌شاهی و مرکز دعوتشان برگزیده شده بوده است. از هنگام سقوط الموت، امامان قاسم‌شاهی و پیروانشان در ایران تدریجاً به میزان قابل توجهی در پوشش تصوف تقیه می‌کردند و جماعت اسماعیلیان نزاری- قاسم‌شاهی در ظاهر به صورت یکی از طریقه‌های صوفی درآمده بود و امامان قاسم‌شاهی نیز همانند قطبهای صوفی از عناوین مرشد و پیر و شیخ استفاده می‌کردند.

از زمان مستنصر دوم، فرزند محمد بن اسلام‌شاه و سی و دومین امام قاسم‌شاهی که در حدود سال ۸۶۸ق/۱۴۶۴م به امامت رسید، دورهٔ جدیدی در تاریخ نزاریان این شاخه آغاز شد که تا آخر قرن ۱۱ق/۱۷م به طول انجامید. طی این دو قرن که در تاریخ نزاریه به دورهٔ انجدان معروف شده، مقر دعوت نزاریان قاسم شاهی همچنان در انجدان قرار داشته است. در دورهٔ انجدان که دورهٔ تجدید حیات در دعوت نزاریان قاسم‌شاهی بوده است، امامان این جماعت نه تنها پیروانی جدیدی یافتند، بلکه توانستند ارتباطات مستقیم خود را با گروههای پراکندهٔ پیروانشان در نقاط دور دست، خاصه در هندوستان و آسیای مرکزی برقرار کنند و آن گروهها را تحت رهبری متمرکز درآورند. در این دوره، امامان قاسم‌شاهی مصراً اطاعت از امام وقت و پرداخت مرتب و کامل وجوهات مذهبی را به عنوان مهم‌ترین فرایض به پیروانشان که اکنون «اهل حقیقت» نیز خوانده می‌شدند، گوشزد می‌کردند (نک: *پندیات...*، ۲-۳، ۱۱، جم).

از اوایل دورهٔ انجدان کار تألیف آثار اسماعیلیان نزاری نیز برای نخستین‌بار بعد از سقوط الموت احیا شد و مؤلفانی مانند ابواسحاق قهستانی (نیمهٔ دوم قرن ۹ق/۱۵م) و خیرخواه هراتی (د بعد از ۹۶۰ق/ ۱۵۵۳م) دست به تألیف آثاری زدند که عمدتاً بر اصول عقاید نزاریان در اواخر دورهٔ الموت مبتنی بود. در نتیجهٔ فعالیتهای گستردهٔ داعیان قاسم‌شاهی که تا اواخر دورهٔ انجدان بیشتر از عنوان «معلم» استفاده می‌کردند، دعوت این شاخه از نزاریه در بلاد مختلف خراسان و عراق عجم و کرمان و افغانستان و بدخشان و ترکستان و هندوستان گسترشی قابل ملاحظه یافت، به طوری که اکثر نزاریان مؤمن‌شاهی نیز تا اواخر قرن ۱۱ق/۱۷م پیرو امامان قاسم‌شاهی شده بودند (نک: دفتری، 478-451,467-462).

در دورهٔ انجدان، امامان قاسم‌شاهی یکی از بزرگ‌ترین موفقیتهای خود را در شبه‌قارهٔ هند به دست آوردند. تاریخ آغاز دعوت نزاریه در هند نامعلوم است و تألیفات مذهبی نزاریان هند معروف به گِنان[2] که منعکس کنندهٔ روایات سنتی و حماسی فرقه‌ای و محلی است، از نظر اطلاعات تاریخی فاقد اهمیت است. در هر صورت، به نظر می‌رسد که دعوت نزاریه پیش از نیمهٔ اول قرن ۷ق/۱۳م هیچ گونه فعالیتی در هند نداشته‌است. طبق روایات سنتی نزاریان هند، ستگور نور[3] نخستین داعی نزاری بوده که از دیلمان به گجرات فرستاده شده، و در شهر پاتان[4] موفقیتهای بسیاری کسب کرده بوده است؛ ولی اطلاعات صحیح‌تر نشان می‌دهد که داعیان نزاری برای اولین بار در دهه‌های واپسین دورهٔ الموت به سند گسیل شده‌اند و دعوت نزاریه تا مدتها پس از سقوط الموت در ملتان و دیگر بلاد سند متمرکز بوده است (نک: نانجی، 96-50؛ میسرا، 12 به بعد، 65-54؛ هلیستر، 363-335). پیر شمس‌الدین ظاهراً نخستین فردی بوده که در زمان قاسم شاه دعوت نزاریه را در ملتان تشکل داده بوده است؛ نوادهٔ او پیر صدرالدین، بسیاری از هندوهایی را

1. «A Forgotten...» 2. Ginān 3. Satgur Nūr 4. Patan

که به کاست لوهانا[1] و دیگر کاستها تعلق داشتند، به کیش نزاری درآورد و به آنها لقب خوجه داد و ضمن توسعهٔ دعوت در دیگر نواحی شبه قارهٔ هند، در واقع، سازمان اجتماعی نزاریان هند، یا خوجه‌های نزاری را بنیان نهاد.

پیرهایی که در هند به اشاعهٔ تعالیم دعوت نزاری می‌پرداختند، تا مدتها توجه خاصی به اصول عقاید و سنتهای هندوها مبذول می‌داشتند و تعالیم خود را در قالبهای تفکر اساطیری هندوها، و به گونه‌های ویژه‌ای ارائه می‌کردند که برای هندوهای سند و گجرات قابل فهم باشد. در نتیجه، در تألیفات مذهبی خوجه‌ها، یعنی گنانهای مختلف که به پیرها منسوب هستند، به گونه‌های متفاوت اصول عقاید متقدم هندوها با تعالیم اسلام و شیعه و اسماعیلیه اختلاط پیدا کرده است. در گنانهای نزاری هیچ‌گونه اثری از عقاید اسماعیلیان متقدم در زمینه‌های جهان شناسی و تاریخ ادواری یافت نمی‌شود.

از زمان امامت شاه‌نزار (۱۱۳۴ق/۱۷۲۲م)، مقر دعوت قاسم‌شاهی از انجدان منتقل شد و برای دوره‌ای میان قریهٔ کهک، کرمان (و گاه شهر بابک) و یزد در انتقال بود. در جریانهای عهد افشاریه و زندیه، برخی از امامان قاسم‌شاهی به ایفای نقش سیاسی پرداختند و در اوایل عهد قاجار، امام حسنعلی‌شاه که او نیز شخصی متنفذ بود، از سوی فتحعلی شاه قاجار، به لقب «آقاخان» ملقب شد. این لقب به طور موروث مورد استفادهٔ جانشینان وی نیز قرار گرفته است. وی در جریان فعالیتهای سیاسی خود در ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م، پس از جمع‌آوری افراد و تجهیزات لازم و با حمایت پیروانش در شهر بابک، به خصوص ایلات خراسانی و عطاء اللّهی آن ناحیه، با نیروهای دولتی در کرمان به جنگ و ستیز پرداخت. در ۱۲۵۷ق آقاخان در سرحد بلوچستان از بیگلربیگی کرمان که در رأس یک لشکر ۲۵ هزار نفری به تعقیب وی پرداخته بود، به سختی شکست خورد و به افغانستان پناهنده شد و بدین‌ترتیب، دوران امامت نزاریان قاسم‌شاهی در ایران برای همیشه به پایان رسید. از آن به بعد، روابط نزدیکی بین آقاخان اول و دستگاه امپراتوری بریتانیا در هندوستان برقرار شد که به استقرار و استحکام موقعیت مذهبی امام نزاری در آن شبه قاره انجامید. آقاخان اول پس از گذراندن مدت زمانی در افغانستان و سند و کلکته، و مأیوس شدن از مراجعت به ایران سرانجام، در ۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م شهر بمبئی را مقر دائمی خود قرار داد و در آنجا تشکیلات وسیعی برای رهبری خوجه‌های نزاری و پیروان دیگرش در خارج از هندوستان به وجود آورد (نک‍ : دوماسیا، 59-25؛ الگار، 81-61؛ دفتری، 516-504).

اکنون جماعت چند میلیونی اسماعیلیان نزاری- قاسم‌شاهی عمدتاً در کشورهای آسیایی، مانند هند، پاکستان، بنگلادش، چین (در یارکند و کاشغر)، افغانستان، ایران، سوریه و تاجیکستان (خاصه بدخشان)، و در کشورهای افریقایی، خاصه کنیا و تانزانیا، به‌صورت اقلیتهای کوچک مذهبی پراکنده هستند.

در شبه قارهٔ هند خوجه‌های نزاری عمدتاً در نواحی سند، کاچ[2]، گجرات و بمبئی زندگی می‌کنند و گروههای دیگری از نزاریان قاسم‌شاهی در نواحی چیترال[3]، گلگیت[4] و هونزا[5] در شمال جامو و کشمیر، و شمال غرب پاکستان یافت می‌شوند که در منطقه با نام محلی مولایی شهرت دارند. افزون بر آن، از حدود سال ۱۹۷۰م، شمار بسیاری از خوجه‌های نزاری از هند و پاکستان و نیز افریقا به کشورهای غربی، خاصه آمریکای شمالی و انگلستان مهاجرت کرده‌اند. در نتیجه، اسماعیلیان نزاری پیرو آقاخان اکنون متعلق به یک جامعهٔ بین‌المللی و بسیار پراکنده با نژادها و زبانهای مختلفند که تنها از لحاظ اصول عقاید مذهبی و میراث تاریخی فرقه‌ای صاحب وجوه مشترکی هستند.

مآخذ: آمر باحکام الله، منصور، *الهدایة الآمریة*، به کوشش آصف فیضی، بمبئی، ۱۹۳۸م؛ ابن‌تغری‌بردی، *النجوم*؛ ابن‌حماد، محمد، *اخبار ملوک بنی عبید*، به کوشش وندرهیدن، الجزایر، ۱۹۲۷م؛ ابن‌حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن‌دواداری، ابوبکر، *کنز الدرر*، جزء ششم، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابن‌ظافر، علی، *اخبار الدول المنقطعة*، به کوشش ا. فره، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن‌عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸-۱۹۵۱م؛ ابن‌عنبه، احمد، *عمدة الطالب*، نجف، ۱۳۸۰ق؛ ابن‌قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدرز، لیدن، ۱۹۰۸م؛ ابن‌مجاور، یوسف، *تاریخ المستبصر*، به کوشش لوفگرن، لیدن، ۱۹۵۱-۱۹۵۴م؛ ابن‌میسر، محمد، *اخبار مصر*، به کوشش ایمن فؤاد سید، قاهره، ۱۹۸۱م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق قهستانی، *هفت باب*، به کوشش ایوانف، بمبئی، ۱۹۵۹م؛ ابوحیان توحیدی، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۳۹-۱۹۴۴م؛ ابویعقوب سجستانی، اسحاق، *اثبات النبوءات*، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۶م؛ همو، *الافتخار*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۰م؛ همو، «تحفة المستجیبین»، *خمس رسائل اسماعیلیة*، به کوشش عارف تامر، سلمیه، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ همو، *کشف المحجوب*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۲۷ش/۱۹۴۹م؛ همو، «الینابیع»، *ایران و یمن (سه رسالهٔ اسماعیلی)*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۰ش/۱۹۶۱م؛ ادریس بن حسن، *عیون الاخبار*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۳-۱۹۷۸م؛ *اربعة کتب اسماعیلیة*، به کوشش اشتروتمان، گوتینگن، ۱۹۴۳م؛ اسماعیل‌جی، حسن علی، *اخبار الدعاة الاکرمین*، رجکوت، ۱۹۳۷م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش ریتر، استانبول، ۱۹۲۹-۱۹۳۰م؛ برتلس، آ.ی.، *ناصر خسرو و اسماعیلیان*، ترجمهٔ یحیی آرین‌پور، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ بنداری، فتح، *زبدة النصرة*، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۸۸۹م؛ *پندیات جوانمردی*، از موعظات مستنصر دوم، به کوشش ایوانف، لیدن، ۱۹۵۳م؛ تامر، عارف، «فروع الشجرة الاسماعیلیة الامامیة»، *المشرق*، ۱۹۵۷م، ج ۵۱؛ ثابت بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، *اخبار القرامطة*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۸۲م؛ جعفر بن منصور الیمن، *سرائر و اسرار النطقاء*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۴م؛ همو، *الکشف*، به کوشش اشتروتمان، لندن، ۱۹۵۲م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ حامدی، ابراهیم، *کنز الولد*، به کوشش مصطفی غالب، ویسبادن، ۱۹۷۱م؛ حسین بن علی ولید، «رسالة المبدأ و المعاد»، *ایران و یمن (سه رسالهٔ اسماعیلی)*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۰ش/۱۹۶۱م؛ خیرخواه هراتی، محمد رضا، *تصنیفات*، به کوشش ایوانف، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همو، *کلام پیر*، به کوشش ایوانف، بمبئی، ۱۹۳۴م؛ دفتری، فرهاد، «غزالی و اسماعیلیه»، *معارف*، ۱۳۶۳ش، ج ۱؛ دیلمی، محمد، *بیان مذهب الباطنیة و بطلانه*، به کوشش اشتروتمان، استانبول، ۱۹۳۸م؛

1. Lohana 2. Cutch 3. Chitral 4. Gilgit 5. Hunza

راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، لندن، ۱۹۲۱م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سعدبن‌عبدالله‌اشعری، *المقالات و الفرق*، به‌کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ صوری، محمد، *القصيدة الصورية*، به کوشش عارف تامر، دمشق، ۱۹۵۵م؛ طبری، *تاریخ*؛ عریب بن سعد قرطبی، «صلة تاريخ الطبری»، ضمیمهٔ *تاریخ طبری*، لیدن، ۱۸۹۷م؛ علی بن محمد ولید، *تاج العقائد*، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۷م؛ همو، *الذخیرة*، به کوشش محمد حسن اعظمی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ قاضی عبدالجبار، *تثبيت دلائل النبوة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۹۶۶م؛ قاضی نعمان، *اساس التأويل*، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۰م؛ همو، *افتتاح الدعوة*، به کوشش وداد قاضی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ همو، *تأويل الدعائم*، به کوشش محمد حسن اعظمی، قاهره، ۱۹۶۷-۱۹۷۲م؛ همو، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۹۵۱-۱۹۶۱م؛ همو، «الرسالة المذهبة»، *خمس رسائل اسماعيلية*، به کوشش عارف تامر، سلمیه، ۱۹۵۶م؛ همو، *المجالس و المسايرات*، به کوشش حبیب فقی و دیگران، تونس، ۱۹۷۸م؛ قرآن مجید؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۳۱-۱۳۳۸ق؛ کاشانی، عبدالله، *زبدة التواريخ*، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ کرمانی، احمد، *راحة العقل*، به کوشش محمد کامل حسین و محمد مصطفی حلمی، قاهره، ۱۹۵۳م؛ همو، *الرياض*، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۰م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ مجدوع، اسماعیل، *فهرسة الكتب و الرسائل*، به کوشش علی نقی منزوی، تهران، ۱۹۶۶م؛ محمّدعلی بن ملاجیوا بهائی، *موسم بهار فی اخبار الطاهرین الاخیار*، بمبئی، ۱۳۰۱-۱۳۱۱ق؛ مستنصر بالله، معدّ، *السجلات المستنصرية*، به کوشش عبدالمنعم ماجد، قاهره، ۱۹۵۴م؛ مسعودی، علی، *التنبيه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۴م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسيم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال‌الدین شیال و محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۹۶۷-۱۹۷۳م؛ همو، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ مؤید فی الدین، هبة‌الله، *دیوان*، به کوشش محمد کامل حسین، قاهره، ۱۹۴۹م؛ همو، *سيرة*، به کوشش محمد کامل حسین، قاهره، ۱۹۴۹م؛ همو، *المجالس المؤيدية*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۴-۱۹۸۴م؛ ناصرخسرو، *جامع الحكمتين*، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران/پاریس، ۱۹۵۳م؛ همو، *دیوان*، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، *زادالمسافرین*، به کوشش محمد بذل الرحمان، برلین، ۱۳۴۱ق؛ همو، *وجه دین*، به کوشش غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۹۷۷م؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *روضة التسليم*، به کوشش ایوانف، لیدن، ۱۹۵۰م؛ نظام الملک، *سیاست نامه*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نوبختی، حسن، *فرق الشيعة*، به کوشش ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نویری، احمد، *نهاية الارب*، به کوشش محمد جابر عبدالعال، قاهره، ۱۹۸۴م؛ نیشابوری، احمد، «استتار الامام»، به کوشش ایوانف، *مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية*، ۱۹۳۶م، ج ۴؛ *هفت باب باباسیدنا*، به کوشش ایوانف، بمبئی، ۱۹۳۳م؛ همدانی، حسین، *الصليحيون و الحركة الفاطمية فی اليمن*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ همو، *فی نسب الخلفاء الفاطميين*، قاهره، ۱۹۵۸م؛ یحیی بن حسین بن قاسم، *غاية الامانی*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۶۸م؛ نیز:

Algar, H., «The Revolt of Aghā Khān Maḥallātī and the Transference of the Ismā'īlī Imamate to India», SI, 1969, vol. XXIX; Bertel's, A.E., *Nasir-i Khosrov i Ismailizm*, Moscow, 1959; Casanova, P., «Les derniers Fāṭimides», *Mémoires de la mission archéologique française du Caire*, 1897, vol. VI; Corbin, H., *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, tr. R. Manheim and J. W. Morris, London, 1983; id, *Étude préliminaire pour le livre réunissant les deux sagesses de Nasir-e Khosraw*, Tehran/Paris, 1953; id, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964; id, «The Ismā'īlī Response to the Polemic of Ghazālī», *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, ed. S.H. Nasr, Tehran, 1977; id, «Nāṣir-i Khusrau and Iranian Ismā'īlism», *The Cambridge History of Iran*, ed. R.N. Frye, Cambridge, 1975, vol. IV; Dachraoui, F., «Les commencements de la prédication ismā'īlienne en Ifrīqiya», SI, 1964, vol. XX; Daftary, F., *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; De Goeje, M. J., *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*, Leiden, 1886; Dumasia, N.M., *The Aga Khan and His Ancestors*, Bombay, 1939; Feki, H., *Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme Fatimide*, Tunis, 1978; Fyzee, A.A.A., *Compendium of Fatimid Law*, Simla, 1969; id, «Qadi an-Nu'mān, the Fatimid Jurist and Author», JRAS, 1934; Halm, H., *Die islamische Gnosis*, Zürich, 1982; id, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īlīya*, Wiesbaden, 1978; id, «Die Sirat Ibn Ḥaušab...», *Die Welt des Orients*, 1981, vol. XII; id, «Die Söhne Zikrawaihs und das erste fatimidische Kalifat», ibid, 1979, vol. X; Hamdani, A., «Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī and the Brethren of Purity», *International Journal of Middle East Studies*, 1979, vol. IX; id, «The Arrangemet of the *Rasā'il Ikhwan al-Ṣafā'* and the Problem of Interpolations», *Journal of Semitic Studies*, 1984, vol. XXIX; id, «*The Beginnings of the Ismā'īlī Da'wa in Northern India*, Cairo, 1956; id, «The Dā'ī Ḥātim ibn Ibrāhīm al-Ḥāmidī and His Book *Tuḥfat al-Qulūb*», *Oriens*, 1970-1971, vol. XXIII-XXIV; id, «Evolution of the Organisational Structure of the Fāṭimī Da'wah», *Arabian Studies*, 1985, vol. III; id and F. de Blois, «A Re-Examination of al-Mahdī's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs», JRAS, 1983; Hodgson, M. G.S., *The Order of Assassins*, The Hague, 1955; Hollister, J. N., *The Shī'a of India*, London, 1953; Ibn Ḥawshab, «Kitāb al-Rushd wa'l-Hidāya», tr. W. Ivanow, ed. M. K. Ḥusayn, *Collectanea*, Leiden, 1948, vol. I; Ivanow, W., «A Forgotten Branch of the Ismailis», JRAS, 1938; id, *Nasir-i Khusraw and Ismailism*, Bombay, 1948; id, «Notes sur *l'Ummu'l-Kitab* des Ismaëliens de l'Asie Centrale», *Revue des études islamiques*, 1932, vol. VI; id, *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay, 1955; Lewis, B., *The Origins of Ismā'īlism*, Cambridge, 1940; Madelung, W., «Fatimiden und Baḥrainqarmaṭen», *Der Islam*, 1959, vol. XXXIV; id, «Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre», ibid, 1961, vol. XXXVII; id, «The Sources of Ismā'īlī Law», *Journal of the Near Eastern Studies*, 1976, vol. XXXV; Miles, G.C., «Coins of the Assassins of Alamut», *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 1972, vol. III; Misra, S.C., *Muslim Communities in Gujarat*, Bombay, 1964; Nagel, T., *Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der Risālat Iftitāḥ ad-Da'wa*, Bonn, 1972; Nanji, A., *The Nizārī Ismā'īlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*, Delmar, 1978; Poonawala, I.K., «Al-Qāḍī al-Nu'mān's Works and the Sources», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1973; vol. XXXVI; Stern, S.M., «The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania», ibid, 1960, vol. XXIII; id, «Ismā'īlī Propaganda and Fatimid Rule in Sind», *Islamic Culture*, 1949, vol. XXIII; id, «Ismā'īlīs and Qarmaṭians», *L'élaboration de l'Islam*, Paris, 1961; id, «New Information about the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren», *Islamic Studies*, 1964, vol. III; id, *Studies in Early Ismā'īlism*, Leiden, 1983; id, «The Succession to the Fatimid Imam al-Āmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Ṭayyibī Ismailism», *Oriens*, 1951, vol. IV; Walker, P. E., «Cosmic Hierarchies in Early Ismā'īlī Thought: The View of Abū Ya'qūb al-Sijistānī», *Muslim World*, 1976, vol. LXVI; id, «Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought», *International Journal of Middle East Studies*, 1978, vol. IX; id, «The Ismaili Vocabulary of Creation», SI, 1974, vol. XL; *Yaman, Its Early Mediaeval History*, ed. & tr. H.C. Kay, London, 1892.

فرهاد دفتری

اَسْمَر، عبدالسلام بن سلیم فیتوری (ربیع‌الاول ۸۸۰ - رمضان ۹۸۱/ژوئیهٔ ۱۴۷۵ - ژانویهٔ ۱۵۷۴)، عارف و احیاکنندهٔ طریقهٔ عروسیه (ه م). لقب «اسمر» به‌گفتهٔ خود عبدالسلام به‌سبب شب زنده‌داریهایش در عبادت به او داده شده است (برمونی، ۸۶-۸۷)؛ برخی نیز گفته‌اند وی را از آن‌رو اسمر نامیدند که پوست چهره‌اش به‌سبب عبادت در آفتاب و سرما و گرما تیره شده بود (سالم، ۱۷). نسبت فیتوری نیز حاکی از وابستگی او به قبیلهٔ فیتوریه (فواتیر) است (برمونی، ۷۵-۷۷).

عبدالسلام در روستای زلیطن (زلیتن) در طرابلس غرب، زاده شد (همو، ۹۱؛ سالم، ۱۶-۱۷). سلسلهٔ نسب او از طریق ادریس بن عبدالله محض به امام حسن (ع) می‌رسد (برمونی، ۷۴، ۸۳؛ سالم، ۱۶). نیاکان

او در زمان حجاج از مکه به مغرب کوچ کردند (برمونی، ۷۵؛ سالم، همانجا). عبدالسلام دو ساله بود که پدرش درگذشت. سپس عمویش، ابوالعباس احمد بن محمد فیتوری، سرپرستی او را برعهده گرفت و نخستین استادش نیز همو بود. عبدالسلام در ۷ سالگی *قرآن* را حفظ کرد (برمونی، ۹۱، سالم، ۱۷)، سپس به حلقهٔ مریدان شیخ عبدالواحد دوکالی، از مشایخ سلسلهٔ عروسیه، پیوست و ۷ سال از محضر او بهره برد و کتابهایی چون *المختصر*، *الرسالة* و مقدمهٔ اشعری بر توحید را نزد او خواند (برمونی، ۹۲-۹۳؛ ازهری، ۲۰۱؛ سالم، همانجا). ازهری از دو تن دیگر از مشایخ او، عبدالرحمان مسلاتی و شیخ زروق، نیز نام برده است (همانجا).

عبدالسلام نخست از مجالس سماع و آواز صوفیه کناره می‌گرفت و حتیٰ آنها را انکار می‌کرد و به گفتهٔ برمونی (ص ۹۳) «حافظ سنت» بود، ولی به‌روایتی، یک‌بار که برای زیارت مقبرهٔ نیاکانش رفته بود، با دیدن گروهی که در برابر گورها دف می‌نواختند و اشعار منسوب به ممشاد دینوری را می‌خواندند، ناگهان جذبه و حالی شگرف به‌او دست داد، تا آنجا که خود به نواختن دف پرداخت. استادش، شیخ عبدالواحد دوکالی که عارفی متشرع بود، در مقام انکار برآمد، ولی شوق و شور عبدالسلام در نواختن دف سرانجام بر مخالفت استاد فائق آمد، تا آنجا که به تأیید عبدالسلام پرداخت و حتیٰ گفته‌اند چنان دلبستهٔ او شد که از دوری او بی‌تاب می‌گشت (همو، ۹۳-۹۶). توانایی اسمر در نواختن دف، مشایخ دیگری را نیز که با او مخالفت می‌کردند، بر سر مهر آورد و شیفتهٔ او ساخت (همو، ۹۶-۱۰۰)، ولی کلاً عقاید و رفتار نامتعارف او مایهٔ خشم و دشمنی بسیاری از علما نسبت به او شده بود، چنانکه در زلیطن بر او تهمت ساحری بستند و بارها او را از شهر بیرون راندند (همو، ۱۰۱). او سپس به نقاط مختلف، از جمله: طرابلس، تاورغا، مسراته (مصراته) و قلعهٔ سوف‌الجین سفر کرد و در طرابلس در مسجد الناقه به تربیت مریدان پرداخت، ولی در آنجا نیز او را به دسیسه‌گری و فتنه‌جویی متهم ساختند و به فرمان حاکم شهر از آنجا راندند (برمونی، ۱۰۱-۱۱۲؛ سالم، ۱۸).

عبدالسلام در اواخر عمر به زلیطن بازگشت و در میان قبیلهٔ براهمه که از او به خوبی استقبال کردند، ساکن شد و در آنجا در ۹۷۰ق زاویه‌ای بنا نهاد و به ارشاد و وعظ و تربیت مریدان و نیز تألیف مشغول شد (برمونی، ۱۱۲؛ سالم، ۱۸-۱۹). او سرانجام در زادگاه خود درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (برمونی، ۲۲۶-۲۲۷؛ سالم، ۱۹). وی عمری دراز یافت، چنانکه برخی سن او را به هنگام مرگ ۱۱۰ و ۱۱۱ و حتیٰ ۱۲۰ سال نیز نوشته‌اند (برمونی، ۲۲۸).

عبدالسلام، صوفی مالکی مذهب، احیا کنندهٔ طریقهٔ عروسیه ــ از شاخه‌های طریقهٔ شاذلیه ــ شمرده می‌شود و گفته‌اند که خود احمد بن عروس، مؤسس طریقهٔ عروسیه، پیشاپیش به ولادت عبدالسلام و اینکه وی پنجمین خلیفهٔ اوست، خبر داده بود (همو، ۸۹؛ سالم، همانجا). سلسلهٔ مشایخ او با ۴ واسطه و از طریق عبدالواحد بن محمد دوکالی به احمد بن عروس می‌رسد (کتانی، ۲۰۶/۱).

اسمر تغییراتی در طریقهٔ عروسیه پدید آورد و پاره‌ای از عقاید و شیوه‌های سیر و سلوک این طریقه را به صورت تازه‌ای عرضه کرد. الزام به پوشیدن جامهٔ سفید یا سبز، خواندن اذکار و اوراد خاص، حضور در مجلس شیخ (حضره) با شرایط و آداب خاص آن، و نواختن دف (بَندیر) از جملهٔ این تغییرات بود که او خود در *الوصیة الصغریٰ* و *الوصیة الکبریٰ* به تفصیل از آنها سخن گفته است (نک: برمونی، ۱۷۸-۲۱۰، که متن *الوصیة الصغریٰ* را نقل کرده است). این وصیتها در واقع دستور عملهایی بودند برای سالکان این طریقه، و همهٔ مریدان اسمر می‌بایست در امور معاشی و دینی خود آنها را سرمشق قرار دهند. او برای عقاید و سخنان خویش ارزش معنوی بسیار قائل بود و فراگیری و خواندن و استماع آنها را برای تربیت روحانی مریدان لازم می‌شمرد (نک: همو، ۱۹۵، ۲۰۰). این قبیل آراء اسمر خصوصاً در اشعار وی آشکار است که در آنها خود را قطب و غوث و ولی مشهور و از اکابر شیوخ و صاحب علوم خضر و لقمان می‌خواند و مدعی است که اسرار الٰهی را از پیامبر(ص) به ارث برده است و در زمان او هیچ‌کس جز شخصی که معصوم باشد، مرتبه‌ای عالی‌تر از او ندارد (همو، ۱۱۳-۱۱۵، ۱۵۳-۱۵۴، ۱۶۰-۱۶۲). او در میان عارفان بزرگ از حلاج دفاع می‌کرد و ابن عربی را بزرگ‌ترین ولی همهٔ اعصار و رکن طریقت می‌شمرد (همو، ۱۱۵-۱۱۶، ۱۵۸-۱۵۹).

اسمر در زمانه‌ای پرآشوب می‌زیست و طبعاً این آشوب و نابسامانی در ایجاد و اشاعهٔ گرایشهای زاهدانهٔ صوفیانی چون او مؤثر واقع شده بود. عبدالسلام مریدان و پیروان بسیاری داشت که نام شماری از آنان در منابع آمده است (نک: همو، ۲۴۶-۲۵۷؛ ازهری، ۲۰۱).

پس از درگذشت اسمر، به سفارش خود او، شاگردش ابن حجا، عمر بن محمد بن حمودهٔ طرابلسی، جانشین و خلیفهٔ او شد (برمونی، ۲۲۷). مقبرهٔ اسمر در زلیطن همواره زیارتگاه دوستداران و پیروان او بوده است. امروزه مرکزی نیز برای آموزشهای دینی به نام المعهد الاسمری در آنجا تأسیس شده است.

شهرت و اهمیت مقام عبدالسلام اسمر سبب شده است که طریقهٔ عروسیه به سلامیه نیز معروف شود؛ در عصر حاضر نیز در بیشتر کشورهای شمال افریقا، به خصوص تونس، این دو نام مترادف هم به کار می‌روند (رزقی، ۱۳۰؛ تریمینگام، 87؛ نیز نک: ه د، ابن عروس). اساس روش این طریقه بر جذبه و شوق است و اصحاب آن، اوراد مخصوص و اذکار کوتاهی را در مجالس سماع خود با آواز و همراه با دف می‌خوانند و جماعت حاضر نیز با ذکر تهلیل، ایشان را همراهی می‌کنند. اکنون در میان پیروان این طریقه، مانند برخی دیگر از طریقه‌های تصوف، اعمال غریب و ریاضتهای خاصی، چون خوردن آتش، رفتن به میان آتش و مانند آنها رایج است (رزقی، ۱۳۰، ۱۳۲). امروزه این طریقه در تونس، مصر و لیبی پیروان بسیار دارد، تا آنجا که در تونس آن را با طریقه‌های معروفی چون قادریه (ه‌م) و عیساویه (ه‌م) برابر دانسته‌اند (همو، ۱۳۰).

یکی از شاگردان عبدالسلام به نام شیخ کریم‌الدین برمونی کتابی با عنوان *روضة الازهار و منیة السادات الابرار*، در شرح حال او نوشته است که به‌دست محمد بن محمد بن عمر مخلوف تنقیح شده است. مخلوف این کتاب را *مواهب الرحیم فی مناقب مولانا الشیخ سیدی عبدالسلام بن سلیم* نامیده است، ولی در طبع قاهره (۱۳۸۶ق) و سپس بیروت عنوان *تنقیح روضة الازهار و منیة السادات الابرار*، به آن داده شده است.

یکی از نوادگان عبدالسلام به نام ابومحمد عبدالسلام بن صالح نیز کتابی با عنوان *فتح العلیم* در شرح احوال وی نوشته است (مخلوف، ۳۱۸؛ کتانی، ۱/۲۰۶).

آثار: ۱. *الانوار السنیة فی اسانید الطریقة العروسیة*. عبدالسلام در این کتاب به ارتباط و اتصال خود با ابوالعباس ابن عروس اشاره کرده است (کتانی، ۱/۲۰۵-۲۰۶). ۲. *سفینة البحور*، حاوی اشعاری از عبدالسلام که در ۱۹۶۹م در قاهره به چاپ رسیده است. ۳. *العظمة فی التحدث بالنعمة*، که به گفتهٔ خود او اذکار فراوانی را در آن جمع‌آورده است (برمونی، ۱۱۵؛ نیز نک: سالم، ۱۹). ۴. *الوصیة الصغریٰ*، که خلاصه‌ای است از *الوصیة الکبریٰ*، و ظاهراً زمانی که مؤلف در زادگاه خود ساکن بوده است، آن را تألیف کرده و به دست شاگردش محمد بن عطیه جمع‌آوری شده است (برمونی، ۲۱۰). ۵. *الوصیة الکبریٰ*. این اثر را مؤلف در ۹۷۲ق در زادگاه خود تقریر کرده، و شامل جوابهای او به سؤالهای محمد بن عطیه بوده است (همانجا؛ نیز نک: GAL, S, II/998). این دو اثر عبدالسلام را اسحاق ابراهیم مُلیجی در کتاب خود، *فی هامش حیاة سیدی عبدالسلام الاسمر* (طرابلس، ۱۹۶۹م) منتشر کرده است.

عبدالسلام ظاهراً رساله‌های دیگری نیز داشته است، از جمله رساله‌ای شامل نصایح و گفتار او به مریدانش و رساله‌ای دیگر مشتمل بر اخبار غیبی که بخشی از آن را محمد بن عطیه و بخشی دیگر را سایر مریدان شیخ جمع‌آوری کرده‌اند (برمونی، ۲۱۰-۲۱۱). عبدالسلام صاحب ۴ حزب یا دعا نیز هست که عبارتند از حزب کبیر، حزب طمس، حزب خوف، حزب فلاح که در *الوصیة الکبریٰ* آمده است و نیز در آخر کتاب *تنقیح روضة الازهار* به‌چاپ رسیده است (همو، ۲۱۱-۲۲۲).

اشعاری نیز از شیخ نقل شده است که بخش درخور توجهی از آنها در کتاب *تنقیح روضة الازهار* آمده است (همو، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۴۱، ۱۴۳-۱۷۶؛ نیز نک: رزقی، ۱۳۲-۱۳۵).

مآخذ: ازهری، محمد بشیر ظافر، *الیواقیت الثمینة*، قاهره، ۱۳۲۴ق؛ برمونی، کریم‌الدین، *روضة الازهار و منیة السادات الابرار*، تنقیح محمد مخلوف، بیروت، المکتبة الثقافیة؛ رزقی، صادق، *الاغانی التونسیة*، تونس، ۱۹۶۷م؛ سالم بن حموده، «الشیخ عبدالسلام الاسمر»، *المسلم*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م، س ۱۳، شم ۸؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس و الاثبات*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، دارالغرب الاسلامی؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ نیز:
GAL, S; Trimingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

محمدجواد شمس

اَسْمَره، پایتخت جمهوری افریقایی اریتره. این شهر در ۱۵° و ۲۰´ عرض شمالی و ۳۸° و ۵۵´ طول شرقی در منتهی‌الیه شمال فلات اریتره و ۶۴ کیلومتری جنوب غربی بندر مصوع قرار گرفته است و ۲٬۳۲۵ متر از سطح دریا ارتفاع دارد و بزرگ‌ترین شهر اریتره محسوب می‌شود (صبی، 261؛ *بریتانیکا*، میکرو؛ *کلیر*...؛ «دائرة المعارف...[1]»).

نام این شهر که در آغاز از ۴ روستای کوچک موسوم به عَرَبَتی اسمره[2] تشکیل شده بود، ظاهراً برگرفته از واژهٔ تیگرینیایی اَسْمَرَت به‌معنی سودمند و ثمربخش است. در این‌باره، میان بومیان آن منطقه روایتی افسانه‌آمیز رواج دارد که نام این شهر را با کوششهایی «ثمربخش» که در گذشته‌های دور برای پایان دادن به جنگ و ستیز میان مردم این روستاها به عمل آمده است، مربوط می‌سازد. با اینهمه، نام اسمره در دست‌نوشته‌های بازرگانان ونیزی سدهٔ ۱۴م دیده می‌شود که این امر خود نشان از دیرینگی این شهر دارد (صبی، 190، حاشیه).

آب و هوای اسمره در تابستانها گرم و در زمستان نسبتاً ملایم است. بالاترین دمای آن ۳۰° و پایین‌ترین آن صفر است. فصل بارندگی در این شهر بیشتر میان ماههای ژوئن تا اوت، و میانگین بارش سالانهٔ آن ۵۶۰ میلی‌متر است (*کلیر*؛ *بستانی*؛ «دائرة المعارف»).

اسمره هر چند که آبادی کهنی است، تا نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹م روستای کوچک و بی‌اهمیتی به‌شمار می‌رفت. شهرت و اهمیت سیاسی آن از زمانی آغاز شد که ایتالیاییها در ۱۸۸۹م نیروهای نجاشی یوحنای چهارم، امپراتور اتیوپی، را شکست دادند و اسمره را که قرارگاه نیروهای اتیوپی بود، به اشغال خود درآوردند. در ۴ اوت ۱۸۸۹ فرمانده نیروهای ایتالیا وارد اسمره شد و سپس به موجب معاهده‌ای حاکمیت ایتالیا بر سرزمین اریتره تحمیل گردید (صبی، 190؛ *کتاب سبز*، ۸۶-۸۷؛ «دائرة المعارف»؛ *کلیر*؛ *لاروس بزرگ*). در جنگ دیگری که در ۱۸۹۶م میان نیروهای ایتالیا و اتیوپی درگرفت، ایتالیاییها شکست خوردند و این امر مانع گسترش قلمرو آنان در اتیوپی شد. از آن پس اسمره به‌صورت مرکز اداری حکومت تحت‌الحمایهٔ ایتالیا در اریتره درآمد و وسعت و جمعیت آن افزایش یافت (*کتاب سبز*، ۸۸؛ *لاروس بزرگ*؛ «دائرة المعارف»). هنگامی که فرناندو دِ مارتینی به فرمانداری کل اریتره رسید، این کشور را به ۹ استان تقسیم کرد که هریک مرکزی خاص داشت و در این میان اسمره مرکز استان حماسین شناخته شد.

اسمره تا اواسط دههٔ ۱۹۳۰م که دور تازه‌ای از توسعه‌طلبی در افریقای شرقی آغاز شد، شهر کوچکی بود، ولی از آن پس به پایگاه اصلی ایتالیاییها در حمله به اتیوپی تبدیل شد و مطابق نیازهای ایشان به سرعت رشد و گسترش یافت. ایتالیاییها اسمره را بر نمونهٔ شهرهای اروپایی بنا کردند و به ساختن خیابانهای بزرگ، مدارس، بیمارستانها و دیگر مؤسسات پرداختند؛ به گونه‌ای که این شهر به‌صورت مرکزی اصلی در قلمرو افریقای شرقی ایتالیا در آمد و به «رم کوچک» شهرت

1. *Enciclopedia...* 2. 'Arabati Asmara

یافت (صبی، 204, 206, 266؛ کتاب سبز، ۹۰؛ بریتانیکا، میکرو؛ لاروس بزرگ؛ کلیر).

در جریان جنگ جهانی دوم، انگلستان با شکست دادن نیروهای ایتالیایی در اتیوپی و اریتره به حاکمیت طولانی ایتالیا بر آن سرزمین پایان داد و نیروهای انگلیسی در آوریل ۱۹۴۱ وارد اسمره شدند و از آن پس به مدت یک دهه بر این سرزمین فرمان راندند. اسمره تا ۱۹۵۲م که به موجب قطعنامهٔ سازمان ملل، سرزمینهای اتیوپی و اریتره به صورت اتحادیه درآمدند، در دست انگلیسیها بود و از آن پس مرکز حکومت فدرال اریتره شد (کتاب سبز، ۹۱، ۹۵-۹۶؛ بریتانیکا میکرو؛ دربارهٔ قطعنامهٔ سازمان ملل و مسائل مربوط به آن، نک: صبی، 223 به بعد). در جریان تحولات پس از خروج قدرتهای اروپایی از اریتره و کشمکشهای ناشی از الحاق اجباری آن به اتیوپی، اسمره همواره نقشی مهم در فعالیتهای سیاسی داشته، و صحنهٔ رویدادهای بسیاری بوده است (مثلاً نک: کتاب سبز، ۹۷-۹۹؛ صبی، 235, 236, 246, 251؛ دربارهٔ الحاق اریتره به اتیوپی، نک: هد، اریتره).

پس از سقوط امپراتوری هایله سلاسی در اتیوپی و به قدرت رسیدن نظامیان در آن کشور (۱۹۷۴م)، شهر اسمره همچنان یکی از مراکز حساسی بود که حکومت اتیوپی و مبارزان اریتره برای حفظ یا تصرف آن به سختی می‌کوشیدند. در اوایل سال ۱۹۹۱م، این شهر که در دست نیروهای نظامی اتیوپی بود، به محاصره درآمد و سرانجام با تسلیم ارتش دوم اتیوپی در مهٔ ۱۹۹۱، اسمره بدون خونریزی به‌دست مبارزان اریتره افتاد. آنان دولت موقتی در این شهر تشکیل دادند تا مقدمات همه‌پرسی را در اریتره فراهم آورد. پس از همه‌پرسی و استقلال اریتره در ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش که به تأیید سازمان ملل نیز رسید، شهر اسمره پایتخت این کشور شناخته شد (کتاب سبز، ۱۳۷، ۱۴۳ به بعد). همچنین این شهر مرکز استان اریتره ــ یکی از استانهای دهگانهٔ اریتره پس از استقلال ــ شمرده شد (همان، ۱۵۳-۱۵۴).

پس از نیم قرن حضور ایتالیاییها و نیازهای سیاسی و نظامی ایشان، این شهر مطابق الگوی شهرهای اروپایی گسترش یافت و به دو بخش نو و کهنه تقسیم شد. بخش جدید شهر که زاییدهٔ فرهنگ و معماری اروپایی است، برخلاف محلات فرسوده و فقیرنشین شهر کهنه، به خوبی طرح‌ریزی و ساخته شده، و دارای خیابانهای بزرگ و ساختمانها و خانه‌های زیباست. شهر دارای مسجد جامع (۱۹۳۷م)، کلیسای ارتُدکس و کلیسای جامع کاتولیک (۱۹۲۲م) است و نهادهای آموزشی بسیار از جمله مدارس متوسطه، دانشگاه و کتابخانهٔ عمومی و نیز بیمارستانهایی با امکانات درمانی جدید در آن تأسیس شده است. عمارت کاخ و ساختمانهای مجلس قانون‌گذاری و شهرداری از دیگر بناهای مهم شهر است (بستانی؛ بریتانیکا، میکرو؛ کلیر؛ «دائرة المعارف»).

اسمره یکی از مراکز مهم صنعتی اریتره است و بسیاری از کارخانه‌ها از قبیل ماشین‌سازی، تولید سیمان، کود شیمیایی، صابون، چوب، کاغذ، چرم، صنایع غذایی، پارچه‌بافی و کفش‌دوزی و جز آنها در این شهر قرار دارد (صبی، 265؛ بریتانیکا، میکرو؛ کلیر). افزون بر این، ایجاد دریاچه‌های مصنوعی و احداث سد در نزدیکی اسمره، ضمن تأمین نیروی برق، بر رونق فعالیتهای کشاورزی در این منطقه افزوده است (صبی، 263).

اسمره یکی از مراکز مهم در شبکهٔ راههای اریتره است و خط راه‌آهن مصوع ـ اگوردات به طول ۳۰۶ کم از این شهر می‌گذرد. این شهر دارای فرودگاه بین‌المللی است (همو، 266؛ بریتانیکا، میکرو).

تقریباً نیمی از ساکنان اسمره مسلمان، و نیمی دیگر مسیحیانی هستند که به زبان تیگرینیایی سخن می‌گویند. پیش از این، چند هزار ایتالیایی نیز در این شهر می‌زیسته‌اند. جمعیت اسمره را در ۱۹۹۲م، ۴۰۰ هزار تن برآورد کرده‌اند (همانجا؛ کلیر؛ «آلماناک...[1]»، 761).

مآخذ: بستانی؛ کتاب سبز، اریتره، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Britannica, 1978; *Collier's Encyclopedia*, New York, 1985; *Enciclopedia Italiana*, Rome, 1949; *Grand Larousse;* Sabby, O. S., *The History of Eritrea*, tr. M. F. Al-Azem, Beirut, 1974; *The World Almanac 1996*, New Jersey.

کیانوش صدیق

اِسمیث، مارگارت (۱۸۸۴-۱۹۷۰م/۱۲۶۳-۱۳۴۸ش)، از نخستین زنان خاورشناس انگلستان که در معرفی اسلام و تصوف به ویژه احوال، آثار و عقاید برخی از بزرگان صوفیه سهم بسزایی داشته است.

وی در شهر ساحلی ساوث پورت زاده شد؛ در دبیرستان سنت مارگارت در پولمنت به تحصیل پرداخت، سپس به کالج گِرتن کمبریج رفت (۱۹۰۴-۱۹۰۷م) و از آنجا راهی بیروت و دمشق شد (۱۹۰۸-۱۹۱۴م). پس از بازگشت به انگلستان در ۱۹۱۶م به دریافت گواهی‌نامهٔ معلمی با درجهٔ ممتاز از آکسفرد نایل آمد («دفتر...[2]»، I/684؛ شیمل، 34). سپس به قاهره رفت و از ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۰م با «ترینیتی کالج» قاهره همکاری داشت و از آنجا راهی خرطوم واتبره (شهری در کنار مصب رودخانهٔ اتبره در سودان) شد و از ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۵م مدیر مدرسهٔ دخترانه در آنجاها بود. پس از بازگشت به انگلستان در ۱۹۲۶م از دانشگاه کمبریج دانشنامهٔ کارشناسی ارشد در علوم انسانی دریافت کرد و در همان سال نیز به مناسبت نگارش مقالهٔ «جایگاه زن پارسا در تاریخ اسلام[3]» جایزهٔ «گمبل» به وی تعلق گرفت. دو سال بعد، از دانشگاه لندن درجهٔ دکتری گرفت (نک: اسمیث، «رابعه...[4]»، مقدمه). در ۱۹۳۲م به دریافت جائزهٔ «گیبسون» نائل شد («دفتر»، همانجا). در بهار ۱۹۳۳م برای استفاده از منابع تحقیقاتی در کتابخانه‌های مشرق زمین به‌قاهره، بیت‌المقدس و دمشق سفر کرد(نک: اسمیث، «محاسبی...[5]»،

1. *The World* ... 2. *Girton* ... 3. «The Place of the Woman Saint in the History of Islam» 4. *Rābiʿa*... 5. *Al-Muhāsibī*...

مقدمه). از ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸م به عنوان محقق در کالج منچستر آکسفرد به پژوهش در زمینهٔ خاورشناسی ادامه داد (همو، «غزالی...[1]»، مقدمه)، و در همین ایام (۱۹۳۷م) بار دیگر از دانشگاه لندن درجهٔ دکتری (این بار در ادبیات فارسی و عربی) دریافت کرد («دفتر»، نیز شیمل، همانجاها).

اسمیث در تحقیق تصوف به روش نیکلسن پرورش یافت (عقیقی، ۹۳/۲)، و نیز به سبب سفرهای بسیار به سرزمینهای اسلامی و پژوهش و تدریس در مراکز آموزشی و فرهنگی در شمار محققان صاحب‌نظر در علوم اسلامی درآمد. وی در طول جنگ جهانی دوم به عنوان متخصص در علوم اسلامی و عربی با سازمانها و مؤسسات مختلف همکاری داشت و به تألیف مقاله و حتی تدریس زبان عربی به مأموران نظامی می‌پرداخت و در همان ایام (۱۹۴۱-۱۹۴۴م) برای رادیوها مقالاتی تهیه می‌کرد و عضو مرکز تحقیقات اجتماعی زمان جنگ نیز بود («دفتر»، I/684؛ شیمل، 34). او سخنرانیهای بسیاری در محافل و انجمنهای علمی و فرهنگی ایراد کرد و به سبب علاقهٔ ویژه به مقایسهٔ تطبیقی اسلام و مسیحیت، افزون بر آنکه در آثار خویش به تفصیل بدین موضوع پرداخته است، در یکی از سخنرانیهای خود در انجمن تبلیغاتی کلیسا کتاب عهد جدید [اناجیل] را از دیدگاه اسلام موردتحقیق و بررسی قرار داد («دفتر»، همانجا).

چنانکه شیمل نیز اشاره دارد، او تا پایان زندگی همسری اختیار نکرد (نک: ص 35) و برای کتابخانهٔ کالج گرتن مجموعه‌ای از کتابهای شرق‌شناسی خویش را به یادگار نهاد. او همچنین پیش از درگذشت، مبلغی از دارایی خود را برای کمک به پژوهشگرانی که در زمینهٔ اسلام و عرفان به‌تحقیق می‌پردازند، اختصاص داد (اسمیث، «یادداشتها...[2]»).

آثار: از مارگارت اسمیث آثار ارزشمندی برجای مانده که در این میان آنچه دربارهٔ رابعه، حارث محاسبی و غزالی تألیف کرده است، جایگاه ویژه‌ای دارد. او در این ۳ اثر به بررسی زندگی، افکار، آثار و نیز تأثیر این ۳ عارف مسلمان بر عارفان دوره‌های بعد و سهم آنان در شکل‌گیری نظام فکری، عملی و اخلاقی تصوف اسلامی پرداخته است.

نخستین کتاب او با عنوان «رابعهٔ عارف و پارسایان هم مسلک او در اسلام» در ۱۹۲۸م در لندن انتشار یافت. این اثر چنانکه خود او در مقدمهٔ آن گفته است، برای دریافت درجهٔ دکتری از دانشگاه لندن تألیف شده (نک: «رابعه»، مقدمه)، و متضمن تصویری دقیق از زندگی و تعالیم رابعه براساس منابع تاریخی است. کوشش او در گردآوری مآخذ معتبر و اشارات ضمنی در کتب تاریخ و تذکره، و تطبیق و بررسی آنها، به اندازه‌ای گسترده و فراگیر است که به گفتهٔ شیمل (ص 28) دشوار می‌توان بدانها چیزی افزود. وی براساس این مآخذ، شخصیت تاریخی رابعه را به روشنی ترسیم کرده، و او را از رابعه‌ای که غالباً احوال و سخنانش با گفته‌های منسوب به راهبه‌های مسیحی آمیخته و همانند می‌شود، متمایز ساخته، و علاوه بر این، در بخشی جداگانه به بررسی احوال و آثار زنان عارف پرداخته است. این اثر در ۱۹۸۴م (در لندن) در صدمین سال تولد اسمیث با مقدمهٔ آن ماری شیمل بار دیگر انتشار یافت.

اثر دیگر او «محاسبی یکی از نخستین عارفان بغداد» که پژوهشی در زندگی و تعالیم حارث محاسبی است، در ۱۹۳۵م در لندن به چاپ رسید. اسمیث اگرچه در این کتاب زندگی‌نامه و نیز آثار محاسبی را ارائه کرده، بیشتر بر آن بوده است که به تحلیل دیدگاههای وی دربارهٔ مفاهیم مختلف عرفانی چون زهد، توبه، عزلت، ریاضت و ... بپردازد. دو بخش پایانی کتاب به بررسی تأثیر اندیشه‌های محاسبی بر عارفان پس از وی چون حلاج، ابن خفیف، سلمی، هجویری، سهروردی و به ویژه غزالی و فیلسوفانی چون ابن سینا و نیز تأثیر وی بر عرفان یهودی و مسیحی اختصاص یافته است (نک: ص 291-284).

اثر دیگر وی «غزالی عارف» نیز به شیوهٔ دو اثر پیشین تألیف شده است. آنچه تألیفات اسمیث را در میان آثاری که در شرح احوال عارفان نگاشته شده، برجسته می‌سازد، بررسی همه جانبه و نگرش او به یک شخصیت از دیدگاههای مختلف است. او همواره به ارائهٔ آنچه اینان از پیشینیان برگرفته‌اند و نیز تأثیری که بر اندیشه‌ها، مکاتب و نحله‌های بعدی داشته‌اند، می‌پردازد. این روش در سومین اثر او، «غزالی عارف»، بیش از آثار دیگر او دیده می‌شود. تمامی فصل ۸ این کتاب به مکاتب فلسفی، ملل و نحل و آنچه بر اندیشهٔ غزالی تأثیر نهاده، اختصاص یافته است (نک: ص 132-105). در فصل ۱۳ تأثیر غزالی بر برخی از آراء اسلامی و سیر و تحول تصوف پس از او، بر عرفان یهودی و مسیحی و بعضی از آثار ادبی اروپا چون *کمدی الٰهی* بررسی شده است (ص 226-198). فصلهایی که به روش تعلیماتی غزالی، یا به بهره‌گیری او از «تصویر پردازی» برای شرح و بیان اندیشه‌های خویش و نیز نظری به «غزالی به عنوان شاعر و موسیقی‌دان» اختصاص یافته است، تصویری روشن از شخصیت این عارف بزرگ به دست می‌دهد. با این حال، اسمیث در این اثر، چنانکه در آثار دیگر او به شرح احوال عارفان اختصاص‌یافته، بر جنبه‌های عرفانی مسیحیت بیش از حد تأکید ورزیده، و گاه به برخی از اینان چون رابعه، سیمای راهبان و قدیسان مسیحی بخشیده است (نک: شیمل، همانجا؛ پریندر، 10-9). دیدگاه او در بخشی دیگر از آثارش که به ارتباط میان عرفان اسلامی و عرفان مسیحی می‌پردازد، نیز چنین است. با این حال، ارزش خدمات او به عرفان و جنبه‌های معنوی اسلام را نباید نادیده گرفت.

کتاب «پژوهشهایی در عرفان دوره‌های نخستین در خاور نزدیک و خاورمیانه[3]» از برجسته‌ترین آثار اسمیث در زمینهٔ ارتباط میان عرفان اسلامی و عرفان مسیحی است. این اثر در ۱۹۳۱م در لندن انتشار یافت و در ۱۹۷۶م با مقدمهٔ پریندر و با عنوان «طریق عارفان[4]» و عنوان فرعی

---

1. *Al-Ghazālī...* 2. *The Diaries.* 3. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East.* 4. *The Way of the Mystics.*

«عارفان نخستین مسیحی و ظهور صوفیه[1]» در لندن بار دیگر انتشار یافت.

اسمیث اثر دیگری نیز با عنوان «مدخلی بر تاریخ عرفان[2]» دارد که نخست در ۱۹۳۱م در لندن به چاپ رسید و هر بخش آن به عرفان یکی از ادیان جهان اختصاص یافته، و با وجود اختصار، برای بررسی ظهور و سیر و تحول عرفان در ادیان مختلف و مطالعات دین‌شناسی سودمند است. این اثر در ۱۹۷۷م در لندن با عنوان «مدخلی بر عرفان[3]» بار دیگر انتشار یافت.

اسمیث برای معرفی عارفان مسلمان به جهان غرب برخی از سخنان، اشعار و پاره‌هایی از آثار ۵۰ تن از عارفان ایرانی و عرب را ترجمه کرد و همراه با شرح مختصری دربارهٔ آنها و گزارشی کوتاه از تاریخچه و چگونگی گسترش عرفان اسلامی با عنوان «گزیده‌هایی از عارفان اسلام[4]» در لندن (۱۹۵۰م) به چاپ رسانید. او در ۱۹۵۴م گزیدهٔ دیگری از سخنان و آراء صوفیان با نام «طریق عشق صوفی[5]» منتشر ساخت.

اسمیث با تصحیح و انتشار کتاب *الرعایة* در ۱۹۴۰م پژوهش را در آراء و اندیشه‌های محاسبی که تا آن زمان به سبب دست نوشت بودن کتاب *الرعایة* دشوار می‌نمود (نک: اسمیث، «محاسبی»، مقدمه)، تکمیل کرد.

او مقالاتی در نشریه‌های شرق‌شناسی چون «نشریهٔ انجمن سلطنتی آسیایی...[6]»، «جهان اسلام[7]» و نیز در برخی از نشریات فارسی و عربی چون *روزگار نو* و *الادب و الفن* منتشر کرده است (نک: «دفتر»، I/684). نیز یکی از کتابهای مجموعهٔ «حکمت شرق[8]» رساله‌ای است دربارهٔ عطار تألیف مارگارت اسمیث (نک: شمیل، 35).

به آثار وی باید انتشار مجموعهٔ اشعار آنجلا گوردن (۱۹۳۷م) و نیز «یادداشتهای روزانه و خاطرات» خود او را که از ۱۹۰۰ تا ۱۹۶۳م در ۱۷ مجلد نگاشته است، افزود. دست نوشت این اثر به قلم خود وی در کتابخانهٔ کالج گِرتن نگاهداری می‌شود.

مآخذ: عقیقی، نجیب، *المستشرقون*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ نیز:

Girton College Register, 1869-1946, Cambridge, vol. I; Parrinder, G., introd. *The Way of the Mystics* by M. Smith, London, 1976; Schimmel, A., indtrod. *Rābi'a the Mystic* (vide: Smith); Smith, M., *The Diaries*, Girton College, Fax: 05/08/97; id, *Al-Ghazālī the Mystic*, Lahore, 1983; id, *Al-Muhāsibī an Early Mystic of Baghdad*, Lahore, 1980; id, *Rābi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge, 1984.

مینا حفیظی

اِسْنا، شهری کهن در جنوب مصر علیا و ساحل غربی رود نیل. این شهر در ۲۵° و ۱۷´ عرض شمالی و ۳۰° و ۱۴´ طول شرقی، میان ارمنت و ادفو، و در ۴۲ کیلومتری جنوب ارمنت و حدود ۵۳ کیلومتری جنوب غربی الاقصُر (لوکسور) و ۵۰ کیلومتری شمال ادفو و ۴۴ کیلومتری جنوب شهر باستانی طیبه (ثیبه) قرار دارد (بستانی، ۳۴۱/۱۳، ۳۴۳؛ خوری، ۱۷۲؛ نجیب، ۳۱۷؛ «فهرست...[9]»، 159؛ بروکهاوس، V/722).

کهن‌ترین نام این شهر «اونه» بوده است (غربال، ۱۶۱/۱). سپس در مصر باستان «ته سنت[10]» و در قبطی «سنه[11]» نامیده می‌شد (نک: EI²). یونانیها آن را لاتوپولیس (منسوب به لاتوس، نوعی ماهی که در یونان مقدس شمرده می‌شد) می‌خواندند (همانجا؛ نجیب، ۳۱۶؛ *افریقا*، I/592؛ *آمریکانا*، X/500؛ بستانی، ۳۴۱/۱۳).

ابوالفدا اسنا را جزو اقلیم دوم مصر علیا دانسته است (ص ۱۱۲؛ نیز نک: مقریزی، *الخطط*، ۱۴/۱). ابن دقماق مساحت اسنا و جزایر آن را حدود ۴۲۶'۶ فدّان (ح ۲۷ کم²) آورده است (۳۰/۲). این شهر در دورهٔ فاطمیان تا پایان دورهٔ ممالیک از نواحی قوصیه، و در دورهٔ عثمانی از نواحی جرجا به شمار می‌رفت. در ۱۲۴۹ق/۱۸۳۳م مستقل شد و سپس با قنا «مدیریت» واحدی را تشکیل داد (جبوری، ۱۲/۱).

امروزه شهر اسنا مرکزی در مدیریت قناست و ۱۹ ناحیه را دربر می‌گیرد (کشف...، «ع»، نیز ۸، ۳۹۵-۳۹۶).

جمعیت شهر اسنا در نیمهٔ سدهٔ ۱۴ق/۲۰م حدود ۲۰ هزار تن و جمعیت کل مرکز بالغ بر ۹۰ هزار نفر بوده است (غربال، جبوری، همانجاها؛ بستانی، ۳۴۳/۱۳). بیشتر ساکنان آن را قبطیان ارتدکس تشکیل می‌دهند (*مایر*، XII/759؛ بستانی، همانجا). مطابق آمار ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م جمعیت شهر اسنا ۳۴'۱۸۶ نفر بوده است (WNGD, 553).

آثار باستانی: اسنا شهری کهن و از آثار قبطیان به شمار می‌رود. از جمله بناهای شگفت انگیز آن بنایی سنگی موسوم به «بربا» است که به دستور هرمس ساخته شده است (نک: هـ د، اخمیم). بربا منزلگاه علما و حکمای شهر بود و کاهنان قبطی در آن به تدریس می‌پرداختند. بر دیوارهای بربا نقشهایی مربوط به علوم و صنایع مختلف حک شده است (ادریسی، ۱۲۶/۱؛ انصاری، ۳۵، ۲۳۳؛ قلقشندی، صبح...، ۳۲۴/۳). از دیگر آثار کهن این شهر تندیس الٰههٔ خنوم و معبد آن است که از دورهٔ بطالسه بر جای مانده است. این تندیس که سر قوچ و بدن انسان دارد، در مصر علیا به خدای فیل معروف بوده، و احتمالاً در دورانهای قدیم به وسیلهٔ گروههای مهاجر به اسنا آورده شده است. خنوم به عنوان خالق هستی و یکی از خدایان سه گانهٔ اسنا، همچنین از رب النوعهای دیرین منطقهٔ شلال اول (آبشار اول) به شمار می‌رود (دریوتون، 69-68؛ ولدرینگ، 222؛ نجیب، ۳۲۶؛ مهران، ۳۱۵-۳۱۶؛ نیز نک: کاره، I/237). برخی باستان شناسان بر این باورند که بنای معبد خنوم متعلق به قرنها پیش از آثار شهر باستانی طیبه (ثیبه) است، چنانکه ساختار اولیهٔ آن ـ که دارای دروازه و ایوانی است ـ توسط فراعنهٔ خاندان هجدهم،

1. *The Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis*. 2. *An Introduction to the History of Mysticism*. 3. *An Inrtoduction to the Mysticism*. 4. *Readings from the Mystics of Islam*. 5. *The Sufi Path of Love*. 6. J R A S. 7. *Moslem World*. 8. *Wisdom of the East* 9. *Britannica*, Index 1973. 10. Te-Snet 11. Sne

اواخر سدهٔ ۱۴ق‌م، ساخته شده، و بعدها توسط رومیها تکمیل شده است. معبد کنونی دارای ۲۴ ستون، هر یک به قطر ۱/۵۲ متر و ارتفاع ۱۲/۲۰ متر است که بر روی آن تصاویر برخی از سلاطین روم در لباس فراعنه، همراه با نامشان حک شده، و در سقف معبد نمای «منطقة البروج» نقش بسته است. بعدها در ۴۷۵ق/۱۰۸۲م توسط مسلمانان مناره‌ای در آنجا ساخته شد (نجیب، ۳۱۷؛ *افریقا*، I/592؛ *آمریکانا*، X/500؛ *بستانی*، ۳۴۱/۱۳).

بر اثر کاوشهای علمی در اسنا، آثاری از معبد کوچک‌تر دیگری نیز یافت شده است. همچنین در ۴ کیلومتری غرب اسنا کلیسای بزرگی مربوط به دوران قبطیها وجود دارد که به «دیر قربانیان» معروف است و در سبب نامگذاری آن گفته‌اند که در دوران دیوکلتیانوس (یا دیوکلسین، د ۳۱۳م)، مسیحیانی که از ستم امپراتور گریخته بودند، در این کلیسا قتل عام شدند (نک: *آمریکانا*، X/500-501؛ *بستانی*، ۳۴۲/۱۳؛ کاره، I/54). از دیر قربانیان ۵ کتیبهٔ یونانی یافته شده است (همانجا).

پیشینهٔ تاریخی: در دورهٔ بخت نصر تنها شهری که از ویرانی در امان ماند، اسنا بود، اما اهالی آنجا که به کوهها گریخته بودند، توسط سپاهیان بخت نصر تعقیب و قتل عام شدند (قلقشندی، همان، ۳۸۰/۳؛ نیز نک: EI[1], II/784).

اسنا در دورهٔ اسلامی با صلح فتح شد و اهالی آن در شمار اهل ذمه درآمدند. پس از فتوحات اسلامی، ساکنان اسنا را تیره‌های بنی‌عقبه و بنی‌جمیله از قبیلهٔ بنی‌هلال تشکیل می‌دادند (قلقشندی، *نهایة*...، ۲۰۲، ۳۳۰؛ مقریزی، *البیان*...، ۲۸؛ *بستانی*، همانجا). همچنین این شهر زیستگاه قبایل هواره ــ از بدویان مصر علیا ــ بوده است که بعدها گروههایی از آنان به سودان مهاجرت کردند (عابدین، ۱۵۴).

در ۲۴۱ق متوکل، محمد بن عبدالله قمی را برای ادارهٔ نواحی جنوبی مصر علیا از جمله اسنا گماشت تا با شورشیان بیابانگرد «بجات» مقابله کند (طبری، ۲۰۴/۹؛ ابن خلدون، ۳(۳)/۵۸۶؛ ابن اثیر، ۷۸/۷؛ ابن تغری بردی، ۲۹۷/۲).

در دورهٔ حکومت احمد بن طولون، ابن صوفی علوی (هـ م) در مصر قیام کرد و اسنا را به تصرف درآورد و سپاهی را که ابن طولون برای سرکوب وی گسیل داشته بود، درهم شکست، اما سرانجام سپاهیان ابن طولون، ابن صوفی را شکست دادند و شهر را تصرف کردند (ابن اثیر، ۲۳۸/۸؛ ابن خلدون، ۴(۳)/۶۴۷؛ مقریزی، *الخطط*، ۳۱۹/۱). در ۷۱۶ق بسیاری از ساکنان شهرهای اسنا و اسوان از بیماری وبا به هلاکت رسیدند. به گفتهٔ مقریزی (*السلوک*، ۲(۱)/۱۶۲)، پس از شدت گرفتن طوفانی سیاه و وزیدن باد گرمی که موجب آتش سوزی در شهر شد، بارانی فروبارید و سپس بیماری وبا شیوع یافت.

از آثار این شهر در دورهٔ اسلامی یکی جامع عتیق است که بنای آن را به بدرالدین جمالی وزیر مستنصر فاطمی (د ۴۸۷ق/۱۰۹۴م) نسبت داده‌اند و امروزه تنها منارهٔ آن باقی است و دیگری مدرسهٔ شافعیه که امیر ایبک صالحی (د ۶۹۵ق) آن را بنا نهاده است (*بستانی*، ۳۴۳/۱۳).

موقعیت اقتصادی: جغرافی نگاران اسلامی از اسنا به عنوان شهری آباد، دارای مزارع، تاکستانها، نخلستانها و باغهای زیبا و کشاورزی پر رونق یاد کرده‌اند (اصطخری، ۴۲؛ ادریسی، ۱۲۹/۱؛ یاقوت، ۲۶۶/۱). در سدهٔ ۸ق اسنا شهری تجارتی با ساختمانها و میدانگاههای زیبا و بازارهای متعدد و حدود ۱۳ هزار خانه، ۲ مدرسه و ۲ حمام بوده است (ابن دقماق، ۳۰/۲؛ نیز نک: ابوالفدا، ۱۱۳؛ مقریزی، *الخطط*، ۲۳۷/۱؛ ابن ظهیره، ۶۸؛ *بستانی*، ۳۴۲/۱۳، ۳۴۳). محصولات سالیانهٔ آن ۴۰ هزار اردب خرما (هر پیمانهٔ اردب معادل ۱۵۰ کیلوگرم) و ۱۲ هزار اردب مویز بوده است (ادفوی، ۲۵-۲۶؛ مقریزی، ابن دقماق، همانجاها). زمینهای زراعی آن (شامل نخلستانها و تاکستانها)، ۳۶۰ فدان (ح ۸۶۴ کم۲) مساحت داشته است (مقریزی، همان، ۸۴/۱).

امروزه در اسنا بافت پارچه‌های کتانی و تولید ظروف سفالی رونق دارد و همچنین این شهر پایگاه کاروانهای بازرگانی است که از سودان (سنّار) و اتیوپی می‌آیند (*لاروس بزرگ*؛ *آمریکانا*، *بستانی*، همانجاها).

در ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م برای تأمین آب مدیریت قنا، سدی در شمال اسنا و در ۴۷ کیلومتری جنوب الاقصر به طول ۸۷۴ متر و ارتفاع ۱۰ متر بر رود نیل ساخته شد (*بروکهاوس*، V/722؛ *بریتانیکا*، ماکرو، XIII/107، میکرو، III/960).

شخصیتهای مشهور: از اسنا اندیشمندان، شاعران و نویسندگان بسیاری برخاسته‌اند، چنانکه به گفته‌ای، اسنا در یک زمان ۷۰ شاعر داشته است (ادفوی، ۳۷؛ ابن دقماق، همانجا؛ جبوری، ۱۱/۱، ۱۲)، اما از آنجا که در برهه‌ای از زمان، محیط این شهر آلوده، و تبعیدگاه روسپیها شده بود، اکثر علما و فضلا به دیگر شهرها هجرت کردند (ادفوی، ۳۸؛ ابن دقماق، نیز *بستانی*، همانجاها).

برخی شخصیتهای مشهور این شهر اینهاست: عطاءالله بن علی بن زید اسنایی، فقیه و ریاضی‌دان، شاگرد شیخ بهاءالدین قفطی (ادفوی، ۳۶۱)؛ جمال الدین عبدالرحیم بن علی بن شیث اموی اسنایی قوصی (د ۶۲۵ق)، قاضی، ادیب و صاحب دیوان انشاء (ابن شاکر، ۳۱۲/۲)؛ جمال‌الدین عبدالرحیم بن حسن ارموی اسنایی (اسنوی) (د ۷۷۲ق)، فقیه شافعی و صاحب *طبقات الشافعیه* و تألیفهایی در فقه و اصول (ابن حجر، ۱۴۷/۳؛ ابن تغری بردی، ۱۱۴/۱۱؛ شوکانی، ۳۵۲/۱-۳۵۳).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۲م؛ ابن خلدون، *تاریخ*؛ ابن دقماق، ابراهیم، *الانتصار لواسطة عقد الامصار*، بیروت، دارالآفاق الجدیده؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالثقافه؛ ابن ظهیره، احمد، *الفضائل الباهرة*، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ادفوی، جعفر، *الطالع السعید*، به کوشش سعد محمدحسن، قاهره، ۱۹۶۶م؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمد جابر عبدالعال حسینی، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بستانی؛ جبوری، عبدالله، مقدمه بر *طبقات الشافعیهٔ* اسنوی، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ خوری، سلیم جبرائیل و سلیم میخائیل شحاده، *آثار الادهار*،

بیروت، ۱۲۹۱ق/۱۸۷۵م؛ شوکانی، محمد، *البدر الطالع*، بیروت، دارالمعرفه؛ طبری، تاریخ؛ عابدین، عبدالمجید، تعلیقات بر *البیان و الاعراب* (نک: هم، مقریزی)؛ غربال، محمد، *الموسوعة العربیة المیسرة*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ همو، *نهایة الارب*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ *کشف اسماء المدن و النواحی المعتبرة*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مقریزی، احمد، *البیان و الاعراب*، به کوشش عبدالمجید عابدین، قاهره، ۱۹۶۱م؛ همو، *الخطط*، بیروت، دارصادر؛ همو، *السلوک*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ مهران، محمد، *دراسات فی تاریخ الشرق الادنی القدیم، الحضارة المصریة*، دارالمعرفة الجامعیه، ۱۹۸۴م؛ نجیب، احمد، *الاثر الجلیل لقدماء وادی النیل*، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Afrika, Moscow, 1986, vol. I; *Americana; Britannica*, 1973; ibid, 1978; *Brockhaus;* Carré , Jean - Marie , *Voyageurs et écrivains français en Egypte*, Cairo,1955; Drioton,E. & J.Vandier,*L'Egypte des Origines à la conquête d' Alexandre*, Paris, 1938; EI[1]; EI[2]; *Grand Larousse; Meyer;* WNGD; Woldering, I., *Egypt*, London, 1965.

ناهده فوزی

اِسْناد، اصطلاحی در علوم حدیث و آن رسانیدن سخن است به گویندهٔ آن با واسطهٔ شماری از راویان، و بر زنجیرهٔ تشکیل شده از راویان تا پیامبر(ص) یا دیگر بزرگان دین «سلسلهٔ اِسناد» اطلاق می‌گردد.

دو اصطلاح اسناد (جمع آن اَسانید) و سند (جمع آن اَسناد) گاه در گفتار محدثان به جای یکدیگر به کار می‌رود (نک: ابن جماعه، ۳۰؛ طیبی، ۳۴)، اما با نگاهی باریک بینانه می‌توان وجوه امتیاز دقیقی میان آن دو تشخیص داد: اِسناد با دارا بودن مفهوم مصدری، هم در آثار لغویان و هم نزد محدثان بالا بردن و رسانیدن سخن به گویندهٔ آن دانسته شده است (رفع الحدیث الی قائله: ابن درید، ۲۶۶/۲؛ جوهری، ۴۸۹/۲؛ ابن جماعه، همانجا؛ شهید ثانی، ۵)، در حالی که سند به مفهوم «مائُستَنَد به» عبارت از طریقی است به گویندهٔ سخن که پیش از متن حدیث قرار می‌گیرد (نک: عاملی، ۹۰). حدیثی را که از اسناد متصل تا پیامبر(ص) برخوردار باشد، «مُسنَد» و محدّثِ اهل اسناد را «مُسنِد» خوانند. اصطلاح «علم الاسناد» نیز گاه به عنوان تعبیری معادل با «علم اصول الحدیث» که در آن از احوال حدیث از حیث صحت نقل و چگونگی انتقال آن بحث می‌شود، به‌کار رفته است (نک:تهانوی، ۲۷/۱).

از نظر لغوی، مصدر افعال از ریشهٔ ثلاثی « س ن د »، به مفهوم متعدی «تکیه دادن چیزی بر چیزی» (ازهری، ۳۶۶/۱۲؛ جوهری، همانجا) و نیز مفهوم لازم «بالا رفتن» (نک: زمخشری، ۲۲۱؛ ابن اثیر، ۴۰۸/۲) به کار رفته است، اما در انتقال این واژه از اصل لغوی به کاربرد اصطلاحی، گویا مفهوم اخیر لازم را به صورت متعدی «بالا بردن» (رفع) دگرگون ساخته‌اند (برای توضیح، نک: کوچ بیگیت، 170).

نزد محدثان این نظریه همواره شهرت داشته است که شیوه‌ای نظیر اِسناد نزد دیگر امتها شناخته نبوده، و ظهور اسناد در حدیث مسلمین، از الطاف خاص خداوند به امت پیامبر(ص) بوده است (مثلاً نک: خطیب، ۴۰؛ ابن جماعه، ۳۴، ۶۹؛ سیوطی، ۱۴۵/۲؛ عاملی، ۱۴۵). نیز چنین گفتاری نزد متقدمان تداول داشته که خداوند این امت را به ۳ چیز: اسناد، انساب و اِعراب از دیگر امتها ممتاز گردانیده است و هم به گفتهٔ مَطَر وراق از تابعین، مقصود در آیهٔ «اَو اَثارَةٍ مِنْ عِلْمٍ» (احقاف/۴/۴۶) نیز چیزی جز اسناد احادیث نبوده است (نک: خطیب، ۳۹-۴۰؛ سیوطی، همانجا).

از نظر پیشینه، هوروویتس شیوهٔ اسناد نزد مسلمانان را با برخی شیوه‌های روایی نزد یهودیان مقایسه کرده، و امکان مایه گرفتن این روش از یهود را مطرح ساخته است. با این حال، او اشاره دارد که به رغم‌برخی شباهتها در ریشه، حرکتهای‌تکمیلی نزدمسلمانان به‌اندازه‌ای بوده که بعدها از سوی یهودیان تقلید شده است (نک: ص 47-44). در منابع اسلامی نیز از وجود شیوه‌هایی مشابه، البته با کاربردی بسیار محدود، در منابع یهودی و مسیحی سخن رفته است (نک: کوچ بیگیت، 171).

در مطالعهٔ تاریخچهٔ «اسناد» به شکل اسلامی آن، برخی به عنوان شاهدی بر ریشه‌دار بودن آن در عصر صحابه، روایاتی چون پرسشهای خلیفه عمر از صحابه در خصوص اینکه حدیثی را که نقل می‌کنند، چه هنگام و از که شنیده‌اند، یا روایاتی مشابه از حضرت علی(ع) را مورد استفاده قرار داده‌اند که برگونه‌ای از کند و کاو اسنادی دلالت دارد (نک: همو، 172-171). به هر تقدیر، قرائنی در دست است که نشان می‌دهد که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ ق نه تنها شیوهٔ اسناد، بلکه دقیقاً همین اصطلاح در آن روزگار رواج داشته است. «اسناد یک گفتار یا کردار به پیامبر(ص)»، تعبیری است که بارها در عبارات نقل شده از تابعین چون ابوسلمه، نضر بن انس و مطلب بن عبدالله بن حنطب به کار رفته است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۲۱۹/۱، ۲۴۱، ۸/۲؛ نسایی، ۳۵/۲).

در اواخر سدهٔ ۱ق، لزوم ذکر اسناد به هنگام روایت به شدت احساس می‌شد. به گفتهٔ ابن سیرین (د ۱۱۰ق)، پیش‌تر از اسانید پرسیده نمی‌شد و با ظهور فتنه گران نیاز به ذکر اسانید به عنوان عاملی بازدارنده از رواج احادیث برساخته احساس گردید (نک: مسلم، ۱۵/۱؛ ترمذی، ۷۴۰/۵؛ دارمی، ۱۱۲/۱). در همین دوره، زُهری کسانی چون اسحاق بن ابی فروه را به سبب بازگو نکردن «اسناد»هایی که به زبان آوردن آنها می‌توانست اعتبار حدیث را مخدوش سازد، به سختی مورد عتاب قرار داده است (نک: حاکم، ۶؛ ابونعیم، ۳۶۵/۳). با اینهمه، وجود انبوهی از احادیث بدون اسناد (اصطلاحاً مرسل) از تابعین نامدار چون ابن سیرین، زهری، سعید بن مسیب، حسن بصری، شعبی و ابراهیم نخعی در آثار گردآورندگان حدیث، به روشنی حکایت از آن دارد که در آن روزگار روایت بی اسناد از پیامبر(ص)، شاید در مورد آنان که به قوت اسانیدشان شهره بودند، چندان هم نکوهیده نبوده است. یکی از عواملی که به تصریح زهری، موجب رواداشتن تسامح در یاد کردِ اسانید بود، همانا شهرت و مقبولیت مضمون آن نزد اهل دانش بود (نک: صنعانی، ۳۳۲/۱).

در سدهٔ ۲ ق، با پای گرفتن حرکت تدوین و پدید آمدن نخستین مجامیع حدیثی، به عنوان بازتابی قابل انتظار، ارزش اسناد بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت و اعتبار روایات خالی از اِسناد به نقد گرفته

شد. سفیان ثوری (د ۱۶۱ق) اسناد را برای مؤمنان همچون سلاحی می‌شمرد (خطیب، ۴۲) و ابن مبارک (د ۱۸۱ق) در گفتاری که از او شهرت یافته، اسناد را از «دین» دانسته، و در صورت فقدان آن راه را بر حدیث پردازان باز می‌دیده است (مسلم، ترمذی، همانجاها؛ خطیب، ۴۱-۴۲). در اواخر همان سده، عالمانی چون یحیی بن سعید قطان و در رأس همه محمد بن ادریس شافعی با جدّیت ارزش استنادی احادیث مرسل را مورد تردید قرار دادند و بجز دایره‌ای محدود از احادیث بی‌اسناد، مراسیل را از اعتبار ساقط دانستند (نک‍: شافعی، ۴۶۱ به بعد؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۳ به بعد؛ همچنین برای پژوهشهایی دربارهٔ تاریخچهٔ اسناد در اعصار نخستین اسلامی، نک‍: هوروویتس، 44-39؛ سزگین، ۱۳۱-۱۴۵).

همزمان با تدوین حدیث و نقد احادیث بی‌اسناد، گونه‌ای دیگر از نقد سندی نیز به شدت از سوی محدثان مورد توجه قرار داشت. در حقیقت اسناد به خودی خود اعتباری برای روایت تحصیل نمی‌کرد و تنها ارزش آن از آنجا بود که نقادان حدیث را قادر ساخت تا راویان جای گرفته در سلسلهٔ اسناد را مورد بررسی رجالی قرار داده، اعتبار سند را بیازمایند. سخن از نقد رجالی، یا به اصطلاح «جرح و تعدیل» (هم) آنان به اندازهٔ خود اسناد پیشینه دارد، اما گفت و گوهای جزئی‌تر، چون سخن از رده‌بندی احادیث از حیث اعتبار اسانید آنها به صحیح، حسن و ضعیف، یا سخن از انواع خلل در اسانید روایات، با قدری تأخیر به میان آمده است.

اعتبار سندی یک حدیث می‌توانست بر عمل به آن یا ردّ آن در استدلالات فقهی اثری مستقیم گذارد، چنانکه در عباراتی منقول از احمد بن حنبل چنین آمده است که اگر سخن از حلال و حرام باشد، باید با اسانید سختگیرانه برخورد کرد و اگر سخن از ترغیب و ترهیب به میان آید، می شاید که در اسانید تساهل رواداشت (نک‍: ابن تیمیه، ۱۵۱؛ برای صحت انتساب این نظریه یا عدم آن به احمد، نک‍: ه‍ د، احمد بن حنبل). برخی از مباحث دربارهٔ اسناد، چون بحث از عالی یا نازل بودن آن، اگر چه نزد محدثان از ارزش فنی خاصی برخوردار بود، اما عملاً در اعتبار سندی تأثیری نمی‌گذارد. ارائهٔ اسنادی که با کم‌ترین واسطه‌ها و با کوتاه‌ترین سلسلهٔ اسناد به پیامبر(ص) ختم گردد و در اصطلاح «اسناد عالی» خوانده می‌شود، درواقع نشان می‌دهد که چگونه محدث با تحمل رنج سفر و درک محضر مشایخ پرشمار و شیوخ کهنسال، راه خود را برای اسناد حدیث به پیامبر(ص) کوتاه کرده است؛ حال آنکه برای محدثی در همان عصر، ارائهٔ اسنادی پر واسطه با سلسله‌ای بلند که اصطلاحاً «اسناد نازل» خوانده می‌شود، نشانی از ضعف او در فن حدیث بود.

هر حدیث ضبط شده در آثار روایی، معمولاً از یک بخش آغازین «سند» و در دنبالهٔ آن «متن» حدیث تشکیل شده است. گاه چنین اتفاق می‌افتد که محدث به هنگام ضبط یک حدیث با متن واحد، بیش از یک اسناد ارائه می‌کند؛ در چنین مواردی گاه علامت «ح» (حیلوله) که نشانگر جدایی بین دو اسناد است، قرار می‌گیرد. از قدیم‌ترین موارد کاربرد این نشانهٔ جداسازی، کتاب پر شهرتِ *صحیح* مسلم است (برای روشهای جایگزین به ویژه نزد امامیه، نک‍: عاملی، ۲۰۰). آنجا که احادیثی با سند همسان در کتابی کنار هم آورده شده باشند، گاه با اتکا به سند نخستین سند مشترک یا بخش مشترک سندها حذف می‌گردد و به اصطلاح اسناد حدیثهای بعدی به اسناد نخستین «تعلیق» می‌شوند. چنین احادیث را «حدیث معلق» گویند. اگرچه عموماً سند بر متن حدیث مقدم می‌گردد، ولی گاه تأخیر سند پس از متن نیز مورد گفت و گو بوده است (نک‍: سیوطی، ۱۰۹/۲).

نزد امامیه، ذکر اسانید تا پیامبر(ص) از سوی ائمه (ع) چندان معمول نبوده، و غالباً روایت آنان از پیامبر(ص) یا حضرت علی(ع) با حذف سلسلهٔ اسناد صورت گرفته است، اما گاه برخی از امامان(ع) به صراحت بیان داشته‌اند که آنچه از حدیث بر زبان می‌آورند، روایت پدر از نیاکان تا علی(ع) و او از پیامبر(ص) است (مثلاً نک‍: مفید، *الامالی*، ۴۲؛ نیز برای پژوهش در مورد اصطلاح تکرار شوندهٔ «اسند عنه» در رجال طوسی، نک‍: حسینی، ۹۸-۱۵۴). به هر تقدیر در منابع امامیه گاه در تداوم اسناد ائمه(ع) تا پیامبر(ص)، سلسلهٔ اسناد تا خداوند نیز مذکور می‌گردد؛ در این باره گاه به اسناد پیامبر(ص) از طریق جبرئیل(ع) به خداوند (مثلاً ابن بابویه، ۲۵؛ مفید، همانجا) و گاه از طریق جبرئیل باواسطهٔ چندتن‌دیگرازفرشتگان(مثلاً نک‍: *الاختصاص*، ۴۵) اشاره شده است.

ذکر اسانید در آثار حدیث امامیه عموماً و در کتب اربعه خصوصاً دیده می‌شود، اما گاه اسانید مشترک حذف گردیده، به بخش مختص به اسانید در پایان کتاب موکول شده است. این شیوه در *من لا یحضره الفقیه* ابن بابویه و در کتاب *تهذیب* و *الاستبصار* تألیف شیخ طوسی، از کتب اربعهٔ امامیه دیده می‌شود. علاوه بر اعتبار استنادی حدیث، نزد محدثان امامیه نیز عنایت ویژه‌ای به دستیابی و گردآوری احادیث برخوردار از اسناد عالی دیده می‌شد و همین امر برخی از آنان را به تألیف کتب با اسانید کوتاه تا ائمه(ع) با عنوان مشترک «قُرب الاسناد» واداشته است؛ از آن جمله است: *قرب الاسناد* عبدالله بن جعفر حمیری (چ تهران، ۱۳۶۹ق) و آثاری با همین نام از محمد بن عیسی بن عبید بن یقطین (نجاشی، ۳۳۴)، علی بن ابراهیم قمی (ابن ندیم، ۲۷۷؛ طوسی، ۱۱۵؛ نجاشی، ۲۶۰)، ابوالحسین ابن معمر کوفی (ابن ندیم، ۲۷۸؛ طوسی، ۲۲۰)، علی بن حسین ابن بابویه قمی (نجاشی، ۲۶۱؛ طوسی، ۱۱۹؛ برای موارد نقل از آن در آثار متأخر، نک‍: آقابزرگ، ۶۹/۱۷-۷۰)، محمد بن جعفر ابن بطهٔ قمی (نجاشی، ۳۷۳) و ابوالفرج محمد بن ابی عمران قزوینی (همو، ۳۹۷).

اسانید امامیه به مؤلفان کتب متقدمان مذهب مسمیٰ به «اصول»، در فهرستهایی ثبت گردید که از مهم‌ترین آنها دو کتاب *الفهرست* طوسی و *رجال* نجاشی برجای مانده است. اسانید مربوط به دوره‌های بعد را می‌توان علاوه بر منابع پراکنده، به طور گسترده‌ای از «اجازات» به

دست آورد (نک: هـ د، اجازه).

در میان فرق مُحَکِّمه، اشاراتی در منابع دیده می‌شود که از کم اعتنایی آنان به اسناد و ضبط احادیث مسند حکایت دارد (مثلاً نک: مفید، *الجمل*، ۳۸؛ نیز پاکتچی، ۱۳۸-۱۴۰)، اما در میان اباضیه توجه به اسانید از آغاز دورهٔ تدوین جوامع حدیثی به چشم می‌خورد. از نمونه‌های کهن اباضی در گردآوری احادیث مشتمل بر اسانید، می‌توان کتاب *الجامع الصحیح* ربیع بن حبیب بصری (نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق) (چ قاهره، به کوشش عبدالله بن حمید سالمی، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۰م و چاپهای دیگر) و *المدونة الکبریٰ* از ابوغانم خراسانی (د ح ۲۰۰ق) (چ بیروت، ۱۹۷۴م) را یاد کرد.

اسناد به معنی ارائه دادن سیر انتقال یک سلسله از تعالیم در خلال نسلها، نه تنها در حدیث، بلکه به طور عام در همهٔ علوم نقلی کمابیش تداول داشته است. در علم قرائت ذکر اسانید به شیوه‌ای مشابه با علم حدیث دیده می‌شود. در کتب این علم، معمولاً اسانید مؤلفان به قراء در بخشی از کتاب، و اسانید قراء به پیامبر(ص) نیز در بخشی مورد بررسی قرار می‌گیرند (مثلاً نک: ابن مجاهد، ۵۳-۱۰۱؛ ابوعمرو دانی، ۷-۱۶؛ ابن جزری، ۱/۵۸-۱۹۲). سلسله‌های اسناد، مشابه با حدیث در کتب مشتمل بر اخبار تاریخی و قصص، چون *تاریخ طبری*، مغازی واقدی و صدها متن دیگر، و نیز در آثار ادبی در روایت شعر و لغت و جز آن قابل مشاهده است.

در شاخه‌هایی از علوم اسلامی همچون کلام و فقه که در نگاه نخستین درایی به نظر می‌رسند، اما در اساس تعالیم خود به گونه‌ای بر منابع نقلی استوارند، نیز سلسله‌های مشابهی دیده می‌شوند. در این علوم برخلاف موارد پیشین، سلسله‌های اسناد نه انتقال یک رشته از گفتار، بلکه انتقال میراث و تعالیم یک مکتب را از بنیان گذاران به نسلهای پسین تبیین می‌کند، در حالی که عملاً در هر نسلی امکان نوآوریها و ابراز نظریه‌های جدید وجود داشته است. چنین سلسله‌هایی گاه از بنیان گذار مکتب تا پیامبر(ص) نیز ادامه می‌یافته‌اند (برای نمونه‌ها، نک: عثمان، ۲۴، به نقل از فرزادی: سلسلهٔ اسناد کلام معتزلی؛ ترمسی، ۳۲-۳۳: کلام اشعری و کلام ماتریدی؛ نووی، ۱(۱)/۱۸-۱۹: فقه شافعی). آشکار است که سلسله‌های اسانید در بسیاری از موارد که نه طریق روایت یک گفتار، بلکه طریق انتقال تعالیم یک مکتب یا انتقال تألیفی مهم را می‌نمایاندند، عملاً جنبه‌ای تشریفی داشته‌اند؛ اما حتیٰ در زمینهٔ علم حدیث نیز در سده‌های متأخر اسنادها بیشتر جنبهٔ تشریفی داشته، و عملاً گزارش شنیده‌هایی از مشایخ نبوده‌اند (برای توضیح، نک: هـ د، اجازه).

در طی قرون، ثمرهٔ اینگونه اسنادهای تشریفی، ایجاد یک رابطهٔ روحانی و نمادین با پیامبر(ص) و بزرگان دین و موجه ساختن تعالیم مکتبی معین بوده است. در نظام سنتی آموزش اسلامی، اینگونه نگریسته می‌شد که وجود چنین سلسله‌های متصل ضامن پیوستگی مکاتب با ریشه و خاستگاه خود و به قول شوکانی (ص ۲) «راهی برای حفظ این شریعت آسمانی بوده‌اند» (برای پژوهش در این باره، نک: وایدا، 1 به بعد). در پژوهشهای معاصر، اینگونه سلسله‌های اسناد می‌تواند در طبقه‌بندی مکتبها و بررسیهای تاریخی دربارهٔ آنها بسیار سودمند افتد.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *المراسیل*، به کوشش احمد عصام کاتب، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن اثیر، مبارک، *النهایة*، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن بابویه، محمد، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابن تیمیه، احمد، *علم الحدیث*، به کوشش موسیٰ محمد علی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن جزری، محمد، *النشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن جماعه، محمد، *المنهل الروی*، به کوشش محیی‌الدین عبدالرحمان رمضان، دمشق، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق؛ ابن مجاهد، احمد، *السبعة فی القراءات*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعمرو دانی، عثمان، *التیسیر*، به کوشش اوتو پرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۹۶۶م؛ پاکتچی، احمد، «تحلیلی بر داده‌های آثار شیخ مفید دربارهٔ خوارج»، *مقالات فارسی کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید*، قم، ۱۳۷۲ش؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ ترمسی، محمد محفوظ، *کفایة المستفید*، به کوشش محمد یاسین فادانی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ تهانوی، محمداعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جوهری، اسماعیل، *صحاح اللغة*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶ق/ ۱۹۵۶م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *معرفة علوم الحدیث*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ حسینی، محمدرضا، «المصطلح الرجالی اسند عنه»، *تراثنا*، قم، ۱۴۰۶ق، شم ۳؛ خطیب بغدادی، احمد، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱م؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ زمخشری، محمود، *اساس البلاغة*، به کوشش عبدالرحیم محمود، بیروت، دارالمعرفه؛ سزگین، فؤاد، «اهمیة الاسناد فی العلوم العربیة و الاسلامیة»، *محاضرات فی تاریخ العلوم الاسلامیة*، فرانکفورت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سیوطی، *تدریب الراوی*، به کوشش احمد عمر هاشم، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ شافعی، محمد، *الرسالة*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شوکانی، محمد، «اتحاف الاکابر»، *رسائل خمسة اسانید*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ شهید ثانی، زین الدین، *الدرایة*، تهران، ۱۴۰۴ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طوسی، محمد، *الفهرست*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ طیبی، حسین، *الخلاصة*، به کوشش صبحی سامرایی، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ عاملی، حسین، *وصول الاخیار الی اصول الاخبار*، قم، ۱۴۰۱ق؛ عثمان، عبدالکریم، مقدمه بر *شرح الاصول الخمسة* قاضی عبدالجبار، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ *قرآن مجید*؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مفید، محمد، *الامالی*، به کوشش استاد ولی و غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، *الجمل*، نجف، ۱۳۶۸ق؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نسائی، احمد، *سنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نووی، یحییٰ، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۷م؛ نیز:

Horovitz, J., «Alter und Ursprung des Isnād», *Der Islam*, 1918, vol. VIII; Koçyiğit , T., *Hadis ıstılahları*, , Ankara, 1985; Vajda, G., *La transmission du savoir en Islam*, London, 1983.

احمد پاکتچی

إِسْنَوی، ابو محمد عبدالرحیم بن حسن بن علی قرشی اموی، ملقب به جمال‌الدین (۷۰۴-۷۷۲ق/۱۳۰۵-۱۳۷۰م)، محدث، فقیه شافعی مذهب و ادیب مصری. حسینی کنیهٔ او را ابوعبدالله آورده است

(ص ۲۳۶).

وی در شهر اسنا، از شهرهای صعید مصر، زاده شد و در آنجا *قرآن* را حفظ کرد. پس از فراگیری علوم مقدماتی در ۷۲۱ق از زادگاهش به قاهره مهاجرت کرد و به تحصیل علوم اسلامی پرداخت. نزد مشایخی چون دبوسی، عبدالقادر بن ملوک، حسن بن اسد بن اثیر، عبدالمحسن ابن احمد صابونی، یونس بن ابراهیم عسقلانی و دیگران حدیث شنید و از مجدالدین ابی بکر بن اسماعیل زنکلونی (یا سنکلونی)، قطب‌الدین محمد بن عبدالصمد سنباطی، تقی‌الدین سبکی، جلال‌الدین قزوینی، جمال الدین احمد بن محمد وجیزی و دیگران فقه آموخت. افزون بر این وی نزد ابوحیان غرناطی، ابوالحسن علی بن احمد انصاری نحوی، پدر سراج‌الدین ابن ملقن، به فراگیری علم نحو پرداخت (ابن قاضی شهبه، *طبقات...*، ۱۳۳/۳؛ ابن حجر، ۱۳۲/۳-۱۳۳؛ ابن‌تغری‌بردی، *المنهل...*، ۱۱۹/۴). همچنین علوم عقلی را از علاءالدین قونوی، بدرالدین تستری و دیگران آموخت.

اسنوی از ۷۲۷ق در مدارس مشهور قاهره چون آقبغاویه، ملکیه، فارسیه، فاضلیه، ناصریه و منصوریه و نیز در جامع ابن طولون به تدریس پرداخت (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۱۱۴/۱۱-۱۱۵). در ۷۵۹ق سرپرستی بیت المال و حسبه را بر عهده گرفت، ولی به سبب مشاجره‌ای که در ۷۶۲ق بین او و وزیر ابن قزوینه پیش آمد، از حسبه کناره گرفت و در ۷۶۶ق سرپرستی بیت المال را نیز رها کرد (ابن قاضی شهبه، همان، ۱۳۳/۳-۱۳۴؛ ابن حجر، ۱۴۹/۳؛ شوکانی، ۳۵۳/۱).

اسنوی از نظر علمی در زمان خود، از شهرت بسزایی برخوردار بود تا آنجا که او را «شیخ الشافعیه» نامیده‌اند و از سراسر مصر برای فراگیری علوم نزد وی گرد می‌آمدند. وی شاگردان بسیاری در فقه تربیت کرد و به گفتهٔ ابن قاضی شهبه (همانجا) بسیاری از علمای مصر از شاگردان او بوده‌اند. از جملهٔ آنان محب الدین محمود، بدرالدین حسن و صدرالدین عبدالکریم فرزندان علاءالدین قونوی، بهاءالدین علی بن محمد أَقْفَهسی، جمال‌الدین اسیوطی، برهان الدین ابراهیم بن موسیٰ ابناسی، سراج‌الدین ابن ملقن، بدرالدین محمد بن بهادر زرکشی و شهاب الدین احمد بن ابی‌القاسم اخمیمی را می‌توان نام برد (همو، *تاریخ*، ۲۲۶/۳، ۴۵۱؛ ابن تغری بردی، *المنهل*، ۱۱۹/۴-۱۲۰؛ ابن ایاس، ۴۵۲/(۲)۱؛ برای دیگر شاگردان او، نک: هیتو، ۲۲-۲۴).

از ویژگیهای اخلاقی وی، رسیدگی به امور شاگردان، احسان و بخشش به مستمندان و تواضع را بر شمرده‌اند. پدر ابن قاضی شهبه و ابوالفضل عراقی شرح حال مستقلی دربارهٔ اسنوی نوشته‌اند (ابن قاضی شهبه، *طبقات*، ۱۳۴/۳؛ سیوطی، *بغیة...*، ۹۲/۲).

به گفتهٔ بیشتر مورخان وی به طور ناگهانی درگذشت و پس از آنکه ظاهراً در جامع حاکم بامرالله، بر جنازهٔ او نماز گزاردند، در نزدیکی مقابر صوفیه به خاک سپرده شد (ابن قاضی شهبه، همان، ۱۳۴/۳-۱۳۵؛ ابن تغری بردی، *المنهل*، ۱۲۰/۴؛ نیز قس: سیوطی، *حسن...*، ۴۳۰/۱، که تاریخ وفات او را ۷۷۰ق ذکر کرده است).

برهان الدین قیراطی در رثای اسنوی قصیده‌ای لامیه در ۹۲ بیت سروده، و در آن فضایل اخلاقی و علمی او را ستوده است (نک: همان، ۴۳۰/۱-۴۳۴).

آثار: تألیفات بسیاری از اسنوی در زمینه‌های فقهی، اصولی و ادبی بر جای مانده است که عبارتند از:

الف - چاپی: ۱. *التمهید فی تخریج الفروع علی الاصول*، که تألیف آن در ۷۶۸ق پایان یافته است (ابن قاضی شهبه، همان، ۱۳۵/۳؛ برای عناوین دیگر کتاب، نک: سیوطی، *بغیة*، ۹۳/۲؛ حاجی خلیفه، ۴۸۴/۱-۴۸۵؛ خدیویه، ۳۱/۷؛ GAL, I/111). وی در این اثر کیفیت استنباط احکام شرعی را بر مبنای اصول تشریح کرده است. این کتاب به کوشش محمد حسن هیتو نخستین بار در دمشق (۱۹۷۱م) و سپس در بیروت (۱۹۸۰م) به چاپ رسید. شیخ محمد صرخدی (د ۷۹۲ق) آن را با عنوان *مختصر التمهید* خلاصه کرده است (حاجی‌خلیفه، ۴۸۵/۱). ۲. *طبقات الشافعیة*. این کتاب که تألیف آن در ۷۶۹ق پایان یافت، از مهمترین آثار اسنوی به شمار می‌آید. وی از عصر محمد بن ادریس شافعی به ترتیب حروف الفبا به شرح حال شافعیان پرداخته است (ابن قاضی شهبه، همانجا). این اثر در بغداد (۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م) به کوشش عبدالله جبوری و سپس در بیروت (۱۹۷۸م) به کوشش کمال یوسف حوت به چاپ رسیده است. ۳. *الکلمات المهمة فی مباشرة اهل الذمة*. این کتاب به کوشش م. پرلمان در ۱۹۵۸م ضمن جزء دوم «یادنامهٔ گلدسیهر[1]» به چاپ رسیده است. ۴. *الکوکب الدری فیما یتخرج علی الاصول النحویة من الفروع الفقهیة*، که در ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م در بیروت به چاپ رسید (برای عناوین دیگر آن، نک: ابن قاضی شهبه، سیوطی، همانجاها؛ بغدادی، *هدیة*، ۵۶۱/۱). ۵. *نهایة السؤل فی شرح منهاج الوصول الی علم الاصول*، که شرحی است بر کتاب *منهاج الوصول* بیضاوی. اسنوی تألیف آن را در ۷۴۰ق به پایان برده است. به گفتهٔ ابن قاضی شهبه (همانجا) و ابن حجر عسقلانی (۱۴۹/۳)، *نهایة‌السؤل* بهترین شرح موجود بر کتاب بیضاوی است. این کتاب در ۱۳۱۶ و ۱۳۱۷ق در حاشیهٔ کتاب *التقریر و التحبیر* ابن امیر حاج در بولاق و بارها پس از آن به طبع رسیده است. یکی از شاگردان اسنوی به نام بدرالدین زرکشی تکمله‌ای بر آن نوشته که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ازهریه وجود دارد (نک: جبوری، ۲۷/۱-۲۸). ۶. *مطالع الدقائق فی تحریر الجوامع و الفوارق*. این کتاب که در مصر به چاپ رسیده، اشتباهاً به تاج‌الدین سبکی نسبت داده شده است (نک: مطیعی، «ط»).

ب - خطی: ۱. *ایضاح المشکل فی احکام الخنثی المشکل* (برای نسخه‌ها، نک: ازهریه، ۴۴۹/۲؛ ظاهریه، فقه شافعی، ۳۰؛ *آلوارت*، شم 4790). ۲. *تذکرة النبیه فی تصحیح التنبیه*. این کتاب حاشیه‌ای است بر *تصحیح التنبیه* نووی که خود شرحی است بر *التنبیه* فیروزآبادی

1. *I. Goldziher Memorial.*

(برای نسخه‌های موجود، نک: ازهریه، ۴۷۴/۲؛ ظاهریه، همان، ۵۶-۵۸؛ ماخ، شم 1389). ۳. *التنقیح فیما یرد علی التصحیح*. این اثر نیز حاشیه‌ای بر *تصحیح التنبیه* نووی است که اسنوی تألیف آن را در ۷۳۷ق به پایان برده است (ابن قاضی شهبه، همان، ۱۳۵/۳؛ نیز نک: ظاهریه، همان، ۶۹؛ برای نسخه‌ها، نک: همانجا؛ ماخ، شم 1388؛ نیز قس: GAL,S, I/670). ۴. *جواهر البحرین فی تناقض الحبرین*، در فقه. اسنوی تألیف این کتاب را در ۷۳۵ق به پایان برد (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ برای نسخه‌ها، نک: ظاهریه، مجامیع، ۵۸/۲، فقه شافعی، ۷۶-۷۷؛ خدیویه، ۲۱۵/۳، ۲۶۹؛ سید، ۲۲۵/۱؛ GAL,S,II/107). به گفتهٔ حاجی خلیفه (۶۱۳/۱) محمد بن محمد اسدی قدسی (د ۸۰۸ق) کتابی به نام *تجنب الظواهر فی اجوبة الجواهر* در رد کتاب مذکور، و جلال‌الدین محمد بن احمد محلی (د ۸۶۴ق) نیز تعلیقاتی بر آن نوشته است. ۵. *زوائد الاصول*. اسنوی پس از به پایان بردن *شرح منهاج* بیضاوی، نواقصی در متن کتاب مشاهده کرد که با استفاده از *المحصول* فخررازی، *الاحکام* آمدی و *مختصر* ابن حاجب، در این اثر به تکمیل آن پرداخت (برای نسخه‌های آن، نک: روشن، ۱۴۱۰؛ *آربری*، شم 3745؛ ماخ، شم 888). ۶. *طراز المحافل فی الغاز المسائل*، در فقه (برای نسخه‌هایی از آن، نک: ظاهریه، فقه شافعی، ۱۷۸؛ ازهریه، ۵۵۳/۲؛ خدیویه، ۲۴۲/۳؛ *آربری*، شم 3408). ۷. *الفتاوی الحمویة*، یا *المسائل الحمویة*، که مؤلف ۱۰۰ مسألهٔ فقهی را در آن طرح کرده، و شیخ شرف‌الدین بارزی حموی آنها را پاسخ گفته است (برای نسخه‌ها، نک: ازهریه، ۵۶۰/۲؛ *آلوارت*، شم 3634؛ نیز نک: چلبی، ۲۵؛ GAL,S، همانجا). ۸. *الفروق فی شرح المنهاج* نووی (برای نسخه‌ها، نک: سید، ۳۱۲/۱؛ GAL, I/496-497؛ نیز پرچ، شم 965-964). ۹. *کافی المحتاج الی شرح المنهاج* نووی (برای نسخه‌ها، نک: ظاهریه، همان، ۲۳۷-۲۳۸؛ ازهریه، ۵۹۶/۲-۵۹۷؛ ماخ، شم 1429). از آنجا که در منابع متقدم، تنها به یک *شرح منهاج* نووی از اسنوی اشاره شده است (نک: ابن قاضی شهبه، *طبقات*، ۱۳۵/۳؛ ابن حجر، ۱۴۸/۳)، رابطه میان *کافی المحتاج* با *الفروق* قابل تأمل است. ۱۰. *نهایة الراغب فی شرح عروض ابن الحاجب*، که شرحی بر کتاب *المقصد الجلیل فی علم الخلیل* ابن حاجب است (حاجی خلیفه، ۱۱۳۴/۲؛ برای نسخه‌ها، نک: سید، ۱۷۸/۳؛ ESC², شم 410؛ برای برخی دیگر از آثار او، نک: خدیویه، ۳۵۵/۷، ۴۰۹؛ سید، ۹۸۶/۳؛ روشن، ۱۴۰۹-۱۴۱۰؛ *فهرس*...، ۱۱۴/۶؛ TS، شم 4417-4422؛ GAL,I/543؛ GAL,S,I/670, II/107,111؛ برای آثار یافت نشده، نک: ابن قاضی شهبه، همانجا؛ شوکانی، ۳۵۲/۱-۳۵۳؛ بغدادی، *ایضاح*، ۱۳۸/۱).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ همو، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم‌خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ ازهریه، فهرست؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ جبوری، عبدالله، مقدمه بر *طبقات الشافعیة* اسنوی، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ چلبی، داوود، *مخطوطات الموصل*، بغداد، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۷م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حسینی، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ خدیویه، *فهرست*؛ روشن، محمد و دیگران، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌های رشت و همدان*، تهران، ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م؛ سید، *خطی*؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همو، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شوکانی، محمد، *البدر الطالع*، بیروت، ۱۳۴۸ق؛ ظاهریه، *خطی*؛ *فهرس مخطوطات جامعة الملک سعود (فقه و اصول)*، ریاض، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مطیعی، محمد بخیت، مقدمه بر *نهایة السؤل* اسنوی، قاهره، ۱۳۴۳ق؛ هیتو، محمد حسن، مقدمه بر *التمهید* اسنوی، دمشق، ۱۹۷۱م؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; BSC²; GAL; GAL,S; Mach, R., *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Garrett Collection*, Princeton, 1977; *Pertsch;* TS.

علی اکبر ضیائی

اَسْواری، علی (د ۲۴۰ق/۸۵۴م)، متکلم معتزلی و مؤسس فرقهٔ اسواریه. چنین می‌نماید که او مانند ابوعیسیٰ اسواری منسوب به گروهی از ایرانیان بودند که در بصره ساکن شدند و در آن دیار به اَساوِره شهرت یافتند (یاقوت، ۲۶۸/۱؛ ابن منظور، ذیل سور؛ بستانی، ۳۵۲/۱۳)، چنانکه ابن حزم نیز او را بصری خوانده است (۶۴/۵).

قاضی عبدالجبار از اسواری در شمار متکلمان معتزلی طبقهٔ هفتم نام می‌برد و او را برخوردار از مرتبهٔ والای اندیشه و رأی می‌داند، و تنها خبری را که از زندگی او در دست داریم، نقل می‌کند و آن رفتن اسواری از روی تنگدستی به بغداد است («فضل الاعتزال»، ۲۸۱). اسواری زمانی به این سفر رفته که نظّام مقیم آن سامان بوده است و چون بیم آن داشته که اسواری در نظر مردم بر وی برتری یابد، بی‌درنگ پس از بخشش هزار دینار به اسواری از او می‌خواهد که هرچه زودتر به دیار خود بازگردد (همانجا؛ ابن مرتضیٰ، ۱۶۵). جاحظ نیز از پاره‌ای صفات و ویژگیهای اخلاقی وی چون شکم بارگی و اخاذی، داستانهایی نقل می‌کند (۱۰۵/۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۱، ۱۴۳؛ نیز نک: ابن قتیبه، ۲۵۳/۳).

عقاید: ابوالقاسم بلخی از اسواری در زمرهٔ بزرگان معتزله و نویسندگان آنان یاد می‌کند و می‌گوید که وی از یاران ابوالهذیل بوده، و بعدها به اندیشه‌های نظام گرایش پیدا کرده است (ص ۷۳؛ نیز نک: ابن ندیم، ۲۲۰، حاشیه). خیاط نیز هرگونه سرزنشی را که سزاوار پیروان نظام است، شایستهٔ اسواری هم می‌داند (ص ۲۱).

بحث از قدرت حق تعالیٰ مهم‌ترین بحثی است که در آن می‌توان آرائی از اسواری را جست و جو کرد. او در این بحث به تبع اصل عدل معتزلی بر آن است که خداوند قدرت بر قبائح ندارد (نک: قاضی عبدالجبار، شرح...، ۳۱۳).

خیاط می‌نویسد: اسواری مانند ابراهیم نظام و پیروان وی معتقد بود که قدرت داشتن خداوند بر ظلم و دروغ محال است (ص ۲۰). اشعری نیز همین سخنان را از قول اسواری نقل می‌کند و تنها بر آن می‌افزاید که خداوند به ترک اصلح و عذاب مؤمنان و کودکان قادر

نیست (ص ۲۰۳، ۵۵۵، ۵۵۹).

بغدادی نیز استدلال اسواری در باب خروج ظلم و کذب از محدودهٔ قدرت الٰهی را در قالب مناظرهٔ وی با ۷ تن از سران معتزله بیان داشته است (*الملل*...، ۱۰۲، ۱۳۶؛ نیز نک: اسفراینی، ۵۴). همو بر این قولِ اسواری که «خداوند بر آفرینش آنچه می‌دانسته است که می‌آفریند، قادر است و بر ایجاد آنچه می‌داند که نمی‌آفریند، قدرتی ندارد»، خرده می‌گیرد که وی مقدورات حق تعالیٰ را متناهی انگاشته است (*اصول الدین*، ۹۴، *الفرق*...، ۱۵۱؛ نیز نک: اسفراینی، ۴۵). ابن حزم نیز از قول اسواری می‌گوید که خداوند جز بر آنچه آفریده است، قدرتی ندارد و حتیٰ وقتی که می‌داند کسی در ۸۰ سالگی می‌میرد، نمی‌تواند او را پیش یا پس از آن تاریخ بمیراند (همانجا). اسواری همچنین معتقد بود که خداوند قادر بر خلق جهل که مایهٔ کفر کافر شود، نیست (بغدادی، *اصول الدین*، ۱۳۳). اسواری در باب ایمان معتقد بود هرگاه ایمان کسی همراه با علم الٰهی درنظر گرفته شود، آن شخص نه مأمور به ایمان می‌تواند شناخته شود و نه قادر به ایمان، زیرا با وجود علم خداوند، حصول ایمان قطعی و تخلف‌ناپذیر می‌شود و نمی‌تواند متعلّق امر خدا یا قدرت انسان شود. ایمان باید قطع‌نظر از علم خداوند لحاظ شود تا متعلّق امر و نهی قرار گیرد و شخص کافر نیز قادر بر ایمان و مکلف شناخته شود (نک: اشعری، ۲۴۳-۲۴۴).

اسواری خلاف گرایش گروهی از معتزلیان از جمله ابوالهذیل، استطاعت را عرَض نمی‌داند و همانند نظام، انسان را بنفسه‌مستطیع، و استطاعت را همان‌نفس مستطیع می‌شمارد (همو، ۲۲۹؛ ابن حزم، ۳/۳۴). در باب چیستی مکلف و حقیقت او نیز که منجر به ابراز نظریات مختلفی درمورد هویت انسان و حقیقت روح و حیات شده است، نظر اسواری مقابل نظر ابوالهذیل قرار داشته است. ابوالهذیل انسان را همین جسد ظاهری قابل رؤیت می‌دانسته که می‌خورد و می‌آشامد، ولی حیات او را پدیدهٔ دیگری محسوب می‌کرده است، اما اسواری مانند نظام حقیقت انسان را روح دانسته، و گفته است انسان همان روح غیرمرئی است که در قلب جای گرفته است (قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۱۱/۳۱۰، ۳۱۱، ۳۳۱).

خیاط ضمن ردّ این نسبت که اسواری به امامت معتقد بوده است، از اعتراضات شدید وی بر علی بن میثم رافضی در باب امامت خبر می‌دهد (ص ۹۹). همو، اسواری را با هشام فوطی در این رأی هم‌عقیده می‌داند که هیچ کدام از علی(ع) و طلحه و زبیر در واقعهٔ جمل خواهان جنگ نبودند، بلکه یاران آنها خلاف میل آنان با یکدیگر جنگیدند (ص ۶۰-۶۱؛ نیز نک: بغدادی، *الملل*، ۱۱۲).

شایان ذکر است که عدم تمیز ابوعلی اسواری (عمرو بن فائد، د اندکی پس از ۲۰۰ق) از علی اسواری در برخی منابع سبب ایجاد ابهاماتی شده است. ابوعلی اسواری معتزلی از طبقهٔ ششم و مفسر قرآن بوده که بقای نامش مدیون همان تفسیری است که موفق به اتمامش نشد و اثری از اندیشه‌های کلامی وی در دست نیست. تنها قاضی عبدالجبار است که در بحث شناخت خداوند ذیل این مسأله که علم به حق تعالیٰ چه نوع علمی است، آیا از جملهٔ علوم‌بدیهی است، یا نظری؟ پس از بررسی اقسام علوم ضروری، به رأی اصحاب معارف و از آن جمله جاحظ (د ۲۵۵ق) و ابوعلی اسواری اشاره می‌کند و می‌گوید آنان معرفت حق را ضروری دانسته‌اند (شرح، ۵۱-۵۲؛ درمورد ابوعلی، نک: ریتر، ۶۴۶).

مآخذ: ابن حزم، علی، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، به‌کوشش محمدابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، جده، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، به‌کوشش مفیدمحمد قمیحه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن مرتضیٰ، احمد، *المنیة و الامل*، به‌کوشش محمدجواد مشکور، دمشق، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالقاسم بلخی، «باب ذکر المعتزله»، *فضل الاعتزال* (هم)؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر فی الدین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۵۹ق/ ۱۹۴۰م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ بستانی؛ بغدادی، عبدالقاهر، *اصول الدین*، استانبول، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ همو، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبة صبیح؛ همو، *الملل و النحل*، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۷۰م؛ جاحظ، عثمان، *البخلاء*، به‌کوشش احمد عوامری‌بک و علی جارم‌بک، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به‌کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ ریتر، هلموت، تعلیقات بر *مقالات الاسلامیین* (نک: هم، اشعری)؛ *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به‌کوشش فؤاد سید، تونس/الجزایر، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۴م؛ قاضی عبدالجبار، احمد، *شرح الاصول الخمسة*، به‌کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبة وهبه؛ همو، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال* (هم)؛ همو، *المغنی*، به‌کوشش محمدعلی نجار و عبدالحلیم نجار، قاهره، الدار المصریة للتألیف و الترجمه؛ یاقوت، *بلدان*.

فریبا جایدرپور

آسواریّه، نک: اسواری.

آسوان، استان و شهری کهن و نیز سدی عظیم در مصر. این نام در منابع مختلف به صورتهای گوناگون، از جمله أُسْوان (ابن عبدالحکم، ۶، ۹؛ اصطخری، *المسالک*...، ۳۹؛ یاقوت، ۱/۲۶۹؛ ابن خلکان، ۱/۱۶۳؛ قلقشندی، ۱/۱۱۸)، سوان (سهراب، ۱۷؛ خوارزمی، ۸؛ یاقوت، همانجا) و اصوان (خانجی، ۹(۱)/۲۶۶؛ ضرار، ۵۸) نیز آمده است. اسوان را یونانیان سوئنه[1] (پاولی، VII/1018؛ هرودت، I/295,305,309؛ استرابن، VIII/137؛ *افریقا*...، I/283) می‌خواندند. نام این شهر در عهد عتیق نیز آمده است (حزقیال، ۲۹:۱۰).

استان اسوان: این استان جنوبی‌ترین و یکی از کوچک‌ترین استانهای جمهوری مصر است و با ۶۷۹ کم۲ مساحت در مصر علیا («سالنامه...[2]»، 589)، در قسمتهای خشک جنوبی کشور قرار دارد و از این‌رو، میزان بارش آن بسیار ناچیز، و در طول سال به ندرت قابل اندازه‌گیری است («خاورمیانه[3]»، 46). رود نیل در این استان دارای دره‌ای مسطح و نسبتاً کم عرض است که در برخی نقاط تا ۳۰۰ متر پایین‌تر از سطح جلگه، فرسایش یافته است (هلد، 330). نوار حاصل‌خیز درهٔ نیل در این استان واقع است که از جنوب به واسطهٔ آبشارها، صحاری و اراضی باتلاقی سودان محدود می‌گردد (فیشر،

1. Syene 2. *Britannica Book of...* 3. *The Middle East.*

337).

جمعیت این استان در ۱۳۳۹ش/۱۹۶۰م برابر ۳۸۵ هزار نفر بود (بروکهاوس، I/804) که با رشدی چشمگیر، در ۱۳۶۵ش/۱۹۸۶م به ۷۹۶ هزار نفر رسید («سالنامه»، همانجا). تراکم نسبی جمعیت در استان اسوان حدود ۱٬۱۷۲ نفر در کمـ۲ است که با توجه به تراکم نسبی کشور (۴۹/۳ نفر در کمـ ۲)، از لحاظ جمعیتی، یکی از متراکم‌ترین استانهای مصر به‌شمار می‌رود (همانجا).

منابع قابل توجهی از ذخایر سنگ آهن از ۱۹۵۵م در محلی حدود ۴۸ کیلومتری شرق شهر اسوان استخراج می‌شد («خاورمیانه»، 52) که تا دههٔ ۱۹۷۰م در کارخانهٔ فولاد حلوان مورداستفاده قرار می‌گرفت (هلد، 340). علاوه بر این، در این استان ذخایر منگنز، مس و فسفات در کرانهٔ شرقی نیل وجود دارد (شیفرز، IV/267).

در این منطقه احداث آب‌بندها و سدها، سابقه‌ای کهن دارد، چنانکه هرودت از سدهای زمان فراعنه به عنوان یکی از عجایب هفتگانه سخن گفته است (نک: شیفرز، همانجا). در دوران کنونی پس از احداث سد دوم اسوان (۱۳۳۸-۱۳۵۰ش/۱۹۵۹-۱۹۷۱م) و شکل‌گیری دریاچهٔ مصنوعی ناصر، دگرگونیهای زیست محیطی در این منطقه روی داده، و میزان رطوبت و حتیٰ باران در این منطقه افزایش یافته است (هوپ‌وود، 2). از سوی دیگر، به‌رغم اهمیت و ارزش اقتصادی این سد، مسائل محیطی متعددی بروز کرده است که از آن جمله می‌توان تغییر سطح آبهای زیرزمینی، پدیدهٔ شوری و به‌طور کلی دگرگونی حیات در درهٔ نیل را یاد کرد (فیشر، 339؛ هلد، 332)؛ علاوه بر این، انواع بیماریهای انگلی در منطقه رواج یافته است (فیشر، همانجا). گل ولایی که زمانی از طریق نیل به دریای مدیترانه وارد می‌شد، با احداث سد موجب ایجاد دلتای تازه‌ای در سمت شمالی دریاچه شده است (هلد، 330).

منطقهٔ اسوان از دیرباز به جهات گوناگون از جمله داشتن منابع سنگ و ذخایر کانی، موقعیت مرزی و دسترسی به راههای بازرگانی - کاروانی به قسمتهای داخلی افریقا موردتوجه بوده است (*پاولی*، همانجا). مرکز این استان، شهر اسوان است.

شهر اسوان: این شهر مرکز استان اسوان در مصر علیا که با ۲۴° و ۵' عرض شمالی و ۳۰° و ۳۵' طول شرقی (خانجی، ۹(۱)/۲۶۶)، در پایین دست آبشار اول نیل (بیرون‌زدگی گرانیتی در زیر ماسه سنگ نوبه) (بروکهاوس، I/803) و ۸۷۹ کیلومتری جنوب قاهره (از طریق خط آهن) در کرانهٔ شرقی نیل قرار گرفته است (شیفرز، IV/265) و از این‌رو، از آن به عنوان بندر اسوان نیز یاد کرده‌اند (ماسپرو، 430 ,11). در برابر این شهر جزیرهٔ الفانتین قرار داشت که در منابع محلی از آن به عنوان آبو و جزیرهٔ عاج نام برده‌اند (رمزی، ۱/۱). این شهر که زمانی از درختان نخل و اقاقیا پوشیده شده بود (شیفرز، IV/265-266)، از دوران باستان به عنوان حد جنوبی سرزمین مصر (گلانویل، 24) و محل مبادلهٔ کالا میان مصر، سودان (امروزی)، اعراب، صحرا نشینان و نوبیاییها بوده است (شیفرز، IV/266). جغرافی‌نویسان مسلمان اسوان را از شهرهای اقلیم دوم به‌شمار می‌آوردند (خوارزمی، ۸؛ ابن رسته، ۹۶؛ قدامه، ۲۳۰؛ مقدسی، ۶۷-۶۸؛ یاقوت، ۲۶۹/۱).

در منابع کهن، اسوان به عنوان نقطه‌ای مرزی در جنوب مصر و یا به‌سبب ارتباط با سرچشمه‌های نیل که به باور مصریان در زیر دو تخته سنگ بین این شهر و جزیرهٔ عاج قرار داشته، مورد توجه بوده است (*پاولی*، VII/1019). به‌گفتهٔ هرودت این دو تخته سنگ تپه مانند کروفی[1] و موفی[2] خوانده می‌شده است (I/305). رشد و گسترش شهر اسوان مدیون ذخایر سنگ گرانیت موجود در منطقه بوده است که از زمان سلسلهٔ اول پادشاهان مصر مورد بهره‌برداری قرار داشته است (*پاولی*، VII/1020؛ نیز شیفرز، همانجا). مسعودی از شهرت سنگها و صخره‌های اسوان یاد می‌کند (۱۱۵/۱) و از کوههای رخام عظیم خبر می‌دهد که «مردمان قدیم» آن را بریده، به جاهای دیگر می‌بردند. همو از نوعی سنگ مورداستفاده در پایه‌ها، ستونها و سر ستونها یاد می‌کند که به سنگ اسوانی مشهور بوده است. او سنگهای آسیا و ستونهای اسکندریه را نیز از همین نوع سنگ به‌شمار می‌آورد (۳۸۸/۱-۳۸۹). این گرانیتها که در ساخت اهرام نیز مورد استفاده بودند (گلانویل، 147)، رنگهای صورتی، خاکستری و سیاه داشتند (همو، 144). نام سینیت[3] که معمولاً به گرانیت صورتی اطلاق می‌شود، از نام همین محل گرفته شده است (*پاولی*، همانجا). علاوه بر این، جغرافی‌نویسان مسلمان از ذخایر طلا و زمرد در نزدیکی اسوان خبر داده‌اند (جیهانی، ۵۹؛ حمیری، ۵۸). اصطخری فاصلهٔ این ذخایر تا اسوان را ۱۵ فرسنگ نوشته است (*مسالک*...، ۵۷). نویسندهٔ *حدود العالم* نیز از معدن «سیم و زر» در کوه معظم (صحیح: مُقَطَّم) که از حد اسوان به سمت شمال امتداد دارد، خبر می‌دهد (ص ۳۶)؛ علاوه بر این، در نزدیکی اسوان ذخایر زاج سفید نیز وجود داشته است (قلقشندی، ۲۸۴/۳).

از سوی دیگر، اهمیت اسوان به‌سبب موقعیت ارتباطی آن به عنوان محل تلاقی راههای کاروان رو بود که در دورهٔ سلسلهٔ ششم به عنوان «راههای بیابانی» از جهت نظامی و تجاری اهمیت داشت و از آنجا از یک سو به شمال غربی و واحه‌های لیبی، و از سوی دیگر به سمت جنوب (نوبه) و یا حتیٰ فراتر از آن (به‌قسمتهای داخلی افریقا) می‌رفتند (*پاولی*، VII/1019). سنگ‌نوشتهٔ قبری از بزرگان اسوان (مربوط به ح ۲۳۴۰ ق‌م)، از راههای اسوان به سمت جنوب (سودان امروزی) خبر می‌دهد (دیویدسن، «گذشتهٔ افریقاییها[4]»، 44,47-49). هرودت نیز از راهی که از الفانتین به پایتخت اتیوپی و سرزمین صحرا نشینان متصل بوده، یاد می‌کند (I/309). بر همین اساس است که اسوان را در طول زمان مرکز مهم بازرگانی به‌شمار آورده‌اند (*پاولی*، همانجا). به گفتهٔ ناصرخسرو بازرگانان در مقابل اجناسی که از مصر به ولایت نوبه می‌بردند، از آنجا برده می‌آوردند (ص ۴۹). همو اضافه می‌کند: «از حبشه و زنگبار و یمن کشتیها به عیذاب [در کنار دریا] آید و از آنجا بر

---

1. Crophi 2. Mophi 3. syenit 4. *The African*...

اشتران بارها بدین بیابان [میان اسوان و دریا] برند تا اسوان و از آنجا در کشتی به آب نیل به مصر برند» (ص ۸۲ ـ۸۳). ابن بطوطه نیز خبر می‌دهد که از اسکندریه تا قاهره، و از آنجا تا اسوان شهرها و روستاها به یکدیگر متصل بوده‌اند (ص ۵۴). در دورهٔ اسلامی، در کنار این راهها، راه اسوان به مکه اهمیت خاصی می‌یابد. ابن رسته طول این راه را جمعاً ۱۷ شبانه‌روز ذکر کرده است (ص ۱۸۳) و ناصر خسرو فاصلهٔ اسوان تا دریا را در این مسیرِ «بیابانی عظیم»، به فاصلهٔ ۲۰۰ فرسنگ یاد می‌کند (ص ۸۱، ۸۲).

البته اسوان در دوران باستان اهمیت امروزی خود را نداشت، زیرا در آن دوره مرکز ولایت، معابد اصلی و همچنین مقر کارگزاران در جزیرهٔ الفانتین قرار داشت (*پاولی*، VII/1018). اینکه از این شهر در تشکیلات دورهٔ رومیها ـ یونانیها نامی برده نشده، نیز نشان می‌دهد که در آن زمان اهمیت چندانی نداشته است (همان، VII/1018, 1022). هرودت نیز به هنگام برشمردن پایگاههای نظامی منطقه، نامی از این شهر نمی‌برد (I/309). براساس پاپیروسهای یافت شده در الفانتین، شهر اسوان بعدها مقر حاکم ایرانی شد (*پاولی*، VII/1018؛ نیز نک‍: هرودت، همانجا) و در زمان داریوش دوم موقعیت و جایگاهی همانند الفانتین یافت (*پاولی*، همانجا).

استرابن خبر می‌دهد که به هنگام هجوم قسمتی از نیروهای رومی مستقر در مصر به عربستان، نوبیاییها به پایگاه اسوان هجوم آوردند و این شهر را تصرف کردند و ساکنان آن را به اسارت خود درآوردند، هرچند نتوانستند آن را در برابر رومیان حفظ کنند و به عقب رانده شدند (VIII/137). در آغاز سدهٔ ۲م به منظور مقابله با طوایف جنوبی و حفظ امنیت مرزها، دژهایی در منطقه ــ از جمله در اسوان ــ برپا شد (*پاولی*، VII/1022)؛ انصاری دمشقی نیز از دیواری خبر می‌دهد که از عریش تا اسوان بیشتر شهرهای شرقی مصر را در برمی‌گرفت و توسط ملکهٔ مصر برپا شده بود (ص ۵۰). شهر اسوان تا سدهٔ ۵م همچنان اهمیت نظامی خود را حفظ نمود (*پاولی*، همانجا).

در آغاز دورهٔ اسلامی، عمرو بن عاص در ۱۸ق/۶۳۹م مصر را فتح کرد و آن را در ۱۹ق کاملاً از تسلط بیزانس خارج ساخت (اُلیور، «تاریخ کوتاهی...[1]»، 70). در این زمان، حاکم مصر عبدالله بن سعد بود و نایب او در اسوان اقامت داشت (مسعودی، ۱/۴۴۱-۴۴۲). پس از آنکه عمر بن خطاب دستور حمله به نوبه را صادر کرد، پس از نبردی مختصر، میان مسلمانان و نوبیان براساس پیمانی صلح برقرار شد. مطابق این پیمان، حاکم نوبه سالانه ۳۶۵ برده به حاکم مصر تحویل می‌داد که محل دریافت آنان جایی به نام قصر در نزدیکی شهر اسوان بود (همانجا)؛ علاوه بر این، بازرگانان مسلمان امکان یافتند در آنجا مستقر شده، مسجدی برای خود برپا سازند که کم و بیش حدود ۶۰۰ سال برقرار ماند (برتو، 96). طی این دوره بسیاری از نوبیاییها به اسلام گرویدند و بسیاری از مسلمانان مصری در نوبه مستقر شدند (همو، 97). مسعودی خبر می‌دهد که از همین زمان مسلمانان اسوان در سرزمین نوبه املاکی به دست آوردند (۱/۴۴۳).

جغرافی‌نویسان مسلمان معمولاً اسوان را یکی از شهرهای بزرگ منطقهٔ جنوبی مصر با درختان فراوان نخل و محصولات متنوع کشاورزی معرفی کرده‌اند (اصطخری، *المسالک*، ۴۲؛ مقدسی، ۱۷۰؛ مسعودی، ۱/۴۴۲؛ یاقوت، ۱/۲۶۹). مقدسی آن را شهری آباد و بزرگ و دارای مناره‌ای بلند یاد می‌کند (همانجا).

ظاهراً شهر اسوان در سدهٔ ۹ق اهمیت پیشین خود را از دست داده بود، چنانکه حمیری آن را شهری کوچک می‌شمارد که ساکنان آن از طایفه‌های مختلف عرب بودند (ص ۵۷ ـ ۵۸). البته اعراب پس از فتوحات اسلامی به این شهر و ناحیه آمده‌اند؛ ساکنان اصلیِ این شهر را عمدتاً قبطیان و نوبیاییها دانسته‌اند (*بستانی*، ۱۳/۳۵۳). مسعودی اعراب اسوان را از اعراب قحطانی، ربیعه، مضر و جمعی از قریش می‌داند که بیشتر از حجاز و جاهای دیگر به آنجا آمده‌اند (۱/۴۴۲). در دورهٔ معاصر و جنبش مهدیون در سودان، شهر اسوان هر چند به طور موقت، نقشی همانند گذشته یافت (*پاولی*، VII/1023).

گذشته از کتیبه‌ها و آثار منفرد از سلسلهٔ ۶ و ۱۲، آثار بسیار دیگری نیز در اسوان بر جای مانده (همانجا) که با احداث سد دوم اسوان، بسیاری از این آثار در معرض نابودی قرار گرفته است (شیفرز، IV/266)، از جمله جزیرهٔ عاج با درختان نخل و بناهای تاریخی آن که طی سده‌ها برجای مانده بود، همراه با گنجینه‌های ارزشمند آن در زیر آب مدفون شد (گلانویل، 109). مهم‌ترین این آثار (حدود ۲ هزار قطعه سنگ ۳۰ تنی) که ستونها و تندیسهای متعلق به ۳ هزار سال پیش و مربوط به رامسس دوم بود («خاورمیانه»، 59)، با همکاری کارشناسان یونسکو طی ۴ سال و با هزینه‌ای برابر ۴۰ میلیون دلار از زیر آب خارج شد (وان دوین، 157).

اسوان امروزی یکی از مراکز مهم تجاری مصر به‌شمار می‌رود (منشینگ، 160). فعالیتهای رو به گسترش آن، احداث راههای زمینی و آبی، اتصال مصر علیا به مصر سفلیٰ را الزامی ساخته است («خاورمیانه»، 61). ایستگاه نهایی خط آهن سراسری مصر که زمانی قرار بود قاهره را به کیپ تاون (افریقای جنوبی) متصل سازد (هلد، 145)، در این شهر قرار دارد (منشینگ، 161). اگرچه واحدهای صنعتی مصر عمدتاً در قسمتهای مرکزی و شمالی کشور مستقر شده‌اند، اما اسوان یکی از مراکز مهم صنعتی در مصر علیا (جنوب کشور) به‌شمار می‌آید (همو، 160). این شهر دارای کارخانهٔ ذوب آهن و فرودگاه است (همو، 162؛ *بروکهاوس*، I/803). براساس توافق میان مصر و سودان در ۱۳۶۲ش/۱۹۸۳م، جاده‌ای اسوان را به بندر وادی حلفا، و بدین‌سان این دو کشور را به یکدیگر متصل می‌سازد (واربورگ، 185). شهر اسوان با مهمانخانه‌های بسیار و امکانات رفاهی خود، به ویژه در فصل زمستان مورد توجه جهانگردان است

1. *A Short History...*

(بروکهاوس، همانجا). دریاچهٔ اسوان در نزدیکی این شهر مهم‌ترین کانون ماهیگیری (صنعتی و ورزشی) در مصر به‌شمار می‌رود و از این نظر حتیٰ جای دریای مدیترانه را گرفته است (هلد، 340).

جمعیت این شهر در آغاز دههٔ ۱۹۶۰م حدود ۳۰ هزار نفر بود (شیفرز، همانجا) که با رشدی شتابان رو به افزایش نهاد و در ۱۹۶۶م به حدود ۱۲۸ هزار نفر رسید (منشینگ، 308). در ۱۹۷۶م شمار اهالی شهر ۷۰۰'۱۴۴ نفر بود (*افریقا*، I/283). جمعیت اسوان مطابق برآورد ۱۹۸۶م برابر ۷۰۰'۱۹۵ نفر است («سالنامه»، 753).

گروهی از علما و محدثان به این شهر منسوبند (نک: سمعانی، ۱۵۸/۱؛ یاقوت، ۲۷۰/۱).

سد اسوان (سدهای دوگانه در مصر علیا):

سد اول اسوان در ۵ کیلومتری جنوب شرقی شهر اسوان و در بالا دست آبشار اول قرار دارد (بروکهاوس، همانجا). بنای این سد که در ۱۸۹۸م آغاز و در ۱۹۰۲م توسط بریتانیا به اتمام رسید، آب لازم برای آبیاری درهٔ نیل را در آن زمان تأمین می‌کرد (*افریقا*، همانجا؛ پُلک، 156-157؛ الیور، *افریقا...*، 179). در سالهای ۱۹۰۸-۱۹۱۲م و ۱۹۲۹-۱۹۳۴م و ۱۹۶۰م اقدام به ترمیم بنای سد شد (منسفیلد، 101) و در ۱۹۱۲م و ۱۹۳۴م به ارتفاع این سد افزوده شد (هلد، 330) و بدین‌سان ظرفیت آن از یک میلیارد مکعب به ۵/۳ میلیارد مکعب افزایش یافت (منشینگ، 148). طول این سد ۱۴۰'۲ متر و ارتفاع آن ۵۴ متر و طول دریاچهٔ آن ۳۰۰ کمـ است (بروکهاوس، همانجا؛ *افریقا*، I/284).

سد دوم اسوان که سد العالی خوانده می‌شود، در حدود ۸ کیلومتری جنوب سد اول احداث شده است («خاورمیانه»، 59-58). این سد را یکی از مهم‌ترین دستاوردهای حکومت جمال عبدالناصر در زمینهٔ اصلاحات اجتماعی-اقتصادی در مصر به‌شمار آورده‌اند (همان، 58-57؛ الیور، همان، 238؛ منسفیلد، 256؛ لنچوفسکی، 528). پس از آنکه ایالات متحده و انگلستان در ۱۹۵۶م از تأمین کمکهای لازم برای احداث این سد سرباز زدند (ترولیان، 79؛ منسفیلد، همانجا)، ناصر تصمیم گرفت هزینه‌های ساختمان سد را از درآمدهای حاصل از آبراههٔ سوئز که به همین منظور ملی اعلام شده بود، تأمین کند (ارمجانی، 399؛ کلینگ مولر، 228).

متعاقب این اقدام، انگلستان و فرانسه به کمک دولت اسرائیل (در اکتبر ۱۹۵۶) به مصر هجوم آوردند (الیور، همانجا؛ شیفرز، IV/254؛ بیل، 210؛ بیتی، 116؛ اروپان، 306-305). پس از آن، به واسطهٔ محدودیتهای موجود، دولت مصر به شوروی (سابق) روی آورد («خاورمیانه»، 58؛ گرگس، 56-50). کار احداث سد العالی به دنبال آن با به کارگیری دو هزار نفر روسی آغاز شد («خاورمیانه»، 60). اگرچه مطابق برنامه قرار بود این سد در ۱۹۷۲م به اتمام رسد (بروکهاوس، I/804)، اما کار ساختمان سد در ۱۹۷۰م پایان یافت («خاورمیانه»، 58-57؛ فیشر، 355؛ پری، 261) و در ۱۹۷۱م رسماً افتتاح شد (فیشر، همانجا؛ هلد، 330).

این سد دارای ۱۱۱ متر ارتفاع، ۳/۸ کمـ طول در قسمت بالا و ۹۸۰ متر ضخامت در قسمت پایهٔ سد است (همو، 331؛ *افریقا*، همانجا). دریاچهٔ این سد که دریاچهٔ ناصر نام دارد («خاورمیانه»، 54 ,46)، دارای حدود ۵۰۰ کمـ طول و به‌طور متوسط ۱۰ کمـ عرض و گنجایش ۱۶۰ میلیارد مترمکعب آب است (هلد، نیز «خاورمیانه»، همانجاها؛ فیشر، 338). این دریاچه را از لحاظ وسعت، دومین دریاچهٔ مصنوعی جهان به‌شمار آورده («خاورمیانه»، 57)، و عظمت این سد را حتیٰ با شکوه آثار بازمانده از دورهٔ فراعنه قابل مقایسه دانسته‌اند (همانجا). با احداث این سد حدود ۷۰ هزار نفر نوبیایی در ۱۹۶۵م در مصر و شمال سودان از محل زندگی خود به مکانهای دیگر انتقال داده شدند (همان، 59) و حدود ۵۵ تا ۶۰ هزار نفر از مردم وادی حلفا به محلی در جنوب شرقی خرطوم (سودان) منتقل گردیدند و اهالی ۳۳ آبادی مصری در اطراف کوم اومبو[1] اسکان یافتند (فیشر، همانجا). مصر و سودان با استفاده از این فرصت، برای تقسیم آب نیل میان دو کشور به توافقهایی دست یافتند (دیویدسن، «افریقای امروز...[2]»، 236).

سد اسوان علاوه بر تأمین آب آبیاری و گسترش کشت آبی در سطحی وسیع (اهلرس، 121)، سالانه حدود ۱۰ میلیارد کیلووات ساعت برق تولید می‌کند («خاورمیانه»، 57؛ *افریقا*، I/284)؛ برق تولیدی گذشته از صدور و ایجاد درآمد برای مصر، امکان ایجاد و گسترش صنایع سبک و سنگین کشور را تسهیل ساخته است («خاورمیانه»، 52). بدین‌سان، سد اسوان در برنامه‌های توسعهٔ کشاورزی و صنعتی مصر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است (هانزن، 81, 38؛ کلینگ مولر، 216؛ کرک، 233). از سوی دیگر، امید می‌رفت با احداث این سد مواد غذایی میلیونها مصری تأمین گردد، اما در حال حاضر این کشور هنوز در راه تأمین مواد غذایی موردنیاز خود، موفقیتهای چندانی به دست نیاورده است (منشینگ، 173؛ نیز نک: اهلرس، 123).

مآخذ: ابن بطوطه، رحله، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، بغداد، ۱۹۲۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به‌کوشش محمد جابر عبدالعال حسینی، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، *مسالک و ممالک* (ترجمهٔ فارسی)، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، ترجمهٔ حمید طبیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بستانی؛ جیهانی، ابوالقاسم، *اشکال العالم*، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به‌کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ *حدود العالم*، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ خانجی، محمدامین، *منجم العمران فی المستدرک علی معجم البلدان*، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ خوارزمی، محمد، *صورة الارض*، به‌کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۶م؛ رمزی، محمد، *القاموس الجغرافی للبلاد المصریة*، قاهره، ۱۹۵۳-۱۹۵۴م؛ زهری، محمد، *الجغرافیة*، به‌کوشش محمد حاج صادق، دمشق، ۱۹۶۸م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت،

1. Kom Ombo 2. *Modern Africa...*

۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سهراب، *عجائب الاقالیم السبعة الیٰ نهایة العمارة*، به‌کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ ضرار، ضرارصالح، *تاریخ السودان الحدیث*، بیروت، ۱۹۶۸م؛ عهد عتیق؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به‌کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ناصر خسرو، *سفرنامه*، به‌کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Afrika, entsiklopedicheskii spravochnik, Moscow, 1986-1987; Armajani, Y.& Th. M. Ricks, *Middle East, Past and Present*, New Jersey, 1986; Aroian, L. A. & R.P. Mitchell, *The Modern Middle East and North Africa*, New York, 1984; Beatie, K. J., *Egypt during the Nasser Years*, Boulder, 1984; Bertaux, P., *Afrika*, Paris, 1966; Bill, J. A. & R. Sprigborg, *Politics in the Middle East*, New York, 1995; *Britannica Book of the Year (1988)*, Chicago; *Brockhaus;* Davidson, B., *The African Past*, London, 1967; id, *Modern Africa, a Social and Political History*, London, 1994; Ehlers, E., *Bevölkerungswachstum-Nahrungsspielraum-Siedlungsgrenzen der Erde*, Frankfurt, 1984; Fisher, W.B., «Egypt, Physical and Social Geography», *The Middle East and North Africa 1986;* Gerges, F.A., *The Superpowers and the Middle East*, Boulder, 1994; Glanville, S. R. K., *The Legacy of Egypt*, Oxford, 1953; Hansen, B., «Economic Development of Egypt», *Economic Development and Population Growth in the Middle East*, New York, 1972; Held, C.C., *Middle East Patterns*, Boulder, 1989; Herodotus, *The History*, tr. A.D. Godley, London, 1946; Hopwood, D., *Egypt: Politics and Society 1945-1990*, London, 1990; Kirk, G.E., *A Short History of the Middle East*, London, 1959; Klingmüler, E., «Geschichte Ägyptens seit 1799» , *Geschichte der islamischen Länder* , Leiden/Köln, 1959; Lenczowski, G., *The Middle East in World Affairs*, London, 1980; Mansfield, P., *A History of the Middle East*, London, 1991; Maspero, G., *The Dawn of Civilization*, London, 1910; Mensching, H. et al., *Nordafrika und Vorderasien*, Frankfurt, 1977; *The Middle East*, ed. A. Taylor, London, 1972; Oliver , R. & A. Atmore , *Africa since 1800* , Cambridge , 1974 ; id & J. D. Fage, *A short History of Africa*, London, 1973; *Pauly;* Perry, G.E., *The Middle East*, New Jersey, 1983; Polk, W.R., *The United States and the Arab World*, Cambridge, 1975; Schiffers, H., *Afrika*, München, 1962; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1949; Trevelyan, H., *The Middle East in Revolution*, London, 1970; Van Duyn, J., *The Egyptians*, London, 1974; Warburg, G. R., *Egypt and the Sudan*, London, 1985.

عباس سعیدی

اَسْوَدِ بْنِ یَزیدِ نَخَعی، ابوعمرو یا ابوعبدالرحمان (د ۷۵ق/۶۹۴م)، از تابعین مشهور کوفه و یکی از زهّاد ثمانیه.

بی آنکه گزارشی از زمان تولد وی در دست باشد، روایت شده که دورهٔ پیش از اسلام را درک کرده است (عجلی، ۶۷؛ ذهبی، سیر...، ۵۰/۴) و به اصطلاح از مخضرمین به‌شمار می‌آید. برخی از منابع کهن از این جهت که اسود، پیامبر اکرم (ص) را ندیده بوده، او را از طبقهٔ اول تابعین دانسته‌اند (ابن سعد، ۶۶/۶، ۷۰؛ ابن عبدالبر، ۹۲/۱)، اما دیگران از آنجا که وی به روزگار پیامبر اسلام (ص) ایمان آورده، او را در زمرهٔ صحابه شمرده‌اند (همانجا؛ ابن حجر، ۳۴۳/۱). بیشتر منابع سال وفات او را ۷۵ق و برخی ۷۴ یا ۷۶ق ذکر کرده‌اند (ابن سعد، ۷۵/۶؛ خلیفه، ۳۵۲/۱-۳۵۳؛ بخاری، *التاریخ الصغیر*، ۱۸۲/۱؛ ابن قتیبه، ۴۳۲؛ ابن حبان، ۳۱/۴؛ ذهبی، همان، ۵۳/۴).

نسبت وی به تیرهٔ «نخع» از قبیلهٔ بزرگ مَذحِج در یمن بازمی‌گردد. وی به خاندانی اهل دانش تعلق داشت که از آن میان علقمة بن قیس، عموی او، ابراهیم نخعی، خواهرزاده‌اش و عبدالرحمان بن اسود، پسرش، از مشاهیر روزگار خویش بوده‌اند (مزی، ۲۳۳/۳؛ ذهبی، همان، ۵۰/۴). بسیاری از منابع، در مقامات معنوی به مقایسه میان او و علقمة بن قیس پرداخته، و غالباً وی را در عبادت و زهد از علقمه برتر دانسته‌اند (ابن‌سعد، ۸۹/۶؛ بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۱(۱)/۴۰۴؛ ابونعیم، ۱۰۴/۲). دانش‌اندوزی و سخت کوشی او در امر حدیث مورد ستایش بسیار قرار گرفته است، چنانکه به قول احمد بن حنبل وی برای شنیدن روایتی که از قول عمر برای او نقل شده بود، از عراق روانهٔ مدینه شد و تا خود آن را از عمر نشنید، قانع نشد (خطیب، ۱۹۷).

در شمار صحابه‌ای که وی از ایشان روایت کرده است، می‌توان حضرت علی(ع)، ابوبکر، عمر، ابن مسعود، معاذ بن جبل، ابوموسیٰ اشعری، عایشه، بلال حبشی، حذیفة بن یمان و أم سلمه را نام برد، در حالی که نام تابعیانی چون عبید بن عمیر نیز در شمار مشایخ روایی او دیده می‌شود (نک‍: ابن سعد، ۷۰/۶؛ دارمی، ۵۶۲/۲؛ طبری، ۳۹۰/۲؛ طوسی، ۳۵؛ مزی، ۲۳۳/۳-۲۳۴؛ ذهبی، همان، ۲۲۱/۲). دربارهٔ روایت وی از عثمان در میان منابع اختلاف است: ابن سعد (همانجا) و ابن حجر عسقلانی (همانجا) بر اینکه وی از عثمان روایت نکرده، اتفاق نظر دارند، اما ذهبی تصریح دارد که وی از عثمان روایت کرده است (معرفة...، ۵۰/۱). برادرش عبدالرحمان بن یزید، پسرش عبدالرحمان و نیز عامر بن شراحیل شعبی، ابراهیم بن یزید نخعی، ابواسحاق سبیعی، عمارة بن عمیر و کسان بسیار دیگری از او روایت کرده‌اند (نک‍: ابن سعد، ۲۴۷/۶؛ مسلم، ۵۶۵/۱، ۵۷۲؛ ابونعیم، ۱۰۴/۲، ۱۰۵؛ ابن قیسرانی، ۳۷/۱؛ مزی، ۲۳۴/۳؛ ذهبی، سیر، همانجا).

اسود افزون بر حدیث، در علم قرائت نیز دست داشت و قرآن را از محضر ابن مسعود آموخته بوده است (همو، معرفة، همانجا؛ ابن جزری، ۱۷۱/۱). یحیی بن وثّاب، ابراهیم نخعی و ابواسحاق سبیعی از شاگردان او در قرائت به شمار می‌آیند (همانجاها؛ برای روایات مربوط به قرائت آموزی وی، نک‍: احمد بن حنبل، *العلل*...، ۲۸۹/۱؛ مسلم، ۵۶۵/۱). اعمش که از بزرگان علم قرائت در سدهٔ ۲ق محسوب می‌شود، قرائتش با واسطهٔ ابراهیم نخعی و یحیی بن وثّاب به اسود می‌رسد (ابن جزری، ۳۱۵/۱). گاه در منابع، قرائات شاذی هم به وی نسبت داده‌اند؛ از جمله قرائت « و غیر الضالین» در آیهٔ پایانی فاتحة الکتاب (ابن ابی داوود، ۱۰۰).

اسود را از ملازمان عمر بن خطاب (ابن سعد، ۷۳/۶) و نیز از جملهٔ مفتیان «اصحاب» (شاگردان) ابن مسعود دانسته‌اند (عجلی، ۶۸). همچنین وی با عایشه مصاحبت بسیار داشته، و دربارهٔ دوستی او با عایشه روایات فراوانی نقل شده‌است. به‌گفته‌ای عایشه او را «عزیزترین مردمان کوفه، نزد خود» دانسته است (ابن سعد، همانجا؛ احمد بن حنبل، همان، ۲۹۳/۱، مسند، ۱۷۲/۶). اسود از عایشه روایات فراوانی دربارهٔ رفتار و کردار پیامبر(ص) نقل کرده است (همان، ۳۳/۶، ۱۳۴، ۲۱۶؛ بخاری، صحیح، ۱۶۴/۱؛ مسلم، ۱۵۷۸/۲، ۱۷۲۴؛ ترمذی، ۶۵۴/۴).

اسود به همراه ابن مسعود و تنی چند، در صحرای ربذه بر جنازهٔ ابوذر غفاری نماز خواندند و به خاکش سپردند (طبری، ۳۰۹/۴؛ ابن اعثم، ۳۷۷/۱). به گفتهٔ سیف بن عمر در حرکتهای ضدعثمان، اسود در کنار برخی از یاران ابن مسعود شرکت داشته (طبری، ۳۴۸/۴، ۳۵۲؛ نیز نک: ابن ابی الحدید، ۱۲۹/۲، ۱۳۰)، و نیز گفته شده است که وی برای حضور نیافتن در جنگ صفین از حضرت علی (ع) اجازه گرفت و قصد ثغور دیلم کرد و سپس با مصعب بن زبیر به باجمیرا در انبار رفت و از همانجا به قصد گزاردن حج محرم شد (ابوبشر، ۴۵/۲؛ نک: بلاذری، ۳۵۴/۵؛ قس: ثقفی، ۵۶۲/۲-۵۶۵). در منابع رجالی اهل سنت از او با عنوان ثقه یاد کرده‌اند (عجلی، ۶۷؛ نووی، ۱(۱)/۱۲۲؛ مزی، همانجا). شعبه درباره‌اش گوید که «او سرمایهٔ اهل کوفه به حساب می‌آید» (نک: ابن سعد، ۷۵/۶).

اسود را به پارسایی و دینداری ستوده، و از «زهاد ثمانیه» به شمار آورده‌اند. در منابع نیز، اخبار زیادی از زهد و عبادات وی نقل شده است (همو، ۷۱/۶؛ ابن عبدربه، ۱۷۱/۳؛ ابونعیم، ۱۰۳/۲). به گفتهٔ ذهبی (سیر، ۵۰/۴) شهرت فراوان وی در عبادت میان مردمان، ضرب‌المثل شده بود. گفته‌اند که وی، پیوسته روزه‌دار بوده، و حتیٰ به هنگام سفر یا در روزهای بسیار گرم، روزهٔ خود را افطار نمی‌کرده است، چندان‌که گاه دوستانش در این باره بر او خرده می‌گرفته‌اند. همچنین به گفتهٔ حنش بن حارث، وی یکی از چشمانش را به‌سبب روزه‌داری زیاد، از دست داده بوده است (ابن سعد، ۷۰/۶، ۷۱؛ بسوی، ۵۵۹/۲).

این نکته جالب توجه است که برپایهٔ نقل منابع، اسود در هنگام عبادت همچون راهبان مسیحی، ردایی بر تن می‌کرده است (ذهبی، همان، ۵۱/۴) و عمارة بن عمیر او را «راهبی از راهبان» شمرده است (نک: ابونعیم، ۱۰۴/۲). دربارهٔ اهتمام وی به نماز، روایتهای بسیاری در دست است که گاه از اغراق به دور نیست؛ از جمله آورده‌اند که وی در شبانه روز ۷۰۰ رکعت نماز می‌گزارده است (ذهبی، تذکرة...، ۵۱/۱؛ قس: نووی، همانجا، که نظیر همین روایات را دربارهٔ پسر اسود آورده؛ مزی، ۲۳۴/۳، ۲۳۵) و نیز در روایاتی دیگر، به علاقهٔ فراوان او، به شرکت در نماز جماعت و الزام به خواندن نماز در اول وقت در هر شرایطی اشاره شده است (ابن سعد، ۷۱/۶؛ بخاری، صحیح، ۱۵۸/۱؛ بسوی، ۵۵۹/۲، ۵۶۰). در شدت دلبستگی او به خواندن قرآن، گفته‌اند که در ماه رمضان، قرآن را در ۲ شب، و در ماههای دیگر در ۶ شب ختم می‌کرده است.

اسود در به‌جای آوردن حج، سخت اهتمام می‌ورزید. از این‌رو، او را «حَجّاج» لقب‌داده‌بوده‌اند (ابن‌سعد، ۷۳/۶؛ ذهبی، همانجا). در منابع کهن سخن از آن است که وی در طول عمر خود ۴۰ بار (یا به گفته‌ای ۷۵ یا ۸۰ بار) حج و عمره به جای آورده است (ابن سعد، ۷۱/۶، ۷۲؛ ابن قتیبه، ۴۳۲؛ ابن حبان، ۳۱/۴؛ ابونعیم، همانجا؛ سمعانی، ۶۵/۱۳). همچنین روایت شده که پسرش نیز در کثرت حج به او اقتدا کرده است (نووی، همانجا؛ مزی، ۲۳۴/۳؛ ذهبی، همانجا). به گفتهٔ ابن‌سعد(۷۰/۶)، اسود یک‌بار به اتفاق ابوبکر حج گزارده است. ابن حجر عسقلانی می‌گوید که وی علاوه بر ابوبکر، عمر و عثمان را نیز در برخی از سفرهای حج همراهی می‌کرده است (۳۴۳/۱). گویند که وی برای شرکت در مراسم حج از خانه‌اش در کوفه یا محلی در نزدیکی آن شهر محرم می‌شده، و از آنجا لبیک گویان قصد حج می‌کرده است (ابن سعد، ۷۱/۶، ۷۲؛ ذهبی، سیر، ۵۱/۴) و به امر حج چندان عنایت داشته که اگر فرد مستطیعی حج نگزارده از دنیا می‌رفت، وی بر جنازه‌اش نماز نمی‌خوانده است (ابن‌سعد، ۷۳/۶).

اسود در کوفه از دنیا رفت (ذهبی، دول...، ۳۶/۱) و گویند هنگام مرگ به گریه افتاد و علت زاریش را شرمساری از پروردگار به‌سبب خطاهایش عنوان کرد (همو، سیر، ۵۲/۴؛ ابن‌کثیر، ۱۴/۹).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج البلاغة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی داوود، عبدالله، *المصاحف*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن اعثم، احمد، *الفتوح*، به‌کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به‌کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به‌کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به‌کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن قیسرانی، محمد، *الجمع بین رجال الصحیحین*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *البدایة و النهایة*، به‌کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوبشر دولابی، محمد، *الکنیٰ و الاسماء*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۲ق؛ ابونعیم، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۳م؛ احمد بن حنبل، *العلل و معرفة الرجال*، به کوشش طلعت قوچ بیگیت و اسماعیل جراح اوغلی، آنکارا، ۱۹۶۳م؛ همو، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، *التاریخ الصغیر*، به‌کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ همو، صحیح، به‌کوشش محمد ذهنی افندی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به‌کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به‌کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ ترمذی، محمد، سنن، به‌کوشش ابراهیم عطوه عوض، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ثقفی، ابراهیم، *الغارات*، به‌کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ خطیب بغدادی، احمد، *الرحلة فی طلب الحدیث*، به‌کوشش نورالدین عتر، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ دارمی، عبدالله، سنن، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ذهبی، محمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدر آباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، *دول الاسلام*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۴ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سمعانی، عبدالکریم، *انساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد، رجال، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ عجلی، احمد، *تاریخ الثقات*، به‌کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به‌کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به‌کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ نووی، یحییٰ، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۷م.

حسین فرهنگ‌انصاری

اَسْوَدِ بْنِ یَعْفُر، ابوجراح یا ابونهشل، از قبیلهٔ بنوتمیم، شاعر

جاهلی که گاه اعشیٰ نَهشَلی خوانده می‌شود. نام پدر او یُعفُر (به ضم یاء) نیز یاد شده است (ابن سلام، ۳۳؛ ابوزید، ۲۴؛ ابوالفرج، ۱۵/۱۳). روایات، او را گاه در میان قبایل گوناگون عرب، و گاه در دربار شاهان حیره و غسان نشان داده‌اند که پیوسته، به مناسبتی، شعری در مدح و هجا می‌سراید. او را «ذووالآثار» نامیده‌اند، زیرا «هر قومی را که هجا می‌گفت، آثاری در آن باقی می‌گذاشت» (قاموس، ذیل اثر).

تقریباً همهٔ روایاتِ مربوط به زندگی او را که اساساً از ۸ روایت در نمی‌گذرد، ابوالفرج اصفهانی گرد آورده است. فضای این روایات، همان فضای نیم افسانه‌ای روایات مربوط به دیگر شاعران جاهلی است که به هیچ وجه قابل زمان بندی تاریخی نیست.

در روایت نخست (ابوالفرج، ۱۹/۱۳-۲۱) آمده است که وی چندی در جوار بنوقیس زیست و سپس به میان بنومره رفت و در قماری که با جوانان قبیله کرد، ۱۹ شتر باخت. اما به با تدبیر مادرش رُهْم بنت عتّاب، شتران را باز یافت. از آن پس مردان قبیله از قمار باختن با او سرباز زدند و وی از آنان جدا شد. شتران را نیز طایفه‌ای از بکر بن وائل ربودند و اسود از حامیان خود بنی مره یاری خواست (شعر در این باب). اما آنان به کار وی نپرداختند و عاقبت بنو محلّم توانستند شتران را به او بازگردانند، و چون مدحشان گفت، صله‌ای کلان تقدیمش کردند.

دو روایت دیگر هست که در آنها خصائلی چون مردانگی و دلاوری نیز به او نسبت داده شده است: یک بار مردی را که اشترانش را ربوده بودند، به قصیده‌ای یاری داد و مال او را از ربایندگان بازستاند (همو، ۲۱/۱۳)، و بار دیگر در حضور نعمان، به یاری مردی برخاست که می‌بایست انتقام خونِ عمّ خویش را می‌گرفت (همو، ۲۱/۱۳-۲۲).

دو روایت دیگر به فرزندش جراح مربوط است که ابن قتیبه در وجودش تردید کرده است (۱۷۷/۱). در یکی (ابوالفرج، ۲۶/۱۳) شاعر در باب ناتوانی و لاغری پسر خردسال خویش شعری می‌سراید؛ دیگری (همو، ۲۳/۱۳-۲۵) داستان مادیان مشهوری است که جراح ربوده بود و هنگامی که ناچار شد آن را بازپس دهد، اسود شعری در آن باره سرود (همو، ۲۶/۱۳-۲۷).

یک روایت نیز دربارهٔ دخترش سلمیٰ نقل شده است که پدر را به سبب بخشندگیهای بیجا و بی‌حساب سرزنش می‌کند و پدر، در قطعه‌ای به او پاسخ می‌دهد (همو، ۲۶/۱۳).

اسود که از چشم بیمار بود و به همین سبب در ردیف شاعران ملقب به «اعشیٰ» قرار گرفته (اسود، ۲۵، بیت ۳ دالیه)، در کهن‌سالی به کلی نابینا شد و از اینکه می‌بایست اکنون کسی راهنمایش گردد، در شعری نالیده است (ص ۳۷؛ ابوالفرج، ۲۷/۱۳).

٪- اسود برادری به نام حُطائط داشت که او نیز شاعر بود و ابوالفرج (۲۷/۱۳-۲۸) یک قطعهٔ ۸ بیتی از شعر او را نقل کرده است (نیز نک: ابن قتیبه، ۱۷۷/۱).

اسود در عصر اسلامی، شاعری کم‌گو، اما فصیح تلقی شده (ابوالفرج، ۱۵/۱۳)، و برخی ابیاتش به صورت ضرب المثل درآمده است (ابن فضل‌الله، ۵۱/۱۴) و به راستی اشعار اندک او را در همه گونه کتاب، به عنوان شاهد نقل کرده‌اند: در لغت نامه‌ها (ازهری، ۳۲۵/۱، جم؛ ابن منظور، جم)، اغلب تاریخها، کتابهای جغرافیا (همدانی، ۲۴۲، جم؛ ابوعبید، ۲۰۳، جم؛ یاقوت، جم) و نحو...، و حتیٰ در مجموعه‌های حدیث (بستی، ۳۰۱/۱، ۲۷۷/۲، ۱۷/۳).

ابن سلام او را ستوده، و در طبقهٔ پنجم شعرای خود نهاده (ص ۳۳)، و افزوده است که اگر او اشعار دیگری به نیکی دالیهٔ معروفش می‌داشت، او را در طبقهٔ نخست می‌نهاد. اسود به راستی شهرت خود را مدیون همین دالیه است که از گزیده‌های شعر عرب است (ابوالفرج، ۱۵/۱۳) و در روایات و ماجراهایی که طی سده‌های ۱ و ۲ق رخ داده، و یا جعل شده‌است، جلوه‌می‌کند. معروف‌ترین‌این‌روایات، از امیرالمؤمنین علی(ع) سخن می‌گوید: جریر بن سهم پیشاپیش آن حضرت به شهر مداین وارد شد. چون نگاه او به آن شهر عظیم نیم ویرانه که اینک خواجگان نیرومند آن را رها کرده‌اند، افتاد، به بیتی از دالیهٔ او (اسود، ۲۷، بیت ۱۱) تمثل کرد. امام (ع) اشارت فرمود که بهتر بود به سخن الٰهی (دخان/۲۵/۴۴) تمثل کند که همین مضمون را بیان کرده است: «کَمْ تَرَکوا مِنْ جَنّاتٍ وَ عُیونٍ» (ابوالفرج، ۱۸/۱۳؛ قس: ابن قتیبه، همانجا). عین همین روایت را به عمر بن عبدالعزیز هم نسبت داده‌اند؛ اما در آن، مزاحم، مولای خلیفه است که از دیدن یکی از کاخهای ویران غسانیان، به آن شعر تمثل می‌جوید و همان جواب را می‌شنود (ابوالفرج، ۱۹/۱۳).

با اینهمه، به نظر می‌آید که قصیده، اگرچه آکنده از کلمات غریب بدوی و مضامین معروف بیابانی است و ساختار معهود جاهلی دارد، باز سخت غریب مانده است: سوّار بن عبدالله قاضی، از مردی بصری که با شاعر هم قبیله بود، سراغ دالیه را می‌گیرد و شگفت زده، ملاحظه می‌کند که وی قصیده را نمی‌شناسد (همو، ۱۶/۱۳-۱۷)؛ جای دیگر، هارون‌الرشید که در رافقه (رقه) ناگهان میل به شنیدن قصیده می‌کند، در می‌یابد که از انبوه شاعران و راویانی که بر در بارگاه گرد آمده بودند، هیچ کس آن را نمی‌شناسد (همو، ۱۷/۱۳-۱۸). اما مفضل ضبّی در همان روزگار، قصیده را در «مختارات» خود نهاد (ص ۲۱۵-۲۲۰) و آن را جاویدان ساخت (دربارهٔ منابع متعدد و پراکندهٔ آن، نک: شاکر، ۲۱۵).

قصیده با ذکر اندوه جانگزایی که دل شاعر را فرا گرفته، آغاز می‌شود؛ جوانی درگذشته است و شاعر پیر و ناتوان است و حتیٰ بینایی را گویی از دست داده است؛ و اینک مرگ بر سر هر گذرگاهی در کمین او نشسته است و البته به گروگان و فدیه هم رضا نمی‌دهد (ص ۲۵-۲۶، ابیات، ۱-۷). ۱۰ بیتی که به دنبال این معانی می‌آید، مشهورترین ابیات قصیده است؛ شاعر، با الفاظ حکمت آمیز، به گذشتگان می‌نگرد و از احوالشان اندرز می‌گیرد. همین‌جاست که از «اهل خورنق و سدیر» و چند قصر دیگر و از بزرگانی که در گذشته‌اند و اینک ویرانه‌هایی به جای گذاشته‌اند، سخن می‌گوید. شاعر در دنبالهٔ قصیده، باز به شادیهای

دوران جوانی، باده نوشیها، وصف می‌فروشان و کنیزکان، صحنه‌های شکار و خلاصه وصف اسب و شتر می‌پردازد. این قصیده مجموعاً ۳۶ بیت است.

از مجموعهٔ اشعار اسود، امروز حدود ۳۷۰ بیت در ۶۸ قطعه و قصیده باقی مانده است. در قرن ۲ق مفضل از ۱۳۰ قصیده خبر داده، اما اندکی پس از او، ابن سلام می‌گوید که «او چنین چیزی ندیده است» (ص ۳۳-۳۴).

در این مجموعه، مضامین گوناگون جاهلی تجلی می‌کند: به پناه قبایل دیگر رفتن (ص ۴۷، سطر آخر) که در ماجرای شترانش نیز دیدیم؛ هجای قبیلهٔ خود (ص ۴۲، قطعهٔ ۳۴)؛ پیری و ناتوانی و نابینایی و گله از روزگار و انتظار مرگ که در دالیه نیز آمده است؛ اظهار دلاوری و مردانگی (ص ۳۸-۴۶، قطعات ۳۳-۳۶)؛ وصف باده نوشی و ساقی (ص ۳۴، ۲۹-۳۰، ابیات ۲۱-۲۸، ص ۴۱، ابیات ۲۶ به بعد)؛ شتر و شکار (ص ۲۰، قطعهٔ ۳، ص ۳۹، ابیات ۶ به بعد از قطعهٔ ۳۳) و دیگر مضامین معروف جاهلی چون وصف اسب که مکرر است.

تاکنون کسی شعر اسود را از نظر اصالت یا جعل مورد بررسی دقیق قرار نداده است. با عنایت به واژگان نسبتاً ناب جاهلی شعر اسود، عدم شهرت شاعر، دوری از کشاکشهای قبیله‌ای، توجه اندک راویان به این آثار و اسبابی دیگر از این قبیل، شاید بتوان گفت که مایه‌های اصیل جاهلی در شعر او قابل توجه است. با اینهمه، در برابر برخی ابیات دچار سرگردانی می‌شویم. آیا قطعهٔ ۶۲ (ص ۶۰) که به رستاخیز اشاره دارد و به «الرحمن» خبر می‌دهد که «شهر الصیام» را ترک می‌گوید، یا اصطلاح قید الاوابد (ص ۳۱، بیت ۳۲) که خاص امرؤالقیس است، اصیلند، یا بعدها جعل شده‌اند؟

در دیوان اسود چند واژهٔ کهن فارسی نیز یافت می‌شود: بیت ۹ از قصیدهٔ دالیه (ص ۲۷) شامل نام ۳ قصر است که دو تای آنها در حیره قرار داشته، و نامهای آنها نیز فارسی است: قصر افسانه‌ای خورنق (نک: آذرنوش، ۱۳۲، ۱۵۰) و قصر سدیر (نک: همو، ۱۳۵، ۱۵۱)؛ نمارق (ص ۵۴) به معنی بالش و زیرانداز (نک: آذرنوش، ۱۴۱)؛ مهرق (ص ۶۳) که نوعی کاغذ بود (نک: آذرنوش، ۷۶، ۱۴۱)؛ سروال (ص ۵۲) که با شلوار فارسی هم ریشه است؛ شبارق (همانجا) که جوالیقی به تقلید از ابن‌درید آن را معرب پیشپاره (پیشپارک) یا چیزی شبیه به آن می‌داند (ص ۲۰۴).

هیچ‌کس به دیوان اسود اشاره نکرده است، اما گویا شعر او گردآوری شده بوده است، زیرا در آغاز سدهٔ ۴ق ابوعبدالله محمد یزیدی می‌نویسد: «... در آخر شعر اسود بن یعفر به خط عبدالله بن مقله...» (ص ۱۵۷).

در زمان حاضر، نخستین کسی که به جمع آوری اشعار او اقدام کرد، لویس شیخوست که حدود ۱۰۰ بیت از اشعار اسود را در *شعراء النصرانیه* (ص ۴۷۵-۴۸۵) آورد؛ سپس گایر، به بهانهٔ «اعشیٰ» بودن اسود، حدود ۲۷۰ بیت از او را در *الصبح المنیر* خود نهاد (ص ۲۹۳-۳۱۰)، و سرانجام، نوری حمودی قیسی، به تکمیل دو مجموعهٔ پیشین پرداخت و دیوانی شامل حدود ۳۷۰ بیت منتشر ساخت.

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ابن سلام، محمد، *طبقات الشعراء*، لیدن، ۱۹۱۳م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، به کوشش محمد یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوزید انصاری، سعید، *النوادر فی اللغة*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفیٰ سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون و دیگران، قاهره، ۱۹۶۶م؛ اسود بن یعفر، *دیوان*، به کوشش نوری حمودی قیسی، بغداد، ۱۹۶۸م؛ بستی، ابوسلیمان، *غریب الحدیث*، به کوشش عبدالکریم ابراهیم عزباوی، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ جوالیقی، موهوب، *المعرب*، به کوشش احمد محمدشاکر، قاهره، ۱۹۳۶م؛ شاکر، احمد و عبدالسلام محمد هارون، حاشیه بر *المفضلیات* (نک: هم، مفضل ضبی)؛ شیخو، لویس، *شعراء النصرانیة*، بیروت، ۱۹۲۶م؛ *قاموس*؛ *قرآن کریم*؛ گایر، رودلف، *الصبح المنیر فی شعر ابی بصیر*، لندن، ۱۹۲۸م؛ مفضل ضبی، محمد، *المفضلیات*، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ نخله، رفائیل، *غرائب اللغة العربیة*، بیروت، ۱۹۵۹م؛ همدانی، حسن، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمد بن علی اکوع، صنعا، ۱۹۸۳م؛ یاقوت، *ادبا*؛ یزیدی، محمد، *الامالی*، بیروت، ۱۹۸۴م.

آذرتاش آذرنوش

اَسْوَدِ عَنْسی، اسود بن کعب بن عوف (مق ۱۱ق/۶۳۲م)، از بزرگان یمن که داعیهٔ پیامبری داشت. از زندگی او آگاهی اندکی در دست است و آنچه می‌دانیم نیز، مربوط به اواخر ایام پیامبر اکرم (ص) و دعوی پیامبری اسود و جنگهای ردّه است که با افسانه‌ها درآمیخته است.

اسود از بنی عنس یکی از تیره‌های قبیلهٔ بزرگ مذحِج بود (ابن قتیبه، ۶۵؛ مسعودی، ۲۷۶؛ دارقطنی، ۱۶۲۲/۳) و در خُبّان نزدیک نجران زاده شد (طبری، ۱۸۵/۳؛ دارقطنی، ۷۴۵/۲). خاندان اسود گویا از «عباهله» بوده‌اند و اسود را نیز بدین مناسبت «عبهله» خوانده، یا لقب داده بودند (طبری، ۲۳۳/۳؛ سهیلی، ۴۴۵/۷-۴۴۶). اما عباهله عنوان پادشاهان محلی یمن است که حکمرانی در خاندانشان ارثی بود و در کنار فرمانروایان ایرانی که از زمان خسرو انوشیروان بر این دیار چیره شده بودند، حکومت می‌کردند و گویا نسبشان به ملوک حمیر می‌رسیده است (جاحظ، *الحیوان*، ۱۰۱/۷؛ نیز نک: ابن سیده، ۱۳۶/۳؛ ابن منظور، مادهٔ عبهل). از نظر استقلال در امور داخلی نیز شاید بتوان ایشان را با مرزبانان صاحب تخت (ملوک السریر) عصر ساسانی (نک: کریستن سن، ۸۴؛ نیز علی، ۱۹۶/۵) شبیه دانست.

به‌هرحال، در ۱۰ق و به‌روایتی در ۶ق، پیامبر اسلام (ص) نمایندگانی به سوی قبایل عرب و بلاد عربی فرستادند و مردم را به اسلام دعوت کردند، از جمله وائل بن حجر را که خود از «اقیال» (= بزرگان) عرب بود، با نامه‌ای نزد «اقیال و عباهله» فرستادند (ابن سعد، ۲۸۷/۱؛ همدانی، ۳۳۸/۲؛ ابن حجر، ۶۲۸/۳-۶۲۹). همچنین گفته‌اند که پیامبر (ص) جریر بن عبدالله بجلی را نزد اسود فرستادند، اما او اسلام را نپذیرفت (بلاذری، ۱۲۵/۱). اگر این روایت درست باشد، می‌بایست

اسود از سران و حکمرانان قوم، و یا چنانکه لقبش نشان می‌دهد، از عباهلهٔ یمن بوده باشد. فراهم آمدن قبایل بزرگ یمن بر گرد او و طغیان وی و نبردش با سپاه مدینه نیز مؤید این معنی است.

به هر حال، شورش اسود از غار خبان در نزدیکی نجران و در زمان حیات پیامبر (ص) آغاز شد (ابن هشام، ۲۴۶/۴؛ بسوی، ۲۶۲/۳؛ طبری، ۲۲۹/۳-۲۴۰) و از آنجا که این شورش ۲ یا ۴ ماه بیشتر به درازا نکشید (همانجا؛ ابوالفدا، ۶۳/۱؛ ابن وردی، ۲۱۴/۱) و نیز از آن رو که گفته‌اند: او چند روز پیش از وفات پیامبر (ص) درگذشت (بلاذری، ۱۲۷/۱؛ طبری، ۲۴۰/۳؛ ابن ماکولا، ۵۴۳/۲)، می‌توان ذیقعدهٔ ۱۰/فوریهٔ ۶۳۲ را آغاز طغیان او دانست. اما روایات دیگری هم در دست است حاکی از آنکه شورش و نیز مرگ او پس از وفات پیامبر (ص) و در زمان خلافت ابوبکر اتفاق افتاده است (یعقوبی، ۱۳۰/۲؛ همدانی، ۲۷/۸؛ ابن حزم، ۲۱۴/۲).

اسود پس از آنکه قبایل بزرگ یمنی چون مذحج، کنده، و هَمْدان را گرد آورد، نخست به نجران تاخت و سراسر منطقهٔ ساحلی، همچنین بخشهای درونی شبه جزیره تا حضرموت و حدود طائف را فرمانبردار خود کرد. شهر بن باذان (باذام) در نزدیکی صنعا به جنگ او شتافت، اما تاب نیاورد و کشته شد و اسود ۲۵ روز پس از خروج از غار خبان صنعا را نیز تصرف کرد (بسوی، بلاذری، همانجاها؛ طبری، ۲۲۹/۳؛ ابن اثیر، ۳۷۸/۲). معاذ بن جبل و دیگر نمایندگان پیامبر (ص) در یمن به قبایل پناه بردند و عمرو بن حزم و خالد بن سعید بن عاص برای یاری خواستن رهسپار مدینه شدند (طبری، ۲۲۹/۳-۲۳۰).

با انتشار خبر شورش اسود، پیامبر (ص) کسانی را نزد قبایل یمنی فرستادند تا برضد اسود به کار پردازند (همو، ۲۳۱/۳؛ ابن عبدالبر، ۱۵۵۱/۴)؛ و از آن جمله وَبربن یُحَنِّس را به صنعا گسیل داشتند (ابن حبیب، ۱۵۱؛ طبری، ۱۳۴/۳؛ کلاعی، ۱۵۲؛ نک: کائتانی، II(1)/678، که احتمال داده است وی مسیحی بوده باشد). او نیز با فیروز و دادویه همداستان شد و به کمک قیس بن هبیره که بر جان خود بیمناک شده بود و با همراهی مرزبانه همسر ایرانی اسود، شبانگاه اسود را در خواب کشتند (ابن حبیب، همانجا؛ بلاذری، ۱۲۶/۱؛ طبری، ۲۳۵/۳-۲۳۹). این واقعه چند روز پیش از وفات پیامبر (ص) اتفاق افتاد و گویند خبر آن به ابوبکر رسید (بلاذری، ۱۲۷/۱؛ طبری، ۲۳۵/۳-۲۳۶؛ مسعودی، ۲۷۷؛ قس: یعقوبی، ۱۳۰/۲؛ همدانی، همانجا). پس از مرگ اسود، قیس بن هبیره در جنگ بر سر قدرت و برای خشنودی یاران اسود، دادویه را کشت (ابن سعد، ۵۳۴/۵؛ ابن کثیر، ۳۳۱/۶؛ نیز نک: هد، ابناء) و ایرانیان را از یمن بیرون راند و از اطاعت ابوبکر نیز سرپیچید. ابوبکر کسانی را به سرکوب او فرستاد و سرانجام، وی دستگیر گردید و به مدینه فرستاده شد (بلاذری، همانجا؛ طبری، ۳۲۳/۳ به بعد).

برخی از معاصران، شورش اسود را قیامی بر ضد حضور ایرانیان در یمن دانسته‌اند (حداد، ۱۷۰/۱؛ قس: EI², I/728)؛ اما باید گفت: از آنجا که او ایرانیان را در زمرهٔ اطرافیان و یاران خود جای داد و نیز با زنی ایرانی ازدواج کرد، بعید می‌نماید که صرفاً به ضدیت با ایرانیان دست به قیام زده باشد. شاید بتوان شورش اسود را همانند ارتداد بحرین که در آن منذر بن نعمان به وسوسهٔ برپایی مجدد پادشاهی لخمیان بر ابوبکر شوریده بود (طبری، ۳۰۴/۳؛ ابن اعثم، ۴۸/۱-۴۹)، کوششی برای تجدید سلطنت قدرتمند یمن و حمیریان دانست (نک: طبری، همانجا) که خاطرهٔ آن هنوز در ذهن مردمان برجای بود، به ویژه آنکه مذحجیان و اهل نجران به اسود وعده کردند که پادشاهی نجران از آن او باشد (کلاعی، ۱۵۱؛ نویری، ۵۴/۴ به بعد).

کاملاً روشن نیست که اسود از چه زمانی با ایرانیان بدرفتاری آغاز کرد. آنچه از روایات می‌توان دریافت، این است که آنان به آسودگی در دستگاه او آمد و شد داشته‌اند و در برخی مآخذ ترتیب وقایع به گونه‌ای است که نشان می‌دهد بدگمانی و سخت گرفتن اسود بر ایرانیان پس از دیدار فیروز و دادویه با نمایندهٔ پیامبر (ص) و مسلمان شدن آنان (ابن حبیب، ۱۵۱؛ طبری، ۲۳۷/۳؛ *مجمل التواریخ*...، ۲۵۵) بوده است. پیش از آن نیز اسود با مثله کردن نعمان یهودی که مسلمان شده بود (ابن سعد، ۵۳۵/۵)، دشمنی خود را نسبت به هرگونه رابطه با اسلام و پیامبر (ص) نشان داده بود؛ و آنچه بعدها دربارهٔ گواهی دادن او بر نبوت پیامبر (ص) در مآخذ آمده، بیشتر متأثر از مناقشات کلامی بعدی است (نک: مقدسی، ۱۵۴/۵؛ ابن حزم، ۲۱۴/۲، ۲۲۵).

اسود را از سخن سرایان عرب دانسته‌اند (جاحظ، *البیان*...، ۲۸۰/۱) که با کاهنی و نیرنگ بازی مردم را به سوی خود می‌خوانده است (بلاذری، ۱۲۶/۱؛ طبری، ۱۸۵/۳؛ مسعودی، همانجا). در برخی مآخذ آمده است که دو شیطان به نامهای «سحیق» و «شقیق» آنچه او می‌گفته، بدو القاء می‌کرده‌اند (بیهقی، ۳۳۵/۵-۳۳۶؛ سهیلی، ۴۴۶/۷). ابوالفرج اصفهانی روایتی از دیدار اعشیٰ با اسود آورده که وی را مدح گفته و پاداش یافته است (۸۳/۸).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸م؛ ابن حبیب، محمد، «اسماء المغتالین من الاشراف...»، *نوادر المخطوطات*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن حزم، علی، *الفصل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، عکاظ، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن سیده، علی، *المخصص*، قاهره، ۱۳۱۷ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، مطبعة نهضه؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمان بن یحییٰ معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن وردی، عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ بیهقی، احمد، *دلائل النبوة*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/ ۱۹۳۲م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۹م؛ حداد، محمد یحییٰ، *تاریخ الیمن السیاسی*، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۶م؛ دارقطنی، علی،

المؤتلف و المختلف، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ سهیلی، عبدالرحمان، *الروض الانف*، به کوشش عبدالرحمان وکیل، قاهره، ۱۹۶۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمۀ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کلاعی بلنسی، سلیمان، *تاریخ الردة*، به کوشش خورشید احمد فاروق، قاهره، دارالکتاب الاسلامی؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، ترجمۀ محمود مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همدانی، حسن، *الاکلیل*، به کوشش انستاس ماری کرملی، بغداد، ۱۹۳۱م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Caetani, L., *Annali de ll'Islām*, New York, 1972; EI[2].

محمدمهدی امینی

آسْوَدِ غُنْدِجانی، ابومحمد حسن بن احمد اعرابی، معروف به غندجانی (د بعد از ۴۳۰ق/۱۰۳۹م)، نسب‌شناس و لغت‌دان. نزدیک‌ترین منبع به زمان او، *نزهة الالباء* ابن انباری در سدۀ ۶ق است که در آن چند سطری به او اختصاص یافته است (ص ۲۵۰-۲۵۱). مهم‌ترین منبع، *معجم الادباء* یاقوت است که روایاتش را همۀ نویسندگان پس از او تکرار کرده‌اند. بنابراین، آنچه از قول یاقوت در اینجا آورده می‌شود، در *وافی بالوفیات* صفدی (۳۸۰/۱۱-۳۸۱)، *لسان المیزان* ابن حجر (۱۹۴/۲)، *بغیة الوعاة* سیوطی (۴۹۸/۱-۴۹۹) و *خزانة الادب* عبدالقادر بغدادی (۴۴/۱-۴۵، ۱۲/۶) نیز می‌توان یافت.

اسود در غندجان (نک: یاقوت، ۷ /۲۶۱-۲۶۲؛ ابن بلخی، ۱۴۳؛ لسترنج، ۲۸۰) می‌زیست و صاحب ثروت و مقام بود (یاقوت، همانجا) و چون میل داشت لقب «اعرابی»اش بی‌مسمیٰ نماند، خود را به روغنها می‌اندود و در آفتاب می‌نشست تا سیه چرده گردد. وی در پناه ابومنصور بهرام بن مافنّه وزیر ابوکالیجار بن سلطان الدوله (نک: هـ د، آل بویه) در شیراز بود؛ و هر بار که کتابی تألیف می‌کرد، آن را به نام آن وزیر (د ۴۳۰ق) می‌ساخت و از این راه ثروتی کلان به چنگ آورد (همو، ۲۶۲/۷-۲۶۴).

وی در همان شهر دور افتادۀ ایرانی، چندین کتاب نسبتاً معتبر به عربی تألیف کرد، اما چون استاد نام‌آوری نداشت، به راوی ناشناخته‌ای به نام ابوالندیٰ محمد بن احمد استناد می‌کرد (نک: ص ۲۷) و گویی برای کسب شهرت، بر بزرگان ادب، خاصه بر ابن اعرابی در انتساب اشعار عرب، خرده می‌گرفت. این ادعاهای گستاخانه، ابن هباریه (د ۵۰۹ق) شاعر مداح خواجه نظام‌الملک را (نک: هـ د، ۹۹/۵-۱۰۲) خشمگین ساخت. او می‌گفت: این اسود کیست که بر بزرگان خرده می‌گیرد و آن ابوالندای گمنام کیست که به او استناد می‌کند. یاقوت نیز با تأیید نظر ابن هباریه، از اینکه وی پا را از حد انتقاد عالمانه به مسخرگی می‌کشانید، اظهار ناخشنودی کرده است (۲۶۳/۷). اما آشنایی ابن هباریه با آثار اسود و حتیٰ تألیف کتابی در ردّ عقاید او (نک: هـ د، ۱۰۲/۵)، خودنشان از انتشار آنها دارد.

تاریخ وفات اسود غندجانی روشن نیست. به‌گفتۀ یاقوت (۲۶۴/۷) آثار او را در ۴۲۸ق نزد خود او خوانده بوده‌اند. از طرف دیگر، در نسخۀ یکی از کتابهای او به نام *الرد علی النمری* تاریخ تألیف، سال ۴۳۰ق ذکر شده است (نک: زرکلی، ۱۸۰/۲). بنابراین، او پس از ۴۳۰ق درگذشته است.

یاقوت ۸ کتاب به نام او ذکر کرده (۲۶۴/۷-۲۶۵) که همه در ادب و لغت و به‌خصوص ردیه بر راویان بزرگ ادب عربی است: ۱. *السّلّ و السرقة*، ۲. *فرحة* (فرجه در *ادبا* تحریف است) *الادیب فی الرد علی یوسف بن ابی سعید السیرافی فی شرح ابیات سیبویه*، ۳. *ضالة الادیب فی الرد علیٰ ابن الاعرابی فی النوادر التی رواها ثعلب*، ۴. *قید الاوابد فی الرد علیٰ ابن السیرافی* (در دنبال این عنوان، چنین افزوده: *ایضاً فی شرح ابیات اصلاح المنطق*)، ۵. *الرد علی النمری فی شرح مشکل ابیات الحماسة*، ۶. *نزهة الادیب فی الرد علیٰ ابی علی فی التذکرة*، ۷. *الخیل* (کلمۀ الخلیل در *ادبا* اشتباه است، نک: دنبالۀ مقاله) مرتّبٌ علی *حروف المعجم*، ۸. *اسماء الاماکن*. از این آثار تنها ۳ کتاب باقی مانده است: *الرد علی النمری*... که تنها نسخۀ موجود در دارالکتب (نک: سید، ۵۳/۱؛ نیز نک: GAS, II/68؛ زرکلی، همانجا) عنوان *اصلاح ما غلط فیه ابوعبدالله... النمری... مما فسره فی ابیات الحماسة* دارد. این کتاب هنوز به چاپ نرسیده است و دو کتاب دیگر که به چاپ رسیده‌اند: ۱. *فرحة الادیب فی الرد علی السیرافی*... به‌کوشش محمدعلی سلطانی، دمشق، ۱۹۸۰م؛ ۲. *اسماء خیل العرب و انسابها و ذکر فرسانها*.

کتاب خیل اسود غندجانی در تاریخ فرس‌نامه‌های عربی مقام خاصی دارد: موضوع اسب‌شناسی در زبان عربی، با کتابهای «خیل» از ابوعبیده و اصمعی و ابن اعرابی آغاز شده، اما این آثار در واقع نوعی لغت‌نامه‌اند که فهرستی از نام اسبها و یا صاحبان و اندامها و رنگها و نشانهای اسب را ذکر کرده‌اند. این مواد لغوی به دست لغت‌نویسان بزرگ چون ابن درید، جوهری و ابن سیده، و در سده‌های بعد، ابن منظور و زبیدی، به قاموسها راه یافت. اما در هیچ‌یک از این آثار موضوع پرورش اسب و سوارکاری که اموری فنی به‌شمار می‌روند، دیده نمی‌شود. امور فنی، احتمالاً تحت تأثیر دانشهای ایرانی و ترکی، حدود یکی دو قرن پس از اسود غندجانی، در کتابهای گوناگون مدون شد. بنابراین، اسود را باید در اواخر سنت ۳۰۰ ساله‌ای نهاد که منحصراً به واژگان اسب عنایت داشت. کتاب او، از آنجا که بر سابقه‌ای طولانی و پربار تکیه دارد، کامل‌ترین و منظم‌ترین کتاب تا زمان خویش است: اولاً او، چنانکه در مقدمه (ص ۲۷) گفته، نام اسبان را بر حسب الفبا منظم کرده، و ذیل هر نام اشعاری و گاه روایات مختصری دربارۀ همان اسب آورده است. دیگر آنکه او بیش از همۀ فرس‌نامه‌نویسان گذشته، نام اسب یافته است. شمار نام اسبهای او، ۵۷۵ است. محقق کتاب نیز ۲۶۲ نام دیگر بر آنها افزوده، در نتیجه کتاب، در چاپ حاضر مشتمل بر نام ۸۳۷ اسب است (نک: سلطانی، ۸).

مآخذ: ابن‌انباری، عبدالرحمان، *نزهة الالباء*، به‌کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به‌کوشش گ. لسترنج و نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛

ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق/۱۹۱۱-۱۹۱۳م؛ اسود غندجانی، حسن، *اسماء خیل العرب و انسابها*، به‌کوشش محمدعلی سلطانی، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مکتبة خانجی؛ زرکلی، *اعلام*؛ سلطانی، محمدعلی، مقدمه بر *اسماء خیل العرب* ... (نک: هم ، اسود غندجانی)؛ سید، خطی؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش شکری فیصل، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ لسترنج، گ.، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAS.

آذرتاش آذرنوش

اَسْهام، جمع سهم به معنی بخش و حصه، اما در معنی خاص، اصطلاحی است مالی در دولت عثمانی در مفهوم اوراق قرضه و اسناد خزانه که به صورت تعهد نامه، اسکناس و یا مقرری سالانه واگذار می‌شد. اسهام در اوایل سلطنت مصطفیٰ سوم (ح ۱۱۷۱-۱۱۸۷ق/۱۷۵۷-۱۷۷۳م) رواج یافت.

در ۱۱۸۲ق چون هزینهٔ جنگ روس ـ عثمانی، دولت عثمانی را با بحران مالی روبه‌رو ساخت، برخی از دولتمردان برای تأمین کسر بودجه و تعدیل درآمد و هزینه، افزون بر اسهام گمرکات، به استقراض از دولتهای فرانسه، اسپانیا و فلامان (هلند) روی آوردند (جودت، ۱/۳-۱۰۲؛ EI²). در برابر، گروهی نیز انتشار اسهام و استقراض داخلی را مصلحت می‌دانستند و به همین منظور برای تأمین هزینهٔ تقویت ناوگان دریایی در مدیترانه و دریای سیاه مقرر شد که درآمد قبرس و ازمیر را به اسهام واگذارند (جودت، ۱۴۸/۳-۱۴۹)، سپس امین دفتر، حسن افندی که در امور اسهام دارای تجربه بود، بار دیگر به سمت دفترداری برگزیده شد و به انتشار اسهام پرداخت (همو، ۱۴۹/۳، ۲۶۹). برای این اسهام سالانه ۵٪ سود پرداخت می‌شد. مدت این اسهام در برخی موارد، مثلاً برای «امین بنا» (ناظران تعمیر و ساخت بیوتات سلطنتی) ۸ تا ۱۰ سال بوده است (پاکالین، I/552). اسهام می‌توانست خرید و فروش و یا به وراث منتقل شود. دولت از خرید و فروش آن معادل سود یک ساله را به عنوان هزینهٔ انتقال (فراغ) دریافت می‌کرد که درآمد دولت از این راه بیش از سودی بود که به صاحبان سهم پرداخت می‌کرد (همانجا). اگرچه تضمین اسهام بسیار معتبر بود و سود آن مرتب پرداخت می‌شد، با این حال رجال عثمانی، مقاطعه را بر اسهام ترجیح می‌دادند. دارندگان اسهام عموماً اشخاص میانه حال و زنان و گاه ایتام بودند (همانجا).

انتقال اوراق به وراث موجب می‌شد که ضرری متوجه صاحب سهم نشود (همانجا؛ بلن، 157). برخی از پژوهشگران اسهام را به «سود مادام العمر» تعبیر کرده‌اند که درست نمی‌نماید (EI²). سلاطین بعدی عثمانی نیز روش صدور و انتشار اسهام را همچنان ادامه دادند. محمود دوم، آنها را به زمین دارانی که در نتیجهٔ اصلاحات ارضی در ۱۸۴۵م زیان دیده بودند، واگذارد (همانجا). انتشار منظم این اوراق بهادار به شیوهٔ اروپایی در ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م آغاز شد و به دارندگان آن سود بسیار تعلق می‌گرفت. این اوراق بهادار به نام «قائمهٔ اسهام» یا «قائمهٔ معتبرهٔ نقدیه» نامیده می‌شد (همانجا). بعدها، اوراق سهام با عناوین «اسهام ممتازه» با ۸٪ سود سالانه به مدت ۳ سال و نیز «اسهام جدیده» انتشار یافت. اسهام جدیده که در لندن چاپ شده بود، در استقراض ۱۵۰ میلیون فرانکی در بورس پاریس واگذار شد (پاکالین، همانجا). همچنین پرداخت دیون دربار نیز به وسیلهٔ اسهام جدید انجام گرفت (بلن، 154)؛ اسهامی نیز به نام «اسهام عزیزیه»، «اسهام عادیه» و «اسهام عمومیه» انتشار یافت (پاکالین، همانجا؛ EI²؛ بلن، 157-154) که همهٔ آنها به نام اسهام عثمانیه معروف شد (پاکالین، همانجا).

ادارهٔ امور اسهام و رسیدگی به نقل و انتقال آن وظیفهٔ اداره‌ای بود که «اسهام محاسبه قلمی» و یا «اسهام محاسبه چلیکی» گفته می‌شد و شخص مسئول نیز به همین نام اخیر شهرت داشت (همانجا). بعد از دورهٔ تنظیمات، این اداره برچیده شد (همانجا؛ EI²) و ادارهٔ مالیه، نظارت بر امور اسهام، صدور حواله و برات را بر عهده گرفت (بلن، همانجا؛ اوزون چارشیلی، 348).

مآخذ: جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ نیز:

Belin, F. A., «Histoire économique de la Turquie», JA, Paris, 1865, vol. V ; EI² ; Pakalın , M. Z. , *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı*, Ankara, 1984.

علی‌اکبر دیانت

اُسَیدِ بْنِ حُضَیرِ بْنِ سِماک، ابویحییٰ (د شعبان ۲۰/ژوئیهٔ ۶۴۱)، از بزرگان قبیلهٔ اوس، یار پیامبر (ص) و یکی از نقبای دوازده‌گانه در بیعت دوم عقبه. کنیهٔ وی را ابو حضیر و جز آن نیز آورده‌اند (ابن سعد، ۶۰۳/۳؛ ابن حبان، ۱۳؛ ابن منجویه، ۷۵/۱؛ ابن قیسرانی، ۴۹/۱؛ ابن عساکر، ۱۲/۳).

پدرش حضیر الکتائب به روزگار جاهلیت، بزرگ قبیلهٔ اوس و فرمانده آنان در پیکار بُعاث با قبیلهٔ خزرج بود و هم در آن پیکار کشته شد (ابن سعد، ۶۰۴/۳). اسید نیز پس از پدرش در جاهلیت و اسلام از بزرگان و خردمندان قوم خود به شمار می‌رفت؛ نوشتن می‌توانست و در شنا و تیراندازی مهارت داشت. از این رو، وی را چون پدرش «کامل» می‌خواندند. دو سال پیش از هجرت، به دست مصعب بن عمیر، فرستادهٔ پیامبر به مدینه، اسلام آورد (همانجا). در بیعت دوم عقبه حضور یافت و با رسول خدا (ص) بیعت کرد و به عنوان یکی از نقبای دوازده‌گانه، نقیب قبیلهٔ خود، اوس، شد (ابن هشام، ۸۷/۲-۸۸). پس از هجرت، رسول خدا (ص) میان او و زید بن حارثه عقد برادری بست (ابن سعد، ۶۰۵/۳). برخی آورده‌اند که اسید در غزوهٔ بدر شرکت نداشت (ابن هشام، ۹۸/۲؛ واقدی، ۱۱۶/۱؛ ابن سعد، همانجا؛ قس: ابن حبان، همانجا، که به شرکت وی در بدر تصریح دارد)، اما در دیگر غزوات و برخی سریه‌ها حضور داشت. به نوشتهٔ واقدی (۲۱۵/۱، ۲۴۰) رسول خدا (ص) درفش اوس را در غزوهٔ احد بدو سپرد و وی از جملهٔ کسانی بود که در این جنگ پیامبر را ترک نگفت. در غزوات حنین و تبوک نیز

درفش اوس را در دست داشت (همو، ۸۹۵/۳، ۹۹۶). در غزوهٔ طائف به دستور پیامبر به ابراهیم بن جابر، یکی از غلامان شهر طائف که به مسلمانان پیوسته، و آزاد شده بود، *قرآن* و احکام دین را تعلیم داد (همو، ۹۳۲/۳). در سریهٔ اُسامة بن زید نیز از جملهٔ بزرگان صحابی بود که تحت فرمان وی قرار داشت (ابن ابی الحدید، ۵۲/۶).

اسید پس از رحلت پیامبر، در واقعهٔ سقیفه جانب مهاجران را گرفت (ابن هشام، ۳۰۷/۴) و به زعم خزرجیان نخستین کس از انصار بود که با ابوبکر بیعت کرد (زبیر بن بکار، ۵۷۸) و اوسیان را برانگیخت تا با ابوبکر بیعت کنند (ابن ابی الحدید، ۳۹/۲) و این به سبب حسادتی بود که وی نسبت به سعد بن عباده رئیس قبیلهٔ خزرج داشت (همو، ۱۰/۶). در همین واقعه بود که همراه عمر برای گرفتن بیعت از علی (ع) به خانهٔ فاطمه (ع) رفت. همگامی وی با مهاجران و بیعتش با ابوبکر در انتخاب وی به خلافت تأثیر بسزایی داشت (همو، ۱۱/۶؛ ابن اثیر، ۹۲/۱).

از شرکت اسید در فتوحات اطلاع چندانی در دست نیست؛ اما به نوشتهٔ ابن عساکر (همانجا)، همراه عمر در جابیه و نیز فتح بیت المقدس حضور داشته است. نیز گفته‌اند که عمر او را بر محلهٔ انصار گماشت (همانجا).

اسید از رسول خدا (ص) روایاتی دارد (ابن ماجه، ۱۶۶/۱) و گروهی چون عبدالرحمان بن ابی لیلیٰ (ابوبشر دولابی، ۸۳/۱)، عایشه و ابن عمر (ابن ابی حاتم، ۱(۱)/۳۱۰)، انس بن مالک، عکرمة بن خالد، زید بن اسلم (طبرانی، ۱۷۳/۱-۱۷۴، ۱۷۷)، ابوسعید خدری (دارقطنی، ۵۵۵/۲)، محمد بن ابراهیم بن حارث (بیهقی، ۸۴/۷)، کعب ابن مالک (ابن عساکر، همانجا) و دیگران از وی روایت کرده‌اند.

مورخان اهل سنت، اسید را به عقل و رأی ستوده و از حسن صوت او در قرائت *قرآن* یاد کرده (ابن عبدالبر، ۹۳/۱؛ ابن عساکر، ۲۰/۳-۲۱) و کراماتی چند بدو نسبت داده‌اند (ابن سعد، ۶۰۶/۳؛ ابن مبارک، ۲۸۰؛ طبرانی، ۱۷۶/۱؛ قس: امینی، ۱۰۷/۱۱-۱۰۸). اما علمای شیعی وی را به سبب مخالفتش با علی (ع) در سقیفه و نیز به سبب روایتی حاکی از آنکه وی از جمله کسانی بود که می‌خواسته‌اند خانهٔ فاطمه (ع) را بسوزانند، نکوهیده‌اند (ابوعلی حائری، ۶۰؛ خویی، ۲۱۲/۳).

به نوشتهٔ ابن سعد (همانجا)، اسید در شعبان ۲۰ق درگذشت، عمر بر وی نماز گزارد و در بقیع به خاک سپرده شد، اما خلیفة بن خیاط سال وفاتش را ۲۱ق دانسته است (۱۴۶/۱).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۹-۱۹۶۲م؛ ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ق؛ ابن حبان، محمد، *مشاهیر علماء الامصار*، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن سعد، محمد، *طبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، چ تصویری، عمان، دارالبشیر؛ ابن قیسرانی، محمد، *الجمع بین کتابی ابی نصر الکلاباذی و ابی بکر الاصبهانی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ق؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن مبارک، عبدالله، *الزهد و الرقائق*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، هند، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابن منجویه، احمد، *رجال صحیح مسلم*، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/ ۱۹۳۶م؛ ابوبشر دولابی، محمد، *الکنیٰ و الاسماء*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۲ق؛ ابوعلی حائری، محمد، *منتهی المقال*، تهران، ۱۳۰۰ق؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ بیهقی، احمد، *دلائل النبوة*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، دارالزهراء؛ دارقطنی، علی، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ زبیر بن بکار، *الاخبار الموفقیات*، به کوشش سامی مکی عانی، بغداد، ۱۹۷۲م؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بغداد، ۱۳۹۷ق؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

علی بیات

آسیر، یوسف بن عبدالقادر بن محمد حسینی (۱۲۳۰-۱۳۰۷ق/ ۱۸۱۵-۱۸۸۹م)، ادیب، فقیه، شاعر و روزنامه‌نگار لبنانی. یکی از نیاکان او در پی جنگی با اروپاییان، مدتی در مالت به اسارت به سر برد و به همین سبب، او و خاندانش به اسیر معروف شدند.

اسیر در صیدا زاده شد و در همانجا به حفظ *قرآن* و فراگیری مقدمات ادب پرداخت و از درس استادانی چون احمد شرمبالی بهره برد (طرازی، ۱۳۵/۱؛ زیدان، ۲۲۱/۲؛ آل جندی، ۳۲۵/۲؛ *بستانی*، ۳۷۵/۱۳). او چون پیشهٔ پدر بازرگان خویش را بر نمی‌تافت، در ۱۷ سالگی به دمشق رفت و چند ماه در مدرسهٔ مرادیهٔ آن شهر دانش آموخت، ولی مرگ پدر او را ناگزیر ساخت که به صیدا باز گردد و برای ادارهٔ امور خانواده حرفهٔ پدر را دنبال کند (طرازی، زیدان، نیز *بستانی*، همانجاها). با اینهمه، دلبستگی او به علم و ادب، شوق سفر را بار دیگر در دل او برانگیخت و او در اواخر سال ۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م به قاهره رفت (*بستانی*، همانجا) و در الازهر مدت ۷ سال، به فراگیری دانشهای ادبی و دینی عصر پرداخت. استادی و احاطهٔ علمی او در آن زمان مایهٔ شهرت وی شده بود، تا آنجا که در مجالس بزرگان در قاهره شرکت می‌جست و به آموزش فرزندان ایشان می‌پرداخت و در امتحانات عمومی مدارس عالی حاضر می‌شد و به طرح سؤالهای آنها می‌پرداخت (طرازی، آل‌جندی، همانجاها؛ زیدان، ۲۲۱/۲-۲۲۲؛ عطاءالله، ۳۶۸/۲). البته تحولات و تغییرات گستردهٔ عصر محمدعلی پاشا در مصر بی‌شک بر این دانش آموختهٔ جوان الازهر تأثیر عمیق داشت (*بستانی*، همانجا).

پس از شکست طرحهای سیاسی و نظامی محمدعلی و فرو نشستن موج این تحولات، اسیر در ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م ناچار به صیدا بازگشت (همانجا؛ نیز نک: زیدان، همانجا، که علت بازگشت اسیر را از مصر بیماری کبد نوشته است)، ولی این بار نیز اقامت او در زادگاهش دیری نپایید و در ۱۲۵۸ق/۱۸۴۲م به طرابلس که از حیث فرهنگی و ادبی بر صیدا بسی برتری داشت، سفر کرد و ۳ سال در آن شهر اقامت گزید و به تدریس علوم ادبی و اسلامی پرداخت. آوازهٔ علمی اسیر بسیاری از علما و ادیبان آن شهر را به سوی او کشانید و مجالس درس او در مسجد

بزرگ منصوری محل اجتماع بسیاری از دوستدارانش شد. از جملهٔ بزرگانی که‌از مجالس‌عمومی‌یا خصوصی‌او در طرابلس‌بهره‌می‌بردند، یوحنا حاج، اسقف اعظم مارونیها، و یوحنا حبیب، مؤسس جمعیت مبلغان مارونی را می‌توان یاد کرد که هم شیفتهٔ مقام علمی اسیر شده بودند و هم شیفتهٔ لطف سخن و نرمخویی او (طرازی، ۱/۱۳۵-۱۳۷؛ زیدان، آل‌جندی، نیز *بستانی*، همانجاها).

اسیر در ۱۲۶۱ق/۱۸۴۵م راهی بیروت شد. این شهر خوش آب و هوا در آن زمان به برکت فعالیتهای فرهنگی و آموزشی هیأتهای مسیحی و گسترش مدارس و چاپخانه‌ها رفته‌رفته رونقی می‌یافت و به تدریج در برابر قاهره که دوره‌ای از درخشش سیاسی و علمی را پشت سرگذاشته بود، خودنمایی می‌کرد. اسیر در این شهر زمینه‌ای مساعد برای فعالیتهای خود یافت. نخست به ریاست دبیران دادگاه شرع بیروت برگزیده شد و در همان حال به همکاری با هیأت مبلغان آمریکایی برای ترجمهٔ *کتاب مقدس* به زبان عربی پرداخت. برخی از اعضای این هیأت مانند کرنلیوس واندیک نزد او زبان عربی آموختند. به علاوه، او بسیاری از سرودهای مذهبی مسیحیان را که از *کتاب مقدس* برگرفته شده بود، برای ایشان به نظم عربی درآورد. سپس منصب افتا در شهر عکا به وی سپرده شد و او تا ۱۲۷۶ق/۱۸۶۰م در این مقام بود (طرازی، ۱/۱۳۷؛ زیدان، نیز *بستانی*، همانجاها؛ آل جندی، ۲/۳۲۵-۳۲۶).

با ورود فؤاد پاشا وزیر امور خارجهٔ حکومت عثمانی به لبنان در همان سال مرحلهٔ دیگری از فعالیتهای دولتی اسیر آغاز شد که تا چند سال ادامه یافت. فؤاد پاشا که برای فرونشاندن آشوبهای داخلی لبنان و جلوگیری از مداخلهٔ فرانسه در آن کشور به آن ناحیه سفر کرده بود، اسیر را به سمت دادستانی در جبل لبنان منصوب کرد (طرازی، زیدان، آل‌جندی، نیز *بستانی*، همانجاها). فعالیت اسیر در جبل‌لبنان مصادف با حکومت داوود پاشا در لبنان بود و مشاهدهٔ اوضاع و مسائل مردم در آن ناحیه ظاهراً او را نیز همچون داوود پاشا به فکر گسترش قلمرو جبل لبنان و یکپارچه کردن آن با شهرهای بزرگ ساحلی و نواحی شرقی لبنان انداخت (*بستانی*، ۱۳/۳۷۶؛ نیز نک: خاطر، ۳۴). این فعالیتها البته مانع کارهای ادبی و ذوقی اسیر نبود و او مثلاً گاه مقالاتی در روزنامهٔ *لبنان* می‌نوشت و خود در شعری به این نکته اشاره کرده است (طرازی، نیز *بستانی*، همانجاها).

با پایان گرفتن حکومت داوود پاشا در لبنان و بازگشت او به قسطنطنیه، وظایف دولتی اسیر نیز پایان یافت و او نیز، گویا همزمان با داوود پاشا، لبنان را ترک گفت و راهی قسطنطنیه شد تا در آنجا به دور از کشاکشهای قضایی و حقوقی فعالیتهای علمی خود را از سر گیرد. در آن شهر، دو منصب مهم همزمان به وی سپرده شد: یکی استادی در دانشسرای عالی (دارالمعلمین الکبریٰ) و دیگری ریاست تصحیح در دایرهٔ‌نظارت‌معارف (طرازی، زیدان، نیز *بستانی*، آل‌جندی، همانجاها؛ شیخو، ۲/۷۵). او در همان حال به نوشتن مقالاتی در *الجوائب*، نشریهٔ معروف احمد فارس‌شدیاق در قسطنطنیه، نیز می‌پرداخت (طرازی، همانجا). در طی اقامت اسیر در آن شهر، آوازهٔ علمی او نظر محافل قسطنطنیه را به سوی وی جلب کرد و تنی چند از بزرگان دولت عثمانی از جمله رشدی پاشا شروانی صدراعظم، احمد جودت پاشا وزیر معارف، وصفی افندی رئیس دبیران شورای دولتی، و ذهنی‌افندی رئیس مجلس معارف از مجالس درس او بهره بردند (طرازی، زیدان، همانجاها). شهرت و اعتبار اسیر به سرعت زمینهٔ ترقی و دست‌یابی او را به مناصب عالی در دستگاه حکومت عثمانی فراهم آورد (همو، ۲/۲۲۳). با اینهمه، گویا محیط یا آب و هوای قسطنطنیه با طبع او سازگار نیامد و به رغم کوشش دوستداران او در دولت عثمانی برای نگاه داشتن وی در قسطنطنیه، چندی بعد پایتخت عثمانی را ترک گفت و به لبنان بازگشت و در بیروت اقامت گزید (طرازی، زیدان، شیخو، آل‌جندی، نیز *بستانی*، همانجاها).

دو دههٔ آخر عمر اسیر که از این هنگام آغاز شد، سراسر در فعالیتهای علمی و ادبی گذشت. او از یک سو به تدریس در مراکز علمی و آموزشگاههای مهم بیروت مانند مدرسهٔ ملی بطرس بستانی، مدرسهٔ عبیه، مدرسهٔ ثلاثهٔ اقمار، مدرسهٔ حکمت یوسف دبس و دانشکدهٔ انجیلی سوریه روی آورد و از سوی دیگر به تحقیق و تألیف پرداخت و آثاری در موضوعهای گوناگون از فقه و لغت تا شعر و نمایشنامه پدید آورد (نک: آثار). به علاوه، بخشی از فعالیتهای او در این دوره در عرصهٔ روزنامه‌نگاری گذشت و او چندی دبیری و سردبیری روزنامه‌های *ثمرات الفنون* و *لسان الحال* را بر عهده داشت (طرازی، ۱/۱۳۷-۱۳۸؛ زیدان، شیخو، نیز *بستانی*، همانجاها؛ آل جندی، ۲/۳۲۵-۳۲۶). مجالس درس او نیز همچنان مورد توجه و استقبال مشاهیر آن عصر اعم از مسلمان و مسیحی بود. از جملهٔ ایشان می‌توان از گریگوریوس چهارم، اسقف اعظم کلیسای ارتدکس انطاکیه، و مارتین هارتمن، استاد زبان عربی در مدرسهٔ زبانهای شرقی برلین، نام برد که در سالهای آخر عمر اسیر از مجالس درس او بهره می‌بردند (طرازی، ۱/۱۳۸؛ آل جندی، ۲/۳۲۵). یوسف اسیر در بیروت درگذشت و در مقبرهٔ باشوره به خاک سپرده شد (طرازی، زیدان، نیز *بستانی*، همانجاها).

دانش دوستی، وارستگی و خوشرویی اسیر، از او شخصیتی محبوب و درخور احترام ساخته بود و افراد مختلف با گرایشها و مذاهب گوناگون می‌توانستند از دانش او که به خصوص در عرصه‌های ادبی و اسلامی بسی گسترده بود، بهره گیرند.

اسیر از نسل نخست پیشگامان نهضت ادبی عرب در لبنان شمرده می‌شود. کوششهای او به خصوص در لغت و ادب عربی سبب شده که او را همچون احمد فارس شدیاق و ابراهیم احدب از ارکان فصاحت عرب در سدهٔ ۱۹م به شمار آورند (کشلی، ۵۳؛ یازجی، ۷۵، ۸۱). او که دانش آموختهٔ الازهر و ادیب و فقیهی چیره دست بود، هم نمایندهٔ میراث فکری و فرهنگی گذشتگان شمرده می‌شد و هم به اقتضای زمان با ادب و فرهنگ نوین کمابیش آشنایی یافته بود، و در این میان البته طبیعی است که انس او با سنتهای فکری و فرهنگی کهن بسی بیشتر از پیوند او با

روشها و اندیشه‌های تازه‌ای بوده باشد که به خصوص در نیمهٔ دوم عمر او کشورهای عربی را فرا می‌گرفت. با نگاهی به عنوانها و موضوعهای تألیفات او که بیشتر فقهی و ادبی است، به خوبی می‌توان به این نکته پی برد. اشعار او نیز مانند سروده‌های معاصرانش با آنکه حاکی از کوشش برای رهایی از انحطاط و بهره‌گیری از میراث شعری گرانبهای عصر عباسی است، چندان بهره‌ای از اصالت و ابداع شخصی ندارد و بیش از آنکه نشان دهندهٔ پیوندی واقعی میان شاعر و روزگار او باشد، حاکی از شخصیت گروهی از شاعران است که در آغاز عصر نوین همچنان به سرمشق ادبی قدما دل بسته بودند (فاخوری، ۶۶۰) و طبعاً اندیشه و عمل اجتماعی ایشان نیز جز مقدمهٔ تحولی بزرگ‌تر و گسترده‌تر نبود (بستانی، همانجا).

آثار: ۱. *ارشاد الوریٰ لنار القریٰ*، در نحو که ردّی است بر *نار القریٰ فی شرح جوف الفرا* اثر ناصیف یازجی. این کتاب در قسطنطنیه (۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م) به چاپ رسیده است. ۲. *دیوان*، که به نام *الروض الاریض* نیز معروف است و بخشی از اشعار اسیر شامل قصاید و موشحات و جز آنها را در برمی‌گیرد. این کتاب در بیروت (۱۳۰۶ق/ ۱۸۸۹م) منتشر شده است. ۳. *رائض الفرائض*، ارجوزه‌ای است فقهی شامل ۵۲۰ بیت در مبحث ارث برپایهٔ مذهب حنفی که در بیروت (۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م) به چاپ رسیده است. ۴. *رد الشهم للسهم*، در *ردالسهم الصائب* اثر سعید شرتونی که آن نیز نقدی است بر *غنیة الطالب و منیة الراغب* اثر احمد فارس شدیاق در صرف و نحو. اسیر *رد الشهم* را به درخواست احمد فارس شدیاق و در دفاع از کتاب او نوشت؛ با اینهمه، در بسیاری از موارد درستی انتقادهای شرتونی را پذیرفته است. این کتاب در قسطنطنیه (۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م) منتشر شده است. ۵. *رسالة الجراد*، فرهنگ کوچکی است به سبک لغت‌نامه‌های تک موضوعی کهن در وصف ملخ و نامها و ویژگیهای آن که در بیروت (۱۸۶۵م) به چاپ رسیده است. ۶. *سیف النصر*، نمایشنامه‌ای است که در بیروت منتشر شده، و از معدود آثار اسیر است که نشان از گرایش به سبکها و موضوعهای ادبی نوین دارد (بستانی، همانجا). ۷. شرح *اطواق الذهب* زمخشری، شامل ۱۰۰ مقاله در مواعظ و حکم که در بیروت (۱۲۹۳ق) به چاپ رسیده است. ۸. شرح *رائض الفرائض*، شرح مبسوطی است بر *رائض الفرائض* (نک: اثر شم ۳) که در بیروت (۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م) منتشر شده است. ۹. *المجلة*، در قوانین شرع و احکام قضایی در قلمرو عثمانی که در بیروت (۱۹۰۴م) به چاپ رسیده است. ۱۰. *مجموع الاسیر*، دست نوشته‌ای است در ۶۷۲ صفحه، شامل گزیده‌های منثور و منظوم و رسایل و مقالات اسیر به خط خود وی که در اختیار ورثهٔ صلاح اسیر نوادهٔ اوست (بستانی، همانجا)؛ ۱۱. *هدیة الاخوان فی تفسیر ما ابهم علی العامة من الفاظ القرآن*، که در بیروت منتشر شده است، ولی برخی آن را تألیف مصطفیٰ اسیر پسر وی دانسته‌اند (واندیک، ۴۹۶).

کتابها و نوشته‌های دیگری نیز به اسیر نسبت داده‌اند که به روایت برخی مفقود شده، یا در آتش سوخته‌اند (طرازی، ۱۳۷/۱؛ آل جندی، ۳۲۶/۲؛ بستانی، ۳۷۷/۱۳).

مآخذ: آل جندی، ادهم، *اعلام الادب و الفن*، دمشق، ۱۹۵۸م؛ بستانی؛ خاطر، احمد، *عهد المتصرفین فی لبنان*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ زیدان، جرجی، *مشاهیر الشرق*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ شیخو، لویس، *الآداب العربیة فی القرن التاسع عشر*، بیروت، ۱۹۲۴م؛ طرازی، فیلیپ، *تاریخ الصحافة العربیة*، بیروت، ۱۹۱۳م؛ عطاءالله، رشید یوسف، *تاریخ الآداب العربیة*، به کوشش علی نجیب عطوی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ فاخوری، حنا، *تاریخ ادبیات زبان عربی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ کشلی، حکمت، *المعجم العربی فی لبنان*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاع القنوع*، قاهره، ۱۸۹۶م؛ یازجی، کمال، *رواد النهضة الادبیة*، بیروت، ۱۹۶۲م.

مهران ارزنده

آسیرِ اِصْفَهانی (یا شهرستانی)، میرزا جلال فرزند میرزا مؤمن متخلص به اسیر از شعرای دورهٔ صفویه در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۱ق/۱۷م و از بنیان‌گذاران سبک هندی.

خاندان اسیر از سادات نامدار شهرستانک (روستایی نزدیک اصفهان) بودند (نصرآبادی، ۹۵؛ صدیق، ۲۶؛ آفتاب، ۵۴؛ آزاد، ۵۳؛ واله، ۱۰۱). صفا ولادت وی را در ۱۰۲۹ق/۱۶۲۰م آورده است (*تاریخ ...*، ۵(۲)/۱۲۱۲). گفته‌اند که دختر شاه‌عباس اول، ملک نسا بیگم همسر وی بود (نصرآبادی، صدیق، آزاد، همانجاها؛ فلسفی، ۲۰۲/۲؛ تربیت، ۳۲۲) و ظاهراً پیش از مرگ پدر (۱۰۳۸ق) درگذشت (فلسفی، همانجا)؛ در این صورت تاریخ ۱۰۲۹ق برای تولد اسیر درست نمی‌نماید.

منابع از استادان وی تنها به فصیحی هروی اشاره کرده‌اند (نک: صدیق، آزاد، همانجاها؛ ایمان، ۶۳). او خود از فصیحی به‌عنوان استاد خویش نام برده (ص ۳۰۷)، و به شاگردی در مکتب وی اشاره کرده است (ص ۲۸۱، ۲۸۵). تحصیل او نزد فصیحی به احتمال بسیار می‌بایست پس از سفر این شاعر از هرات به اصفهان (۱۰۳۱ق) بوده باشد (صفا، همان، ۵(۲)/۱۲۱۳). با این حال، ارادت وی به صائب چنان بوده که گاه بر شاگردی او نزد فصیحی سایه می‌افکنده است (ص ۳۰۷، ۵۴۳). با اینهمه، نمی‌توان وی را شاگرد صائب دانست؛ چه، صائب نیز بارها به گفتهٔ خود «تتبع سخن میرزا جلال» کرده (نک: ۱۸۹۶/۴)، و نیز در جُنگی که از سروده‌های شعرا گرد آورده، ابیاتی چند از اسیر برگزیده است (نک: بی‌گناه، ۱۱).

ذوق ادبی و هنری اسیر و انتسابش به خاندان شاهی سبب شد که خانهٔ وی محفل شعرا و سخنوران شود (نک: نصرآبادی، ۹۶، ۳۲۸، ۳۹۹-۴۰۰؛ صدیق، آزاد، واله، همانجاها؛ کوپاموی، ۴۷؛ بی‌گناه، ۶). او از برخی از اینان چون نظیری در *دیوان* خویش یاد کرده است (نک: ص ۲۴۵، ۲۷۳). کسانی چون کلیم کاشانی نیز وی را ستوده‌اند (ص ۲۹۹).

با آنکه اسیر در برخی از ابیاتش اشاراتی به پیری خویش کرده است (مثلاً نک: ص ۳۷۶، ۳۹۳)، اما اینگونه سروده‌ها را شاید بتوان بیانی شاعرانه از حالات روحی وی دانست؛ چه، آنانکه شرح حال وی را نوشته‌اند، درگذشت او را در جوانی دانسته‌اند (نک: نصرآبادی، ۹۶؛

صدیق، آزاد، کوپاموی، همانجاها؛ آغا احمد، ۱۵۶). بیشتر تذکره نویسان مرگ وی را در ۱۰۴۹ق/۱۶۳۹م (صدیق، آزاد، کوپاموی، آغا احمد، همانجاها)، و برخی نیز در ۱۰۴۰، یا ۱۰۶۹ق ذکر کرده‌اند (نک: صفا، همان، ۵(۲)/۱۲۱۴، گنج...، ۱۰۲/۳). در این میان ۱۰۴۰ق به‌سبب وجود ماده تاریخ ۱۰۴۴ که اسیر در *دیوان* خود آورده (ص ۹۶)، نادرست است.

اسیر را می‌توان از پیشروان سبک هندی به‌شمار آورد. مضامین وی چنان به تخیل و تصویرسازی آمیخته است که برخی از تذکره‌نویسان او را «بانی بنیاد خیال‌بندی» خوانده‌اند (نک: لودی، ۷۶). اگرچه، اسیر با صائب هم عصر بوده است و هر دو متعلق به یک مکتب بوده‌اند و حتیٰ اسیر در جایی می‌گوید: «شعری بگو اسیر که صائب کند پسند» (ص ۵۳۴)، اما وی زبان و سبکی خاص خود دارد. اسیر در محسوس کردن معانی انتزاعی (شفیعی، ۸۴۷)، و آفرینش ترکیبهای مجازی و استعاری (مثلاً ص ۲۸۷، ۳۱۸، ۳۲۶، ۳۳۸، ۳۳۹، جم ؛ نک: صفا، *تاریخ*، ۵(۲)/۱۲۱۵ـ ۱۲۱۶)، با استفاده از دو اسم ذات یا معنی، یا یک اسم ذات و یک معنی (بی‌گناه، ۱۶) بسیار چیره دست است. با آنکه اسیر به هندوستان نرفته بود، اشعارش در آن کشور مشهور بوده است (نک: سرخوش، ۳) و طرفداران سبک هندی در هندوستان از آغاز سدهٔ ۱۲ق به بعد از سبک او پیروی کرده‌اند (خوشگو، ۲۱۴، ۲۲۷، ۲۴۹؛ صفا، گنج، همانجا؛ زرین‌کوب، ۱۳۵). او نیز چون دیگر شعرای این سبک در سرودن غزل چیره دست بوده است و شفیعی او را در سرودن غزلهایی با وزنهای کوتاه موفق‌تر می‌داند (ص ۸۴۶ـ۸۴۷).

شعر اسیر برخلاف اشعار چکامه سرایان سده‌های ۱۱ و ۱۲ق تنها مضمون‌سازی و معماگویی نیست و گاه غزلیاتش ــ شاید از آن‌روی که وی از جمله آغازگران سبک هندی بوده است ــ هنوز رنگی عراقی دارد (بی‌گناه، ۱۴). ویژگی دیگر غزلیات اسیر که در شعر شعرای سبک هندی کمتر یافت می‌شود، هماهنگی موضوعی از مطلع تا مقطع یک غزل است (همو، ۱۵ـ۱۶). با این حال، برخی تذکره‌نویسان شعر او را دارای غث و سمین دانسته‌اند (نک: صدیق، آفتاب، آزاد، همانجاها). از اسیر قصاید بسیاری در ستایش از پیامبر(ص) و ائمهٔ اطهار (ع) (نک: ص ۴۲ـ۴۴، ۵۷ ـ ۵۸، ۴۹۲، ۵۱۵ ـ۵۱۷، جم)، و نیز چند قصیده در ستایش از شاه صفی (نک: ص ۹۴ـ۹۶) برجای مانده است. با اینهمه، قصاید اسیر چندان پرمایه نیست.

دیوان وی نخست در ۱۲۹۶ق/۱۸۸۰م در لکهنو، و پس از آن در ۱۳۱۴ق/۱۸۹۷م در کانپورِ هند به چاپ رسید و منتخبی از آن نیز به کوشش حبیب‌الله بی‌گناه با عنوان *از دیوان اسیر شهرستانی*، در مشهد (۱۳۴۸ش) منتشر شده است. بر *دیوان* اسیر شروحی نگاشته‌اند که از جملهٔ آنهاست: شرح معجز کابلی و شرح مهتاب رائی با عنوان *گلشن معانی* که تفسیر محمد منیر را از ابیات تحریر کرده، و مطالبی نیز خود بر آن افزوده است. شرح دیگری نیز از *دیوان* اسیر موجود است که شارح آن شناخته نیست (منزوی، ۸۳۴/۷ـ۸۳۵).

مآخذ: آزادبلگرامی، میرغلام علی، *سرو آزاد*، لاهور، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ آغا احمد، *هفت آسمان*، کلکته، ۱۸۷۳م؛ آفتاب رای لکهنوی، *ریاض العارفین*، به‌کوشش حسام‌الدین راشدی، اسلام‌آباد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ اسیر اصفهانی، میرزا جلال، *دیوان*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ گنج‌بخش، شم ۸۶۵؛ ایمان، رحم علیخان، *منتخب اللطایف*، به‌کوشش محمدرضا جلالی نایینی و امیرحسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بی‌گناه، حبیب‌الله، مقدمه بر *از دیوان اسیر شهرستانی*، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ تربیت، محمدعلی، «یک صفحهٔ مختصر»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۱۱ش، س ۱۳، شم ۱؛ خوشگو، بندرین داس، *سفینه*، پتنه، ۱۹۵۹م؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *سیری در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سرخوش، محمدافضل، *کلمات الشعراء*، لاهور، ۱۹۴۲م؛ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، «اسیر شهرستانی»، *سخن*، تهران، ۱۳۴۸ش، دورهٔ ۱۹، شم ۱؛ صائب تبریزی، محمدعلی، *دیوان*، به‌کوشش محمد قهرمان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ صدیق‌حسن‌خان، محمد، *شمع انجمن*، به‌کوشش عبدالمجید، بهوپال، ۱۲۹۳ق؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، *گنج سخن*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ کلیم کاشانی، *دیوان*، به‌کوشش پرتو بیضایی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ کوپاموی، محمد قدرت‌الله، *نتائج الافکار*، بمبئی، ۱۳۳۶ش؛ لودی، امیر شیرعلی، *مرآة الخیال*، بمبئی، ۱۳۲۴ق؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ نصرآبادی، محمدطاهر، *تذکره*، به‌کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ واله داغستانی، علیقلی، *ریاض الشعراء*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه، تهران، شم ۵۳۵ پ.

مینا حنیفی

آسیرگَرَه، قلعه‌ای کهن در شمال شهر برهان پور در ایالت ماذهیاپرادِش هند که در ۲۱° و ۲۸´ عرض شمالی و ۷۶° و ۲۳´ طول شرقی قرار دارد (علوی، III/134).

نام این قلعه در منابع به صورتهای اسیر، آسیر و اثیر آمده است (کنبو، ۱۴۳/۲، ۱۵۸؛ طباطبا، ۷۷، ۷۸، ۲۲۱؛ ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۷۶۷/۳، *آیین*...، ۱۰۸/۲). مورخان «اسیر» را برگرفته از نام اسا اهیر حاکم این منطقه در سده‌های ۸ـ۹ق/۱۴ـ۱۵م دانسته، و نوشته‌اند که این قلعه توسط اسلاف او بنا شده بود و وی بر استحکام آن افزود. آنگاه نام او بر قلعه نهاده شد که بعدها به سبب کثرت استعمال تخفیف یافته، به صورت «اسیر» درآمد (فرشته، ۲۷۷/۲ـ۲۷۸؛ شاهنوازخان، ۹۱۷/۳).

قلعهٔ اسیرگره در حد فاصل دو رودخانهٔ نارْمادا و تاپْتی، بر بلندیهای ساتْپورا، در ۱۸ کیلومتری شمال شرقی برهان‌پور واقع شده است و راه‌آهن سراسری هند از نزدیک آن می‌گذرد (لاو، 304؛ «اطلس...[1]»، 76, 79؛ *آسیاتیکا*، I/184). در دورهٔ مغولان هند، اسیر گره یکی از سرکارهای (نواحی) بزرگ صوبهٔ خاندیش بود که منطقهٔ وسیعی‌را در بر می‌گرفت (علوی، III/129, 134-138، نیز نقشه).

قلعهٔ اسیرگره سابقه‌ای کهن دارد. این قلعه نخست مرکز قدرت راجپوتهای چوهان بود. در ۶۹۵ق/۱۲۹۶م نخستین‌بار قلعهٔ اسیرگره توسط علاءالدین خلج به تصرف مسلمانان درآمد و خاندان چوهان منقرض شد. سپس خاندانی از طایفهٔ گله‌دار اهیر در آنجا به حکومت رسیدند که خراج‌گزار سلاطین مسلمان دهلی بودند (لعل، 51؛ جوشی، «خاندیش»، I/494؛ EI², IV/1023).

1. *An Atlas*...

در سدهٔ ۸ق/۱۴م مناطق مجاور اسیرگره زیرفرمان ملک راجا فاروقی قرار گرفت و او به سبب روابط دوستانه‌ای که با اسااهیر داشت، به اسیرگره حمله نکرد (جوشی، همان، I/496). اما نصیرخان فاروقی (حک ۸۰۱ - ۸۴۱ق/۱۳۹۹-۱۴۳۷م) این قلعه را تسخیر کرد و غنایم فراوانی به‌دست آورد و پس از آن، قلعهٔ اسیرگره مهم‌ترین مرکز قدرت و پایداری خاندان فاروقی شد. در بسیاری از منابع، از این خاندان با عنوان «والیان اسیر و برهان‌پور» یاد شده است (شاهنوازخان، ۹۱۷/۳- ۹۱۸؛ فرشته، ۲۷۷/۲-۲۷۹؛ طباطبا، ۵۵؛ *آسیاتیکا*، همانجا).

قلعهٔ اسیرگره به سبب محافظت از جادهٔ شمال هند به منطقهٔ دکن از لحاظ نظامی اهمیت بسیار داشت (جوشی، «جغرافیای...[1]»، I/13). حکام مغول هند برای تصرف این قلعه تلاش فراوان کردند. در ۹۶۹ق/ ۱۵۶۲م پیرمحمدخان سردار اکبر شاه مغول، اسیرگره را متصرف شد و کشتار بسیار کرد، اما پس از آن شکست خورد و مجبور به عقب‌نشینی شد. بهادرخان فاروقی (حک ۹۸۴-۱۰۰۹ق/۱۵۷۶-۱۶۰۰م) پس از هجوم اکبرشاه مغول در ۱۰۰۸ق/۱۵۹۹م در قلعهٔ اسیرگره پناه گرفت، اما پس از یک سال به سبب بروز طاعون و گرسنگی مجبور به تسلیم و واگذاری قلعه به او شد، و حکومت ۲۰۰ سالهٔ خاندان فاروقی به پایان رسید (ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۱۶۷/۲- ۱۶۸، ۷۶۶/۳-۷۶۷، ۷۸۰- ۷۸۵؛ خافی‌خان، ۴۵۱/۳- ۴۵۲، ۴۵۹؛ بداونی، ۵۰/۲). تصرف قلعهٔ اسیرگره موجب بازشدن مسیر دکن برای سپاهیان مغول شد.

در دورهٔ مغولان هند، قلعهٔ اسیرگره مرکز ناحیهٔ اسیر بود و ۳ قلعهٔ کوچک‌تر در اطراف آن قرار داشت و شهری بزرگ در پای آن بود و به سبب دیوارهای بلند و تجهیزات نظامی، دسترسی به آن آسان نبود (ابوالفضل، *آیین*، ۱۰۷/۲؛ کنبو، ۱۴۳/۱-۱۴۴). جهانگردان اروپایی سدهٔ ۱۱ق/۱۷م از اسیرگره به عنوان یکی از ۶ قلعهٔ مستحکم هند یاد کرده‌اند که پادشاهان مغول بخشی از خزانهٔ خود را در آن نگهداری می‌کردند (فینچ، 140-139؛ هاوکینز، 100-99). در ۱۰۳۲ق/۱۶۲۳م شاه‌جهان هنگام شورش برضد پدرش جهانگیر در قلعهٔ اسیرگره پناه گرفت و بعدها (در ۱۰۶۳ق/۱۶۵۳م) مسجدی در آن بنا کرد (شروانی، I/462؛ EI²).

در ۱۱۷۳ق/۱۷۶۰م هنگام هجوم احمدشاه درانی (هـ م) به هند، قلعهٔ اسیرگره به تصرف نیروهای هندو مذهب مراته درآمد و از اختیار مسلمانان خارج شد (شاهنوازخان، ۳۵۶/۲، ۹۱۶/۳). در ۱۸۰۳م سربازان انگلیسی قلعهٔ اسیرگره را متصرف شدند و آنجا به‌صورت جزئی از مستملکات انگلیس در هند درآمد (برجس، 312 ,284؛ *بریتانیکا*).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ همو، *اکبرنامه*، به‌کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۷۹-۱۸۸۶م؛ بداونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به‌کوشش ویلیام ناسولیس و احمدعلی، کلکته، ۱۸۶۵م؛ خافی‌خان نظام‌الملکی، محمدهاشم، *منتخب اللباب*، به‌کوشش ولزلی هیگ، کلکته، ۱۹۲۵م؛ شاهنوازخان، صمصام‌الدوله، *مآثرالامرا*، ج ۲، به‌کوشش عبدالرحیم و میرزا اشرف علی، کلکته، ۱۸۹۰م، ج ۳، به‌کوشش میرزا اشرف علی، کلکته، ۱۳۰۹ق؛ طباطبا، علی، *برهان مآثر*، دهلی، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ کنبو، محمدصالح، *شاه جهان‌نامه*، به‌کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۷م؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ نیز:

Alavi, R.A., «Mughal Geographical Accounts of Khandesh», *Medieval India*, Bombay etc., 1975; *Asiatica; An Atlas of India*, Delhi, 1990; *Britannica*, 1978; Burgess, J., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1975; EI²; Finch, W., «Travel», *Early Travels in India*, ed. W. Foster, Lahore, 1978; Hawkins, W., «Travel», *Early Travels in India*, (vide:Finch);Joshi,P.M., «Historical Geography of Medieval Deccan», *History of Medieval Deccan*, Hyderabad, 1973; id, «Khandesh», ibid; Lal, K.S., *History of the Khaljis*, Hyderabad, 1980; Law, B. Ch., *Historical Geography of Ancient India*, New Delhi, 1984; Sherwani, H.K., «The Qutb Shāhis», *History of Medieval Deccan* (vide: Joshi).

مجید سمیعی

أَسیرِ لَکْهْنَوی، میرمظفرعلی (۱۲۲۹- ۱۲۹۹ق/۱۸۱۴-۱۸۸۲م)، ادیب، شاعر، مترجم و نویسنده به زبان فارسی و اردو در شبه قاره. پدر وی میر مددعلی مایل از اخلاف محمد صالح کروری بود و نسب به عباس ابن علی (ع) می‌رساند (عشرت، ۲۷، ۲۹؛ سری رام، ۲۹۹/۱).

اسیر در امیتی از توابع لکهنو زاده شد و در ۱۰ سالگی به لکهنو رفت. تحصیلات ابتدایی و عربی و فارسی را نزد پدر و عموی خود میرسیدعلی به انجام رسانید و نزد میرزا کاظم علی و میرقائم علی، آثاری چون *حدیقهٔ* سنایی خواند (عشرت، سری رام، همانجاها؛ عروج، ۱۷۸) و از درس برخی از استادان «فرنگی محل» نیز بهره برد (سکسینه، ۲۳۲/۱؛ سری‌رام، همانجا). اسیر از همان ابتدا به شعر و سخن سرایی علاقه داشت و در محافل شعرا شرکت می‌کرد. از همین رو، به محضر غلام همدانی، متخلص به مصحفی راه یافت و چنانکه مصحفی دربارهٔ او پیش بینی کرده بود، در اندک زمانی سرآمد شد (عشرت، ۲۸-۳۰؛ سری رام، همانجا) و بسیاری از شاعران چون امیر مینایی و اسد وشوق نزد او پرورش یافتند و حتیٰ کسانی چون واجد علی شاه و نواب یوسف علی خان ناظم والی رامپور، در شعر و سخن سنجی از وی بهره می‌گرفتند (سری رام، سکسینه، همانجاها؛ رضوی، ۳۲۵/۲- ۳۲۸، که نام ۷۷ تن از شاگردان او را آورده است).

اسیر مذهب تشیع داشت و به همین سبب در دربار حکمرانان اَوده که شیعی مذهب بودند، جایگاه ویژه‌ای یافت و به خدمت ۳ تن شاهان اوده، نصیرالدین حیدر، امجد علی شاه و واجد علی شاه، درآمد. اگرچه در دورهٔ واجد علی شاه به دسیسهٔ وزیر وی علینقی خان به سبب دوستی با امین الدوله چند روزی زندانی شد، با اینهمه، همچنان از عنایت شاه برخوردار بود و از سوی او به دبیری و ندیمی برگزیده شد و لقب «تدبیرالدوله مدبرالملک میر مظفر علی خان بهادر جنگ» یافت (عشرت، سری رام، سکسینه، همانجاها).

پس از انقراض سلطنت اوده، واجد علی شاه از لکهنو به کلکته تبعید شد و بسیاری از ندیمان او را همراهی کردند، اما اسیر در لکهنو ماند. از این رو، واجد علی از او سخت آزرده خاطر شد (عروج، سکسینه، همانجاها). چندی بعد اسیر به دربار رامپور راه یافت و به خدمت نوابان

---

1. «Historical...»

آنجا، محمدسعید خان، یوسف علی خان و به ویژه محمد کلب علی خان درآمد (سری‌رام، سکسینه، همانجاها). اسیر سرانجام در لکهنو درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (همانجا؛ سیل، ۹؛ عشرت، ۳۰؛ نجم الغنی، ۱۱۱/۵؛ نورالحسن، ۶). فرزندان وی محمد غضنفر خان متخلص به حکیم و محمد افضل علی خان متخلص به فضل نیز هر دو از بزرگان شعر و ادب اردو بودند (تجمل، ۳۷۲-۳۷۳؛ سری رام، ۳۰۰/۱).

اسیر در علوم بلاغی به ویژه عروض و قافیه چیره دست بود. طبعی روان داشت و گاه شمار ابیات برخی غزلهای او به ۷۰ بیت می‌رسد. اشعار او به همان سبک سنتی لکهنو سروده شده است، اما گاه در سروده‌های او برخی اشعار بیرون از این سبک نیز دیده می‌شود، چنانکه شیوهٔ او در غزل‌سرایی کاملاً متفاوت با معاصران اوست (سری رام، ۲۹۹/۱-۳۰۰؛ سکسینه، ۲۳۲/۱؛ عشرت، همانجا؛ ناصر، ۵۳۱/۱).

آثار:

الف ـ فارسی: ۱. *اضافت*، رساله‌ای است مختصر در بیان ۱۴ نوع «اضافتِ» دستوری. نخستین بار این رساله در مجموعهٔ *رسائل اسیر* در لکهنو (۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م) و بار دیگر در ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م در کانپور به چاپ رسید. ۲. *روضة القوافی*. اسیر این رسالهٔ کوتاه را در ۱۲۶۱ق/۱۸۴۵م به خواهش برادرزادهٔ خود میرهادی علی تألیف کرد و در آن به بررسی قوافی اشعار پرداخته است. ۳. *شجرة العروض*. اسیر این رساله را نیز به خواهش هادی علی دربارهٔ عروض نگاشته است. این اثر و اثر پیشین در *رسائل اسیر* به چاپ رسیده است. ۴. *کربلای معلیٰ*، یا *ریاض المسلمین*. اسیر در این اثر که در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م نگاشته شده، واقعهٔ شهادت امام حسین (ع) و مصائب اهل بیت را با بهره‌گیری از یکی از آثار محمدباقر مجلسی در قالب مثنوی به نظم کشیده، و در دیباچهٔ کتاب، واجد علی شاه و نواب محمد کلب علی خان را ستوده است. این مثنوی در ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م در کانپور منتشر شده است. استوری به خطا *ریاض المسلمین* را که به فارسی سروده شده، ترجمهٔ اردوی *حق الیقین* مجلسی دانسته است (III/138). ۵. *گلشن تعشق*، مجموعهٔ غزلیات، قطعات، قصاید، مثنویها و انواع دیگر اشعار اوست. در این دیوان قصیده‌ای مصنوع در وصف واجد علی شاه آمده که از حروف هر مصراع آن به حساب جمل تاریخ ۱۲۶۷ق به دست می‌آید. *گلشن تعشق* در ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م در لکهنو به چاپ رسیده است. ۶. *مجمع البحرین ذولسانین*. این مجموعهٔ شعر در ستایش ۱۴ معصوم (ع) سروده‌شده، و در ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م در لکهنو منتشر شده‌است. ۷. *تشریح الحروف* (رضوی، ۳۲۴/۲).

ب ـ اردو: از اسیر ۶ دیوان شعر به اردو برجای مانده که از آن میان ۴ دیوان چاپ شده است. اشعار عاشقانهٔ او در ۳ دیوان به نامهای *دیوان اسیر*، *ریاض حقیقت* و *گلستان سخن*، و مناقب در دیوان *گلدستهٔ امانت* گرد آمده، و *کلیات قصایدش* به طور جداگانه تدوین شده است. افزون بر اینها، مثنویهای *درة التاج* و *معارج الفضائل* را در بیان کرامات امامان سروده، و نیز *فوائد مظفریه* را در نحو عربی نگاشته است (عشرت، همانجا). اسیر *معیار الاشعار* تألیف نصیرالدین طوسی را به نام *زر کامل عیار* به اردو درآورده است. این ترجمه نخستین بار در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م در لکهنو به چاپ رسید و در ۱۹۸۳م تجدید چاپ شد.

مآخذ: تجمل حسین خان، مرغوب جهان، لکهنو، ۱۳۰۷ق؛ رضوی، سرفراز علی، *مآخذات*، کراچی، ۱۹۸۱-۱۹۸۲م؛ سری رام، *خمخانهٔ جاوید*، دهلی، ۱۳۲۵ق؛ سکسینه، رام بابو، *تاریخ ادب اردو*، ترجمهٔ میرزا محمد عسکری، کراچی؛ سیل، روزندیدرود، *جامع الاشعار*، مدرس، ۱۸۸۳م؛ عروج، عبدالرئوف، *تذکرهٔ فارسی گو شعرای اردو*، کراچی، ۱۹۷۱م؛ عشرت، محمد عبدالرئوف، *آب بقا*، به کوشش جعفر علی نشتر، لکهنو، ۱۹۲۸م؛ ناصر، سعادت علی، *تذکرهٔ خوش معرکه زیبا*، به کوشش مشفق خواجه، لاهور، ۱۹۷۰م؛ نجم‌الغنی رامپوری، محمد، *تاریخ اوده*، کراچی، ۱۹۸۳م؛ نورالحسن، نگارستان سخن، بهوپال، ۱۲۹۳ق؛ نیز:

Storey, C. A., *Persian Literature*, Leiden, 1984.

عارف نوشاهی

آسیریِ لاهیجی، شمس‌الدین محمد بن یحییٰ بن علی گیلانی (د ۹۱۲ق/۱۵۰۶م)، عارف، شاعر و از مشایخ سلسلهٔ نوربخشیه که «اسیری» تخلص می‌کرد و بدان شهرت یافت. از سال ولادت او اطلاع دقیقی در دست نیست. اینکه برخی از معاصران او را متولد حدود سال ۸۴۰ق دانسته‌اند (نک: فسایی، ۱۱۹۵؛ رکن‌زاده، ۳۰۰/۳)، درست نیست، زیرا وی در ۸۴۹ق که دست ارادت به سید محمد نوربخش (د ۸۶۹ق) داده، در «عنفوانِ شباب» بوده است، جوانی که «علوم صوریه» را تحصیل کرده بود و می‌توانست به تنهایی و پنهان از بستگان به سفر رود (اسیری، *مفاتیح*...، ۶۷، ۵۸۶، *اسرار*...، ۲۵۶). در این هنگام ظاهراً بایستی در حدود ۱۶ یا ۱۷ ساله بوده باشد، از این‌رو می‌توان گفت که ولادت او به تقریب در حدود سال ۸۳۳ق و قطعاً در لاهیجان یا نواحی آن بوده است.

اسیری در زادگاه خود مقدمات علوم ظاهری را فرا گرفت و درد «عشق معرفت» در او پیدا شد و در رجب ۸۴۹ با یکی از ابدال همان نواحی آشنایی حاصل کرد و به راهنمایی او به خدمت سیدمحمد نوربخش که در آن هنگام در روستای شَفت، از نواحی گیلان، اقامت داشت، رسید (همان، ۲۵۲-۲۵۶). نوربخش او و دو سالک دیگر را که به طلب دیدار شیخ با وی همراه شده بودند، با آغوش باز پذیرفت و گرامی داشت. اسیری روز پس از ورود، به دست نوربخش «توبه» کرد و از او «ذکر خفی» گرفت و پس از مواظبت و ممارست در نوافل، «ذکر چهار ضربی» را فرا گرفت (همان، ۲۵۷-۲۶۳؛ همو، *مفاتیح*...، ۶۷) و در این حال، گاه به خدمت مطبخ و گاه به سامان دادن اصطبل خانقاه او می‌پرداخت و گاه نیز به عنوان «فرّاش آستان» به خدمت او مشغول بود (همو، *اسرار*، ۲۶۳).

اسیری سالها در خدمت خانقاه به سر برد. او خود این مدت را ۱۶ سال یاد می‌کند (*مفاتیح*، ۵۸۶) و در این مدت در عالم معرفت و شناخت و شهود عرفانی به تجارب و حقایقی دست یافت (همو، *اسرار*، ۲۶۴ به بعد، نیز نک: *دیوان*، ۱۱۵، ۲۰۱-۲۰۲، ۲۱۴-۲۱۵) و پیش از آنکه دوران مریدی و خدمت اسیری نزد نوربخش به ۱۶ سال برسد، در

سلوک و معرفت به مرتبه‌ای رسیده بود که شیخ دوبار برای او «اجازه‌نامه» نوشت (همو، *مفاتیح*، همانجا).

وی ظاهراً در ۸۶۵ق، پس از اخذ سومین «اجازه‌نامه» به قصد ارشاد مریدان، پیر و مراد خود را بدرود گفته است (نک: همان، ۶۷، ۵۸۶). اینکه برخی مدت ملازمت اسیری را نزد سیدمحمد نوربخش تا هنگام درگذشت نوربخش (۸۶۹ق)، حدود ۲۰ سال برشمرده‌اند (شوشتری، ۱۵۶/۲؛ معصوم‌علیشاه، ۱۳۰/۳)، با نصّ گفتار و تصریح خود او مغایر می‌نماید (نک: *مفاتیح*، همانجا) و احتمالاً منظور آنان مدت ارتباط آن دو بوده است (نک: صفا، ۵۲۹/۴-۵۳۰).

اسیری در ۱۶ سال ملازمت و خدمت نزد نوربخش، احتمالاً گاه‌گاهی به سیر و سفر می‌پرداخته است. چنانکه از اشارت او در *اسرار الشهود* (ص ۷۴-۷۵) برمی‌آید، ظاهراً در اواخر آن دوران به تبریز سفر کرده، و مدت ۶ ماه در آن شهر به‌سر برده است. شاید وجود برخی هواخواهان نوربخش در آن خطّه (نک: شوشتری، ۱۴۶/۲) موجب شده بود که وی برای بررسی اوضاع و احوال محل و امکان اقامت در تبریز به آن شهر سفر کند. سرانجام، اسیری پس از جدا شدن از مراد خود، در شیراز رحل اقامت افکند و خانقاهی وسیع در محلهٔ لبِ آب، متصل به دروازهٔ باب‌السلام در آن شهر بنا نهاد و آن را به مناسبت شهرت شیخ خود، خانقاه نوریه نام نهاد و در آن به ارشاد مریدان پرداخت (شوشتری، ۱۵۶/۲؛ معصوم‌علیشاه، همانجا؛ فرصت، ۴۶۲؛ نیز نک: فسایی، ۱۱۹۵). در حدود سال ۸۸۲ق به نیت گزاردن حج به مکه رفت و به هنگام بازگشت در شهر زبید یمن به مدت یک سال اقامت گزید. در این مدت بعضی از صوفیان عارف یمن همچون معروف حیرتی هاشمی نزد او برخی از آثار صوفیه را سماع کردند و در جمادی‌الاول ۸۸۳ از دست او خرقه پوشیدند و اجازه‌نامه دریافت داشتند (نک: اسیری، *مفاتیح*، ۶۰۳، «رسائل»، ۳۴۹-۳۵۲).

اسیری در بازگشت به شیراز، احتمالاً در ۸۸۳ق، به شیخیِ خانقاه و ارشاد مریدان ادامه داد. چون او علاوه بر تصوف، با علوم شرعی مانند فقه و حدیث و تفسیر آشنا بود (نک: همو، *مفاتیح*، ۵۸۷) و چنانکه اثر مفصل او، *مفاتیح الاعجاز*، می‌نماید، از کلام و حکمت نیز بهرهٔ کامل داشت، در خانقاه مجالس درس و بحث برگذار می‌کرد. بنایی، شاعر معاصر او، تصریح می‌کند که خانقاه نوریه همچون «قصر جهان ز حوزهٔ علم» او با صداست (معصوم‌علیشاه، ۱۳۱/۳). از این‌رو، به گفتهٔ نورالله شوشتری، بجز سالکان خانقاهی، متکلمان و حکیمان روزگارش همچون جلال‌الدین دوانی و میرصدرالدین محمد دشتکی شیرازی به خانقاه او آمد و شد داشته، و در بزرگداشت او اهتمام می‌ورزیده‌اند (۱۵۰/۲-۱۵۱).

با قدرت یافتن صفویه (۹۰۷ق) بی‌تردید راه و روش عرفانی اسیری مقبول‌تر و عام‌تر شده است، خاصه آنکه او با شاه اسماعیل اول (د ۹۳۰ق) رابطه‌ای نزدیک داشته، و چنانکه گفته‌اند، شاه اسماعیل در ۹۰۰ق در لاهیجان نزد او قرائت قرآن را فرا گرفته است (روملو، ۲۰).

اگر این نکته درست باشد، می‌توان گفت که اسیری پیش از جلوس شاه اسماعیل (۹۰۷ق) با صفویان رابطه داشته، و در ۹۰۰ق از شیراز به زادگاه خود سفر کرده، و با شاه اسماعیل در آنجا آشنایی و ارتباط حاصل کرده است. به هرحال، ارتباط اسیری با شاه اسماعیل صفوی ارتباطی صمیمی و نزدیک بوده است، چنانکه پرسش شاه اسماعیل از وی درمورد سیاه‌پوشی او، و پاسخ اسیری مبنی بر اینکه جامهٔ سیاه او نشان واقعهٔ کربلا و استمرار عزای عاشوراست، حکایت از آن دارد که ظاهراً در ۹۰۹ق، شاه اسماعیل از خانقاه نوریه دیدن کرده (نک: شوشتری، ۱۵۲/۲-۱۵۳؛ معصوم‌علیشاه، ۱۳۰/۳؛ EI², V/604)، و دیدارهایی بین او و شاه اسماعیل وجود داشته است؛ خاصه آنکه به‌احتمال قریب به یقین شاه اسماعیل املاک و رقباتی وقف خانقاه اسیری کرده، و تولیت خانقاه و موقوفات آن را به او و اعقابش تفویض نموده‌است (نک: شوشتری، ۱۵۶/۲؛ معصوم‌علیشاه، فرصت، همانجاها). علاوه بر اینها، سیاه‌پوشی اسیری، هرچند به‌زعم برخی از معاصران به مسائل عرفانی (اتصاف به نور سیاه) مربوط بوده است (نک: سمیعی، ۸۴-۸۵)، در حقیقت حاکی از پسندِ مذهبی و معتقدات شیعی اوست (قس: شوشتری، همانجا).

او نمایندهٔ عرفان و تصوف شیعی است و سند طریقت خود را با ۲۰ واسطه به امام رضا(ع) می‌رساند (نک: *مفاتیح*، ۵۸۵، «رسائل»، ۳۵۰) و «حبّ علی» (ع) و آل او را توصیه می‌کند و خود را «وارث علم حیدر» برمی‌شمارد (*دیوان*، ۳، ۲۳۲)؛ با اینهمه، از پذیرفتن مریدان حنفی و شافعی اجتناب نمی‌کرده است (شوشتری، ۱۵۳/۲).

با اینکه اسیری بزرگ‌ترین و ممتازترین خلیفهٔ سیدمحمد نوربخش و به قولی مایهٔ افتخار سلسلهٔ نوربخشیه است (همو، ۱۵۰/۲؛ معصوم علیشاه، ۱۲۹/۳؛ زنوزی، ۷۰۵/۲)، و نیز درست است که او خود رهبری را در ذات نوربخش منحصر یافته، و لقای او را برتر از «عزت دنیا و دین» دانسته، و از وی با عناوینی چون «امام الاصفیا» یاد کرده است (*اسرار*، ۴۹، *دیوان*، ۸۰، نیز ۱۴۵، ۱۴۷)، اما باید دانست که او به نسبت با مرادش، نوربخش، متعادل‌تر، و از دعاوی منسوب به وی (نک: نظامی، ۱۹۱-۱۹۲) دور بوده است. به همین مناسبت است که او «توسنِ عرفان» را «تند و حرون» یافته است که عارف می‌باید «عنان» آن را همواره کشیده دارد، و گرنه اختیار را از او می‌گیرد و او را گاه چون حلاج بردار می‌کند و گاه به زندیقی و الحاد مطعون و به جنون منسوب می‌دارد و گاه از مذهب و دین بیرونش می‌برد (*اسرار*، ۱۸۲). این‌تعادل در پسندهای‌عرفانیِ اسیری‌موجب شده‌است‌که‌عبدالرحمان جامی ــ که شدیداً با نوربخش و فرزندش شاه قاسم خصومت داشته (نک: نظامی، ۱۹۱ به بعد) ــ او را تمجید کند (شوشتری، ۱۵۲/۲؛ هدایت، ۶۳)، ولی اینکه اسیری خود را ساختهٔ «فیضِ نوربخشی» می‌داند (*دیوان*، ۶۵) و پیر خود را با «مهدی» قابل قیاس دانسته (نک: *اسرار*، ۴۹)، نکته‌ای است که متأثر از آراء نوربخش به‌نظر می‌رسد (قس: نظامی، ۱۹۲). علاوه بر این، مقاطع بسیاری از غزلیات او نام و

نشان نوربخش را در بردارد (از جمله، نک: *دیوان*، ۲۱۴-۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۴۰) و این نیز دلیل بر بزرگداشت یاد و خاطرهٔ شیخ از سوی اوست. اما بیش از آنکه اسیری متأثر از نوربخش باشد، از تصوف خراسان و عرفان ابن عربی تأثیر پذیرفته است، چنانکه آثار او نشان می‌دهد، دانش و بینش عرفانی و ذوق ادبی او ترکیبی است از معرفت مولوی‌وار و عشق و رندی حافظانه و نظریهٔ وحدت وجود و مظهریت اسمائی ابن عربی (مثلاً نک: *دیوان*، ۲۱، ۹۷، ۲۳۱). ستیز او با زهد ریایی رنگ و بوی ستیهندگی حافظ را با زاهدان خودبین دارد (نک: همان، ۷۵، ۸۰، ۸۷، ۹۶، ۹۷، ۱۱۷).

در این ترکیب عرفانی، اسیری نه‌تنها با زاهد خودپرست و زهد خودپرستانه در ستیز است، بلکه در برابر عشق از «عقل» نیز بیزار است (نک: *اسرار*، ۴۱). او مانند حافظ و مولوی در «مکتب عشق» همهٔ «نکات مشکل» را کشف کرده است (*دیوان*، ۱۸۱)، از این‌رو همچنان که «عشق» را با «زهد» در تقابل می‌یابد، عشق و عقل را نیز دو امر متعارض می‌بیند (*اسرار*، ۲۱۲-۲۲۶). این تعارض البته در جمیع شئون زندگی این جهانی و آن جهانی بین عشق و عقل وجود دارد (همانجاها) و سرانجام، به تصور اسیری، عشق به «پیروزی» می‌رسد و عقل به «آوارگی» (همان، ۲۱۶).

اسیری در اقلیم کشف و شهود تجربه‌های فردی هم داشته است (نک: همان، ۱۲۵)، چنانکه خود تصریح کرده که در بدو سلوک «نور تجلی الٰهی» بر او ظاهر شده است (*مفاتیح*، ۶۶-۶۷) و در ۸۵۲ق خود را متجلی به «تجلی صفت نور» یافته (همان، ۸۰)، و بار دیگر در واقعه، عالم هستی را با یک نور واحد روشن دیده است (همان، ۳۴۳-۳۴۴) و سرانجام، متجلی به «تجلی نور سیاه» شده است، یعنی به بلندترین نقطهٔ سلوک در عرفان رسیده (همان، ۸۴؛ قس: عین القضات، ۹۱/۱)، و خود را قیوم همهٔ عالم یافته است (*مفاتیح*، ۵۲۳).

آثار: از اسیری به نظم و نثر آثاری بلند و کوتاه در دست است. آثار منظوم او، اعم از مثنوی و غزل، از لحاظ لفظ و معنی متأثر از آثار مولوی و حافظ است. این تأثیر، البته در غزلیات اسیری بسیار آشکار است. او با مثنوی مولوی آشنا بوده، و به قول خود، ۶ دفتر آن اثر، جان او را حیات بخشیده، و به او «جام شراب وحدت» نوشانده است (نک: *دیوان*، ۱۴۱). وی نه‌تنها به تضمین برخی از غزلهای مولوی پرداخته (نک: همان، ۷۵)، و به پیروی از وی قافیه‌های صوتی مانند «تن تللا تلا تلا» در غزلهای خود به‌کار گرفته است (نک: همان، ۵)، بلکه حتیٰ از لحاظ ساختار و اشکال شعری، غزلهای مولوی را در وزن، قافیه و موسیقی تکرار کرده است (مثلاً نک: همان، ۲۳۰-۲۳۱، ۲۵۸).

تأثیر غزلهای حافظ نیز بر غزلیات اسیری آشکار است. او خود به بزرگی حافظ اشاره دارد و «آهنگ حافظ» را سبب «به رقص آمدن جهان» می‌داند و دعا می‌کند که خداوند حافظ آهنگ حافظ باشد (همان، ۱۶۶). واژگان کلام حافظ با بار معنایی خاص او در سرتاسر غزلیات اسیری مشهود است و الفاظ و اصطلاحاتی چون رند، می، شاهد، گلگشت، خرابات، پیر میکده، پیر خرابات، پیر مغان، پیر جام، محتسب، زاهد و مانند آنها در شعر او دقیقاً بوی غزلهای حافظ را دارد (نک: همان، ۳۵، ۴۲، ۴۹، ۵۳، ۷۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۶۱، ۱۹۴، ۲۰۵). علاوه بر اینها، اشارات و کنایات مبتنی بر الفاظی چون مغ، مغبچه، دیر، ترسا، زنار ترسایی و کفر و دین (همان، ۲۰۳)، از تأثیر زبان و فکر شاعران دیگری چون شیخ محمود شبستری، عطار و عراقی بر شعر او حکایت دارد.

آثار منظوم: ۱. *اسرار الشهود*، مثنویی است مشتمل بر ۳ هزار بیت، در بحر رمل مسدس مقصور (هم‌وزن مثنوی مولوی)، متضمن نکته‌ها و تمثیلهای عرفانی که باید میان سالهای ۸۶۵-۸۶۹ق سروده شده باشد؛ زیرا اشارات موجود در آن از یک‌سو زنده بودن سیدمحمد نوربخش را نشان می‌دهند و از دیگر سو از پختگی ناظم در مراحل سیر و سلوک حکایت دارند (نک: ص ۴۸ به بعد، ۲۵۲ به بعد). *اسرار الشهود* به کوشش برات زنجانی در ۱۳۶۵ش در تهران منتشر شده است. ۲. *دیوان* اشعار، مشتمل بر غزلهای فارسی و عربی، ترجیع‌بند و رباعی است نزدیک به ۵ هزار بیت که براساس ترقیمهٔ یکی از نسخه‌های آن، ناظم در ۸۸۳ق آن را جمع و تدوین کرده است (هدایت، ۶۳؛ زنجانی، «کز»). *دیوان* اسیری به‌کوشش برات زنجانی در ۱۳۵۷ش در تهران طبع و نشر شده است. ۳. *منتخب مثنوی*، گزیده‌ای است از مثنوی مولوی که اسیری در ۸۷۴ق آن را گرد آورده، و برخی از مشکلات را نیز به نظم تبیین کرده است (نک: *دیوان*، ۲۸۰؛ زنجانی، «ک، کا»).

آثار منثور: ۱. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مشهورترین اثر او در قلمرو عرفان و معروف‌ترین شرح در میان شروح *گلشن راز* محمود شبستری است (نک: شوشتری، ۱۵۲/۲). اسیری در ۱۹ ذیحجهٔ ۸۷۷ به تألیف این کتاب پرداخته، و ظاهراً پیش از ۸۸۲ق ــ که نسخه‌ای از آن در راه مکه بر او سماع شده (فاضل، ۲۹۰/۱) ــ آن‌را به پایان برده است. *شرح گلشن راز* در حقیقت دانشنامه‌ای است از مطالب و موضوعات عرفان نظری، با گرایشی آشکار به‌سوی مکتب ابن عربی و با استشهاد به آیات و احادیث و روایات معروف و اشعار و اقوال بزرگان صوفیه و مشتمل بر نکته‌های برخاسته از تجربه‌ها و دریافتهای عرفانی شارح. گفته‌اند که اسیری پس از تألیف، این کتاب را به هرات نزد عبدالرحمان جامی فرستاده، و او آن را تمجید کرده است (شوشتری، همانجا؛ معصوم‌علیشاه، ۱۳۰/۳)؛ اما با توجه به موضع جامی در برابر نوربخش و فرزندش شاه قاسم، و مقابلهٔ او با نوربخشیه (نک: نظامی، ۱۹۱ به بعد؛ شوشتری، ۱۴۸/۲-۱۴۹)، این نکته را باید با احتیاط پذیرفت. این شرح در طول ۵۰۰ سال، همواره موردتوجه و مراجعهٔ عام بوده، و در عصر صفویه به قلم محمد دهدار با عنوان *ایجاز مفاتیح الاعجاز* تلخیص شده، و در ۱۳۱۲ق در بمبئی به چاپ رسیده است. این اثر با عنوان *جام دلنواز* به ترکی نیز ترجمه شده است (آقا بزرگ، ۲۷۰/۱۳-۲۷۱). متن کامل این کتاب بارها منتشر شده، و نسخه‌ای نسبتاً معتبر از آن به کوشش محمدرضا برزگر و عفت کرباسی، در تهران

(۱۳۷۱ش) انتشار یافته است. ۲. «شرح دو بیت مثنوی»، گزارشی است کوتاه بر دو بیت مثنوی مولوی: چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد... که شارح در آن از خود نام برده، و آن را به خواهش «برادران دینی» ساخته است (*دیوان*، ۳۳۸). این رساله همراه با *دیوان* اشعار او (ص ۳۳۸-۳۴۱) در تهران (۱۳۵۷ش) منتشر شده است. ۳. «اجازه‌نامه»، اجازه‌ای است عرفانی که اسیری برای شیخ حیرتی و فرزندش ابوالذبیح اسماعیل به زبان عربی در زبیدِ یمن در ۸۸۳ق نوشته است. این اثر نیز همراه با *دیوان* اشعار او، در تهران (۱۳۵۷ش) به‌چاپ رسیده است. ۴. چند رسالهٔ منثور دیگر از اسیری در دست است که همه گزارشهایی است کوتاه بر ابیات دشوار عرفانی، مانند شرح بیت مشهور سنایی:

عاشقان در دمی دو عید کنند   عنکبوتان مگس قدید کنند

شرح بیتِ امیر خسرو دهلوی:

ز دریای شهادت چون نهنگ لا بر آرد سر
تیمم فرض گردد نوح را در وقت طوفانش

شرح رباعی منسوب به شهاب‌الدین عمر سهروردی:

دی بر سر گور زلّه غارت کردم
مر پاکان را جنب زیارت کردم...

شرح رباعی:

از پنجهٔ پنج و ششدر شش به در آی
وز کش‌مکش سپهر سرکش به در آی...

(نک: دیباجی، ۳۴۰-۳۴۱) که هرچند عوامل سبک شناختی، نسبت آنها را به اسیری مسلم می‌دارد، اما از او در شرحهای مزبور نام و نشانی دیده نمی‌شود. این شرحها نیز همراه با *دیوان* اشعار او، در تهران (۱۳۵۷ش) انتشار یافته است.

نامه‌هایی نیز اسیری به دانشمندان روزگـارش فرستاده (نک: شوشتری، ۱۵۳/۲) که البته تاکنون نسخه‌ای از آنها شناخته نشده است. رساله‌هایی با عنوانهای «جابلقا و جابلسا»، «معاش السالکین» و چند رسالهٔ دیگر نیز به او نسبت داده شده است (نفیسی، ۳۱۹/۱؛ صفا، ۵۳۱/۴) که البته هیچ‌یک از این نسبتها درست نیست، زیرا «جابلقا و جابلسا» بخشی است از *مفاتیح الاعجاز* اسیری (نک: ص ۱۱۶-۱۱۷) که هانری کُربن نیز آن را در *ارض ملکوت* (ص ۲۳۷-۲۴۰) گنجانده است و رساله‌ای مستقل نیست، و «معاش السالکین» رساله‌ای است فارسی از سیدمحمد نوربخش (حاجی‌خلیفه، ۱۷۲۵/۲؛ برزگر، ۴۳).

چند رسالهٔ دیگر نیز از نویسنده‌ای به‌نام حسام‌الدین فرزند یحییٰ لاهیجی تألیف در سدهٔ ۱۱ق، به اسیری نسبت داده شده است (نک: منزوی، ۸۵۵/۲، ذیل نفس، ۱۱۰۵/۲، ذیل توضیحات، ۱۲۳۹/۲، ذیل شرح عباراتی از تلویحات؛ قس: آستان...، ۵۶/۴).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ اسیری لاهیجی، محمد، *اسرار الشهود*، به‌کوشش برات زنجانی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، *دیوان*، به‌کوشش برات زنجانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، «رسائل»، ضمیمهٔ *دیوان* اسیری (هم)؛ همو، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به‌کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ برزگر خالقی، محمدرضا، مقدمه بر *مفاتیح الاعجاز* (نک: هم ، اسیری)؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ دیباجی، ابراهیم، «کفارهٔ روزه‌ای که خوردم رمضان»، *وحید*، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۶ش، س ۴، شم ۱؛ رکن‌زاده آدمیت، محمدحسین، *دانشمندان و سخن‌سرایان فارس*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ روملو، حسن، *احسن‌التواریخ*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ زنجانی، برات، مقدمه بر *دیوان* اسیری (هم)؛ زنوزی، محمدحسین، *ریاض الجنة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ سمیعی، کیوان، مقدمه بر *مفاتیح الاعجاز* اسیری، تهران، ۱۳۳۷ش؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عین القضات همدانی، *نامه‌ها*، به‌کوشش علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فاضل، محمود، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ جامع گوهرشاد مشهد*، مشهد، ۱۳۶۳ش؛ فرصت، محمدنصیر، *آثار عجم*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به‌کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کربن، هانری، *ارض ملکوت*، ترجمهٔ ضیاءالدین دهشیری، تهران، ۱۳۵۸ش؛ معصوم‌علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به‌کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ منزوی، خطی؛ نظامی باخرزی، عبدالواسع، *مقامات جامی*، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هدایت، رضاقلی، *ریاض العارفین*، به‌کوشش مهدیقلی هدایت، تهران، ۱۳۱۶ش؛ نیز: EI².

نجیب مایل هروی

اَسْیوط، یا اُسْیوط، بزرگ‌ترین و مهم‌ترین شهر تجاری صعید مصر، واقع در ساحل غربی نیل و همچنین مرکز استانی به همین نام.

شهر اسیوط: این شهر در ۲۷° و ۱۱´ عرض شمالی و ۳۱° و ۱۱´ طول شرقی قرار دارد. نام آن در منابع جغرافیای اسلامی بیشتر به شکل اسیوط، به ضم یا فتح همزه (مثلاً نک: خوارزمی، ۱۲؛ یعقوبی، ۳۳۱؛ یاقوت، ۲۷۲/۱؛ سمعانی، ۲۵۴/۱) و گاه نیز با حذف همزه به صورت سیوط آمده است (نک: کندی، *الولاة*...، ۲۴۰، ۲۸۲؛ سمعانی، همانجا؛ ابن ساعاتی، ۴/۲؛ ابن خلکان، ۳۹۷/۳). ضبط اخیر به اصل قبطی سیوت نزدیک است (EI²). در زمان قلقشندی (د ۸۲۱ق) این کلمه در زبان عامهٔ مردم مصر به صورت اسیوط، با همزه رایج و متداول بوده است، ولی در دیوانهای دولتی همزه را حذف می‌کرده‌اند (*صبح*...، ۳۹۶/۳). سیوطی (*لب اللباب*، ۱۵) وجوه دیگری را در این نام محتمل دانسته است.

قدمت اسیوط به دورهٔ فراعنه می‌رسد و وجـود گـورستانی از مجسمه‌های گرگ در آنجا گویای پرستش این حیوان در آن سرزمین است و نام یونانی لوکوپولیس یا لوکون پولیس[1] (شهر گرگ) از همین جا پدید آمده است (بستانی، ۳۸۳/۱۳؛ *پاولی*، XXVI/2310). جز این در مغاره‌های کوه مشرف به شهر، مجسمه‌ها، نقوش، نوشته‌ها و همچنین گورهایی از پادشاهان آن دوره بر جای مانده که بخشی از آثار شهر قدیم پیرامون اسیوط را تشکیل می‌دهد (بستانی، ۳۵۷/۱۰؛ نجیب، ۳۸-۳۹). در گزارش نویسندگان سده‌های پیش، اشاراتی در این باره آمده است. ابوعبید بکری (د ۴۸۷ق) از معبدی قدیم و نیمه ویران (بَربی) یاد کرده

1. Lykopolis, Lykonpolis

که به روزگار او همچنان در میان بازار شهر برپا بوده است (۶۱۷/۲). بعدها نیز کسانی چون قزوینی (ص ۱۴۷) و ابن وردی (ص ۲۲) از ساختمانها و نقشهای شگفت و آثار کهن اسیوط یاد کرده‌اند؛ ولی به گفتهٔ حسن بن محمد وزان (۲۳۶/۱-۲۳۷) این بناها و نوشته‌های فراوان در سدهٔ ۱۰ ق دیگر رو به ویرانی و زوال نهاده، اما خط مصری قدیم در آن میان هنوز قابل شناسایی بوده است.

متأسفانه نمی‌توان تاریخی بایسته برای اسیوط تدوین کرد، زیرا که آثاری چون *تاریخ سیوط* عبدالرحمان سیوطی (سیوطی، *حسن المحاضرة*، ۳۴۴/۱؛ حاجی خلیفه، ۱۷۱۲/۲؛ *المضبوط فی اخبار اسیوط*) مفقود شده‌اند و گزارشهای پراکنده‌ای که از حوادث طبیعی چون وبا و طغیان نیل در منابع دیده می‌شود، برای ترسیم گذشتهٔ شهر کافی نیست. بر اساس یکی از این گزارشها و در پی رویدادی، شمار نفوس خراج گزار اسیوط که به ۶ هزار تن بالغ می‌شده، به ۱۱۶ تن کاهش می‌یابد (مقریزی، *السلوک*، ۲(۳)/۷۸۶، ۳(۳)/۱۱۲۶؛ *الخطط*، ۱۹۰/۱؛ ابن ایاس، ۱(۲)/۷۵۱). گاه نیز شورشیان قرمطی و یا قبایل آشوبگر عرب در این منطقه دست به تاخت و غارت می‌زدند (نک: مقریزی، *اتعاظ*...، ۱۵۰، *السلوک*، ۲(۳)/۷۷۰، ۹۱۱؛ ابن تغری بردی، ۱۴۹/۸). بعدها در دورهٔ پاشاها، امرای قبلی نیز بر این شهر دست می‌انداختند (نک: جبرتی، ۳۳۵/۲-۳۳۷، ۵۹/۴، ۶۷، جم).

با این حال، از گزارشهای کوتاهی که جهانگردان مسلمان درسیر وسیاحت خویش به اسیوط به دست داده‌اند، می‌توان دریافت که این شهر در سراسر دورهٔ اسلامی شکوفا بوده است. ناصرخسرو در ۴۴۱ق از آن دیدن کرد (نک: ص ۱۰۹) و ابن جبیر (د ۶۱۴ق) در گذر از صعید مصر بدانجا درآمد. وی اسیوط را از شهرهای مشهور و خوش منظر صعید دانسته که میان آن و ساحل غربی نیل ۳ میل فاصله بوده است (ص ۶۰). ابن بطوطه (د ۷۷۹ق) نیز پس از ورود بدین شهر به خانقاه (زاویه) شیخ شهاب الدین بن صباغ رفت (ص ۵۰).

اسیوط بارویی کهن داشته که تا زمان ابن جبیر (همانجا) برجای بوده است. بازارها، کاروانسراها، مهمانخانه‌ها، مساجد و مدارس متعدد در شهر برپا بود (وطواط، ۹۴؛ ابن دقماق، ۲۲/۲-۲۳؛ قلقشندی، صبح، ۳۹۶/۳) که برخی چون حمام قدیم و مشهور اسیوط تا به امروز باقی است (EI^2). ابن بطوطه از بازارهای بدیع شهر سخن گفته است (همانجا). برخی از این مآثر چون جامع سیوطی تا دورهٔ اخیر به عنوان مرکزی علمی-آموزشی فعال بوده است (نک: بستانی، همانجا).

در دورهٔ اسلامی، خاندانهایی اصیل و سرشناس در اسیوط سکنیٰ گزیدند که تا سدهٔ ۱۰ ق موقعیت خود را همچنان حفظ کرده بودند (وطواط، همانجا؛ وزان، ۲۳۷/۱). از جمله تیره‌هایی از قبایل عرب چون جُهَینه، بنونصر (ابن فضل‌الله، ۱۵۷؛ قلقشندی، *نهایة*...، ۳۸۳)، بنو واصل، بنو محمد و بنوقره به تدریج در شهر و نواحی آن پراکنده شدند. خاندانهایی از هوّاره نیز تا به امروز در صعید مصر خصوصاً اسیوط و پیرامون آن زندگی می‌کنند (عابدین، ۱۸، ۴۷، ۱۱۷، ۱۳۶).

جز این، گروهی از فرزندان اسماعیل بن جعفرصادق(ع)، معروف به اولادشریف قاسم (قلقشندی، *صبح*، ۳۵۹/۱، *نهایة*، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۳۲؛ مقریزی، *البیان*...، ۴۰) و همچنین گروهی از نوادگان جعفر بن ابی طالب به نام زیانبه (همان، ۳۴) در اسیوط و پیرامون آن مسکن داشته‌اند.

اسیوط به سبب واقع بودن در محفوظ ترین و حاصلخیزترین بخشهای درهٔ نیل و به عنوان پایانهٔ طبیعی راههای بزرگ کاروان رو صحرایی، در قدیم شهری مهم بوده است (EI^2) و روایت کندی (*فضائل*...، ۵۸) نیز حکایت از این دارد که در اوایل خلافت عباسی اسیوط مورد توجه و اهمیت بوده است و مساحت آن به ۳۰ هزار فَدّان، بالغ می‌شده (نیز نک: ابوعبید، ۵۰۵/۱؛ یاقوت، ۲۷۲/۱). انبار ذخیرهٔ انواع حبوبات به شمار می‌رفته (ادریسی، ۱۲۸/۱)، و باغها و نخلستانها و گردشگاههای زیبایی آن را زینت می‌بخشیده است (ابن جبیر، قزوینی، همانجاها)، چنانکه در زمان خمارویه بن احمد بن طولون (حک ۲۷۰-۲۸۲ق) یکی از انبارهای خواربار سپاه و از گردشگاههای وی بوده (ابن ظهیره، ۶۲؛ یاقوت، همانجا)، و بعدها نیز برخی از باغ و بوستانهای ایوبیان را در خود جای می‌داده است (ابن مماتی، ۳۴۴).

در اسیوط بیشترین و بهترین محصول نیشکر صعید مصر به عمل می‌آمده (ابوعبید، ۶۱۷/۲)، و جز این کتان، گندم، خوراک دام، دیگر انواع غلات و بعضی میوه‌ها چون به و لیمو، و نیز خشخاش برای تولید تریاک جهت مصارف طبی کشت، و برخی از این محصولات به سایر نقاط صادر می‌شده است (ناصرخسرو، ۱۰۹؛ ابن سعید، ۱۲۹؛ یاقوت، همانجا؛ قزوینی، ۱۴۷؛ ابن ظهیره، ۵۶، ۶۲). کشت برخی از این محصولات به صنعت ریسندگی و بافندگی رونق خاص داده بود. فرش قرمز که به شیوهٔ ارامنه بافته می‌شد، از دیرباز شهرت داشته است و هم بدانجا منسوجات نخی معروف به دبیقی مثلث ــ منسوب به محل اصلی آن دبیق در صعید مصر ــ و جامه‌های لطیف می‌بافته‌اند (یعقوبی، ۳۳۱؛ یاقوت، قزوینی، همانجاها). طرازهای آنجا نیز معروف بوده است (مسعودی، ۲۲). از پشم نیز دستارها و پشمینه‌های بسیار لطیف می‌بافته، و به دیگر جاها می‌فرستاده‌اند (ناصرخسرو، ۱۱۰). امروزه برخی از این صنایع جای خود را به کارخانه‌های جدید نساجی داده است (*بریتانیکا*). شال توری سفید و سیاه آراسته به نخهای نقره‌ای، آخرین بازماندهٔ صنعتی است که در شرق بسیار مشهور بوده است (EI^2). در کنار این کار رنگرزی نیز رواج روزافزون یافت. زاج سفید که از زمینهای آنجا استخراج می‌شد و بخشی از آن برای صدور به سواحل اسکندریه حمل می‌گردید (قلقشندی، *صبح*، ۴۵۵/۳؛ مقریزی، *الخطط*، ۱۰۹/۱) و همچنین نیل در این کار به مصرف می‌رسید و پارچه‌هایی که به دارفور صادر می‌گردید، در اسیوط رنگرزی می‌شد (EI^2).

افزون بر این، در اسیوط ظروف سفالی بسیار مرغوب ساخته

می‌شد و سفال اسیوطی سیاه و قرمز با نقشهای قدیم همچنان مورد توجه فراوان است. تجارت همهٔ این صنایع در خود مصر و خارج آن رونق داشت. اسیوط خصوصاً به سبب تجارت مستقیم با سودان شهرت یافت و کاروانهای دارفور که مرکب از حدود ۱٬۵۰۰ شتر بود، همه ساله برده، عاج، پرشتر مرغ و دیگر محصولات سودان را حمل می‌کرد و در مقابل، تولیدات صنعتی مصر، خصوصاً منسوجات را به دارفور می‌برد. محققانی که همراه ارتش ناپلئون بودند، مطالعات دقیقی دربارهٔ این تجارت که اکنون رو به زوال است، انجام داده‌اند (همانجا؛ نیز نک: هالت، ۱۸).

اسیوط در دورهٔ اسلامی نیز چون گذشته از مراکز تجمع مسیحیان بوده است، چنانکه یاقوت به نقل از یکی از مسیحیان آنجا، شمار کلیساهای شهر را ۷۵ دانسته است (۲۷۲/۱؛ قس: قزوینی، ۱۴۷، که ۵۷ کلیسا ذکر کرده است). با این‌حال، به نظر می‌آید که در سدهٔ ۱۰ ق شمار این کلیساها تا حد زیادی کاهش یافته بوده است (نک: وزان، ۲۳۷/۱). در اطراف شهر نیز دیرهایی بر پا بوده که راهبان در آنجا گرد می‌آمده‌اند (نک: یاقوت، ۶۳۹/۱، ۶۴۱، ۶۴۹؛ وزان، همانجا).

در پایان سدهٔ ۱۹ م، خاصه پس از آنکه در ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م، خط آهن، اسیوط را به قاهره مرتبط ساخت، اهمیت اسیوط تا حد زیادی افزایش یافت (EI^2). در ۱۹۰۲م سدی از سنگ آهک به طول ۸۳۲ متر (۲٬۷۳۰ فوت) در شمال شهر و رودبندر الحمراء بر روی نیل ساخته شد. این سد، آب کانال بحر یوسف (منهیٰ یا ابراهیمیهٔ سابق، نک: ابن سعید، ۱۲۹) را که در حدود ۲۰۰ میل به موازات نیل کشیده شده، تأمین می‌کند و بیشتر مصر میانی را سیراب می‌سازد. شاخه‌ای از آن نیز در جهت غرب به طرف واحهٔ فیوم منشعب می‌شود. در دههٔ ۱۹۸۰م سد اسیوط توسعه یافت و به یک دستگاه هیدروالکتریک مجهز گردید.

مراکز آموزش عالی در اسیوط شامل یک دانشگاه (افتتاح: ۱۹۵۷م) و یک مرکز تربیت معلم است. جمعیت اسیوط در ۱۹۸۳م به ۲۵۹٬۳۰۰ نفر بالغ می‌شده است (بریتانیکا).

شهر اسیوط زادگاه افلوطین (پلوتینوس)، فیلسوف یونانی، و قدیس یوحنای قبطی (EI^2) و بسیاری از دانشمندان مسلمان (نک: سمعانی، ۲۵۴/۱-۲۵۵) از جمله جلال الدین عبدالرحمان سیوطی (د ۹۱۱ق) بوده است.

مدیریت (استان) اسیوط: پس از اسلام، اسیوط مرکز کوره‌ای به همین نام در صعید مصر بوده است (ابن فقیه، ۷۳؛ ابن خردادبه، ۸۱). در زمان فاطمیان بر اساس تقسیم اداری جدید و تقلیل شمار کوره‌ها، اسیوط شامل محدودهٔ وسیع‌تری شد. بعدها در ۷۱۵ق/۱۳۱۵م در زمان سلطان مملوک، ملک ناصر محمد بن قلاوون، با تغییر نام کوره به «عمل» (نک: مقریزی، *الخطط*، ۷۴/۱، ۱۲۹؛ ابن تغری بردی، ۳۸/۹، حاشیهٔ ۲)، اسیوطیه یکی از اعمال مصر را تشکیل می‌داده، و مرکز آن شهر اسیوط بوده است. در زمان قلقشندی مقر نایب «وجه قبلی» بوده، و قاضی مستقل داشته است (قلقشندی، صبح، ۳۷۸/۳، ۳۹۵، ۳۷۴/۱۴؛ ابن دقماق، ۲۲/۲). ابن مماتی (ص ۱۰۷، ۱۲۰، ۱۲۸، جم) و وطواط (ص ۹۴-۹۵) نواحی این «عمل» را که شمار آنها در منابع به تفاوت یاد شده (نک: انصاری، ۳۹۳؛ مقریزی، همان، ۷۲/۱)، ذکر کرده‌اند. برخی از این نواحی در زمان ممالیک در اقطاع دولتمردان بوده است (نک: ابن دقماق، ۲۳/۲-۲۵؛ قلقشندی، همان، ۴۲۸/۱۱). در ۹۳۳ق در اوایل حکومت عثمانی که نام عمل به ولایت تغییر یافت، این عمل (اسیوطیه) ملغیٰ، و توابع و نواحی آن به دو ولایت منفلوطیه و جرجا ملحق شد. بعداً نیز در ۱۲۴۱ق/۱۸۲۶م نام ولایت به مأموریت تغییر یافت و اسیوط تحت این عنوان دوباره شکل گرفت و مرکز آن شهر اسیوط بود. سرانجام در ۱۲۴۹ق/۱۸۳۳م که محمدعلی پاشاکبیر دستور تغییر نام مأموریت به مدیریت را داد، مدیریت اسیوط با مرکزیت شهر اسیوط تأسیس گردید که این تقسیم اداری تا به امروز باقی است (*حاشیة النجوم*، ۳۱۳/۵، ۳۸/۹؛ برای مراکز تابع این مدیریت، نک: *کشف اسماء...*، «س»).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌جبیر، محمد، *رحلة*، به کوشش ویلیام رایت، لیدن، ۱۹۰۷م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دقماق، ابراهیم، *الانتصار*، به کوشش فولرس، بولاق، ۱۳۱۰ق/۱۸۹۳م؛ ابن ساعاتی، علی، *دیوان*، به کوشش انیس مقدسی، بیروت، ۱۹۳۹م؛ ابن سعید، علی، *الجغرافیا*، به کوشش اسماعیل عربی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ابن ظهیره، محمد، *الفضائل الباهرة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، به‌کوشش درتئا کراولسکی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابن مماتی، اسعد، *قوانین الدواوین*، به کوشش عزیز سوریال عطیه، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن‌وردی، عمر، *خریدة العجائب*، قاهره، ۱۳۰۳ق؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لیون و فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیه؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، ترجمهٔ حمید طبیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بستانی؛ بستانی، بطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، دارالمعرفه؛ جبرتی، عبدالرحمان، *عجائب الآثار*، به کوشش حسن محمد جوهر و دیگران، قاهره، ۱۹۵۹-۱۹۶۵م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ *حاشیة النجوم* ابن تغری بردی؛ خوارزمی، محمد، *صورة الارض*، به کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۶م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ سیوطی، عبدالرحمان، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *لب اللباب*، ایتالیا، ۱۸۴۲م؛ عابدین، عبدالمجید، *حاشیه بر البیان* (نک: هم، مقریزی)؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ همو، *نهایة الارب*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ *کشف اسماء المدن و النواحی المعتبرة...*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ کندی، عمر، *فضائل مصر*، به کوشش ابراهیم احمد عدوی و علی محمدعمر، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همو، *الولاة و القضاة*، به کوشش رُون گست، بیروت، ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م؛ مسعودی، علی، *التنبیه والاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *البیان و الاعراب عما بارض مصر عن الاعراب*، به کوشش عبدالمجید عابدین، قاهره، ۱۹۶۱م؛ همو، *الخطط*، بیروت، دارصادر؛ همو، *السلوک*، ج ۲(۳)، به کوشش محمد مصطفیٰ زیاده، قاهره، ۱۹۵۸م، ج ۳(۳)، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۱م؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ نجیب، احمد افندی، *الاثر الجلیل لقدماء وادی النیل*، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ وزان فاسی، حسن، *وصف افریقیا*، ترجمهٔ محمد حجی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۲م؛ وطواط، محمد، *مباهج الفکر و مناهج العبر*، به کوشش عبدالعال عبدالمنعم شامی، کویت، ۱۴۰۱ق/

۱۹۸۱م؛ هالت، پ. م. و دیگران، *تاریخ سودان بعد از اسلام*، ترجمهٔ محمدتقی اکبری، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز: *Britannica*; EI²; *Pauly*.

محمدرضا ناجی

آشاعِره، نامی که بر پیروان مکتب کلامی ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (هـ م) اطلاق می‌شود. اشاعره در معنای عام به سنت گرایان یا اهل سنت و جماعت گفته می‌شود، یعنی آنان که در برابر خردگرایان معتزلی، بر نقل (= *قرآن و سنت*) تأکید می‌ورزند و نقل را بر عقل ترجیح می‌دهند. در این مقاله مبانی اعتقادی اشاعره در ۴ بخش بررسی می‌شود: I. روش میانه، II. خداشناسی، III. جهان شناسی، IV. انسان شناسی.

I. روش میانه

ابوالحسن اشعری در برابر دو جریان افراطی قرار داشت و می‌کوشید تا ضمن پرهیز از افراط و اجتناب از تفریط راهی میانه برگزیند. جریانهای افراطی رویی در عقل‌گرایی داشت و رویی در عقل ستیزی یا نقل‌گرایی. معتزله بر عقل به عنوان یگانه ابزار شناخت حقیقت تأکید می‌کردند و با نفی هر آنچه در نظر آنان خردپذیر نمی‌نمود و نیز با تکیه بر آیات نفی کنندهٔ تشبیه، و با تأویل آیات دال بر تشبیه، نه فقط تشبیه و تجسیم را مردود دانستند، که رؤیت را نیز نفی کردند، منکر صفات زاید بر ذات شدند، و از خلق کلام خدا سخن گفتند. در برابر معتزله، اصحاب حدیث با تکیه بر نقل، شیوه‌ای عقل ستیزانه در پیش گرفتند، به تفسیر ظاهری آیات پرداختند، و از تأویل عقلانی *قرآن* سخت پرهیز کردند. اشعری و پیروان او کوشیدند تا در برابر این افراطها و تفریطها راهی میانه بیابند و «اقتصاد در اعتقاد» را متحقق سازند. ابن خلدون در مقدمه گزارشی از آن افراطها و تفریطها و از این میانه‌روی به دست داده است (۲/۹۴۲-۹۴۷). اشعری و سپس اشاعره بر بنیاد شیوهٔ میانه روانه اندیشیدند و نظریه‌های خود را بر همین اساس پرداختند. آنان گذشته از آنکه پیوسته در اندیشه‌های کلامیشان، میانه روی را پیش چشم داشتند، جای جای از آن سخن می‌گفتند؛ چنانکه غزالی *الاقتصاد فی الاعتقاد* را عنوان کتابی مستقل ساخت. جلوه‌های این میانه‌روی را در تمام نظریه‌های اشعری و اشاعره، به ویژه در نظریهٔ کلام نفسی و لفظی، در نظریهٔ رؤیت، و در نظریهٔ رابطهٔ ذات و صفات باید بازجست.

روش عقلی ـ نقلی: گرچه جنبش اشعری با پرهیز از عقل گرایی و تأویل آغاز شد، اما از آنجا که میان عقل‌گرایی افراطی و عقل ستیزی، گونه‌ای عقل گرایی معتدل هست، اشعری نه تنها عملاً، که نظراً نیز به مفهومی عقل گراست و این عقل‌گرایی که میراث معتزلیان و فیلسوفان به شمار می‌آید، در آثار پیروان اشعری بیشتر می‌شود. گذشته از این، اشاعره در برابر فیلسوفان و معتزلیان خردگرا و به اصطلاح بدعتهای آنان، از باورهای اصیل اسلامی، یعنی از داده‌های وحی (= نقل) به دفاع برخاستند و روشی عقلی ـ نقلی برگزیدند و با تکیه بر استدلالهای منطقی عمل کردند. پس از اشعری پیروانش عقل‌گرایی را شدت بخشیدند. روشن‌ترین و مستندترین نمونه‌ای که می‌توان برای عقل گرایی اشعری ارائه کرد، رسالهٔ *استحسان الخوض فی علم الکلام* اوست. اشعری در این رساله به کسانی که تفکر و تعقل را در الٰهیات حرام می‌دانستند، سخت تاخته، و استدلالهای گوناگونی برای باطل ساختن عقایدی از این دست مطرح کرده است.

عقل گرایی و تأویل: مایه‌های عقل‌گرایی در آثار اشعری از یک سو، و تأثیر میراث عقل‌گرایی در جامعهٔ اسلامی از سوی دیگر، زمینه را برای بازگشت پیروان اشعری به عقل گرایی و به تأویل ــ که نتیجهٔ عقل گرایی است ــ فراهم ساخت و بزرگان مکتب اشعری، یعنی باقلانی، جوینی، غزالی و سرانجام، فخرالدین رازی عقل‌گرایی را تجدید کردند و همانند معتزله در کار تأویل کوشیدند. در سدهٔ ۶ق/۱۲م ابن رشد در کتاب «فصل المقال» آنجا که از مدعیان فهم شریعت سخن می‌گوید و مشهورترین آنان را ۴ گروه ــ اشعریه، معتزله، باطنیه و حشویه ــ می‌شمارد، آشکارا از گرایش آنان به تأویل سخن به میان می‌آورد و تصریح می‌کند که این گروهها به تأویل الفاظ شرع می‌پردازند و الفاظ شرع را بر طبق باورهای خود تأویل می‌کنند (ص ۴۶).

در روزگار معاصر هم گلدسیهر ضمن اشاره به تحولات مکتب اشعری که نتیجهٔ آن بازگشت به عقل گرایی بود، تصریح می‌کند که اگر معتزله به تأویل *قرآن* دست زدند، اشاعره به تأویل حدیث نیز پرداختند (ص ۲۲۰-۲۲۴). نمونه‌ای از این تأویل را در آیهٔ «اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَویٰ» (طه/۲۰/۵) آشکارا می‌بینیم.

II. خداشناسی

حوزهٔ ذات

الف ـ روشهای اثبات وجود خدا: به طور کلی وجود خدا را با ۳ روش اثبات می‌کنند: روش نقلی، روش عقلی، روش قلبی.

در روش نقلی، وحی یگانه ابزار شناخت و اثبات خداست و اصول و قوانین خداشناسی از سخنان خدا و پیامبر استخراج می‌شود. ظاهریه، حنابله و به طور کلی اصحاب حدیث و سنت‌گرایان بر روش نقلی تأکید می‌ورزند.

در روش عقلی، عقل، ابزار شناخت حق است و روش، همانا روش منطقی یا استدلالی است، به گونه‌ای که در منطق نظری مورد بحث قرار می‌گیرد. متکلمان اشعری در پی بازگشت به عقل بر روش عقلی تأکید ورزیدند و استدلالهای عقلی را موافق و مطابق شریعت به کار گرفتند (جرجانی، حواشی، ۴) و آثار متکلمان اشعری گواهی صادق بر اثبات این مدعاست.

در روش قلبی، دل صافی و فطرت سلیم انسانی به شناخت خدا راه می‌برد. روش قلبی به شیوهٔ صوفیانه (عارفانه) و شیوهٔ فطرت و بداهت تقسیم می‌شود. بر طبق شیوهٔ صوفیانه، دل، در پی زهد ورزیدن یا عشق ورزیدن صفا می‌یابد و به کشف حق نائل می‌شود. از بزرگان مکتب اشاعره دو تن به شیوه‌های صوفیانه گراییدند: غزالی و فخرالدین رازی. حکایت گرایش غزالی به تصوف را می‌توانیم در برخی از آثار وی چون

احیاء علوم الدین، کیمیای سعادت و به ویژه در رسالهٔ المنقذ من الضلال بیابیم. غزالی در رسالهٔ اخیر رسیدن به تصوف را رهایی از گمراهی می‌خواند و فخرالدین رازی در برخی از آثارش خسته از برهانهای عقلی، از کشف و شهود صوفیانه سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که اندیشهٔ فلسفی، راه به مقام توحید نمی‌برد و خرد تا بدان گاه که به معرفت غیر حق می‌پردازد، از استغراق در معرفت حق محروم می‌ماند. به همین سبب است که اسم «هو» نسبت به دیگر اسماء حسنیٰ (اسماء مشتق) امتیازی خاص دارد و این از آن روست که «هو» انسان را از ماسوی‌الله جدا می‌کند و به الله می‌رساند، در حالی که شناخت حق از طریق اسماء مشتق، جز با لحاظ خلق، یعنی جز با شناخت ماسوی‌الله، میسر نمی‌شود و چنین است که نامهای حق تعالیٰ جز «هو»، حجاب معرفت او می‌گردد (فخرالدین، *لوامع...*، ۱۰۴، *التفسیر...*، ۱۹۹/۴). بر طبق شیوهٔ فطرت و بداهت، فطرت سلیم انسانی به بداهت گواه این حقیقت است که جهان را آفریدگاری دانا، توانا و حکیم است. از بزرگان مکتب اشعری شهرستانی بدین شیوه گرایش نشان می‌دهد (*نهایة...*، ۱۲۴ـ ۱۲۵) و فخرالدین رازی ضمن طرح براهین خداشناسی از این معنا سخن می‌گوید که برخی از اندیشوران شناخت خدا را شناخت بدیهی می‌دانند و برآنند که انسان بدان گاه که گرفتار محنت و بلاست، احساس می‌کند که موجودی توانا هست که می‌تواند او را از بلاها برهاند (*المباحث...*، ۴۵۱/۲).

ب ـ برهانهای اثبات وجود خدا: فخرالدین رازی که بنیان گذار مکتب فلسفی کلام اشعری به شمار می‌آید، با روشی ابتکاری، براهین فلسفی و کلامی اثبات وجود خدا را طبقه بندی و نام‌گذاری کرده است. دو برهان فلسفی ــ یعنی برهان امکان اجسام (= ذوات) و برهان امکان اعراض (= صفات) ــ و دو برهان کلامی ــ یعنی برهان حدوث اجسام و برهان حدوث اعراض ــ حاصل این طبقه‌بندی است (*التفسیر*، ۹/۱۷، «لباب...»، ۲۵۴). براهین کلامی ــ برپایهٔ آثار فخرالدین رازی ــ بدین شرح طرح و اقامه شده است:

۱. برهان حدوث ذوات (= اجسام): بر طبق این برهان، جهان بدان سبب که نبوده، و سپس بود شده است، حادث به شمار می‌آید و از آنجا که هر حادثی به ناگزیر به محدثی نیازمند است، جهان نیز به محدثی نیاز خواهد داشت. فخرالدین تأکید می‌کند که ابراهیم‌خلیل (ع) در استدلال خود: «... لا أُحِبُّ الآفِلین» (انعام/۶/۷۶) از این شیوه بهره گرفته، و از غروب ماه و خورشید ــ که دلیلی است بر حدوث آنها ــ در اثبات وجود خدا مدد جسته است.

۲. برهان حدوث صفات (= اعراض): بر بنیاد این برهان ــ که از آن به دلیل آفاق و انفس و برهان إحکام و اتقان نیز تعبیر شده است ــ تحول نطفه به علقه و مضغه و گوشت و خون، خود به خود صورت نمی‌پذیرد و به متحول کننده و به مؤثری نیاز دارد (دلیل انفس). نیز بر طبق همین برهان، اختلاف فصول، دگرگونی هوا، رعد و برق، باران و ابر، و اختلاف احوال نبات و حیوان از وجود علتی برتر و از مؤثری بی‌همتا حکایت می‌کنند (دلیل آفاق) (فخرالدین، *المباحث*، ۴۵۰/۲ـ۴۵۱، *کتاب الاربعین*، ۹۰ـ۹۱، *البراهین*، ۶۹/۱ ـ ۷۵، *التفسیر*، ۱۰/۱۷؛ نصیرالدین، ۲۴۲ـ۲۴۵). دلیل آفاق و انفس یا برهان حدوث صفات را در برخی از آثار اشعری (*اللمع*، ۶) و نیز در پاره‌ای از آثار اشاعره می‌توان بازیافت (شهرستانی، *الملل...*، ۹۴/۱).

ج ـ امکان شناخت ذات خدا: برخی از اشاعره ذات خدا را شناختنی می‌دانند و برخی دیگر چنین امری را ناممکن می‌انگارند:

۱. نظریهٔ منفی: بر طبق این نظریه ذات خداوند، نه در این جهان شناخته می‌شود، نه در آن جهان؛ و این از آن روست که اولاً، امکانات و ابزار شناخت انسان محدود است و ذات حق نامحدود؛ ثانیاً، در جریان شناخت خداوند یک سلسله صفات سلبی و اضافی شناخته می‌آید و ذات حق، نه صفات سلبی است، نه صفات اضافی. از بزرگان اشاعره امام الحرمین جوینی و غزالی از این نظریه جانبداری کرده‌اند، چنانکه از معتزلیان ضرار بن عمرو، و از فیلسوفان فارابی و ابن سینا پیرو این نظریه‌اند (ابن سینا، ۴۸۸ـ۴۹۱؛ ابن حزم، ۳۵۹/۲؛ نصیرالدین، ۳۱۴ـ۳۱۶؛ تفتازانی، ۱۲۴/۲ـ۱۲۵).

۲. نظریهٔ مثبت: بر طبق این نظریه شناخت ذات خدا در این جهان یا در آن جهان ممکن است: بیشتر اشاعره، چونان اکثر معتزلیان و ماتریدیان، ذات خدا را در این جهان شناختنی می‌دانند؛ چه، به نظر آنان وجود خدا عین ماهیت (ذات) اوست و با شناخت وجود خدا شناخت ذات وی نیز ممکن و متحقق می‌گردد. به نظر اینان اگر وجود خدا شناخته شود و ذات وی شناخته نگردد، بدان معناست که یک چیز به اعتباری واحد هم شناخته آید و هم ناشناخته ماند (نصیرالدین، ۳۱۴؛ تفتازانی، همانجا). به نظر باقلانی، متکلم اشعری، شناخت ذات خدا، نه در این جهان، که در آن جهان ممکن است و این از آن روست که چون مؤمنان نه در دنیا، بلکه در قیامت به رؤیت حق توفیق می‌یابند، به شناخت ذات او نیز نائل می‌گردند (ص ۲۶۳ـ۲۶۴؛ تفتازانی، همانجا). فخرالدین رازی در کتاب *لوامع البینات* (ص ۹۹ـ۱۰۰) از نظریهٔ شناخته شدن ذات حق در این جهان، و در شماری دیگر از آثار خود از نظریهٔ شناخته شدن ذات خداوند در آن جهان دفاع می‌کند (*المباحث*، ۴۹۵/۲ـ۴۹۷، *التفسیر*، ۱۱۲/۱ـ۱۱۴، کتاب الاربعین، ۲۱۸ـ ۲۱۹، *البراهین*، ۲۰۰/۱ـ۲۰۶؛ نصیرالدین، ۳۱۵).

د ـ رابطهٔ وجود و ماهیت خدا: طرح عمومی و کلی مسأله چنین است که آیا مفهوم وجود با مفهوم ماهیت، یگانگی دارد، یا مفهومی است مغایر با آن؟ این طرح عمومی و این پرسش کلی، مسألهٔ رابطهٔ وجود و ماهیت خدا را نیز در برمی‌گیرد:

۱. نظریهٔ یگانگی: ابوالحسن اشعری بر آن است که مفهوم وجود و مفهوم ماهیت در واجب و ممکن یگانگی دارد. در حالی که به نظر فلاسفه و نیز از دیدگاه بیشتر متکلمان معتزلی این یگانگی تنها شامل واجب الوجود می‌شود و ممکن الوجود را در برنمی‌گیرد (جامی، ۲؛ سبزواری، ۲۱).

۲. نظریهٔ دوگانگی: بیشتر متکلمان اشعری از دوگانگی مفهوم وجود و مفهوم ماهیت در واجب و ممکن سخن می‌گویند. به نظر آنان ذهن می‌تواند هم ممکن الوجود و هم واجب الوجود را به دو معنای مختلف، یعنی به معنای وجود و معنای ماهیت تحلیل کند. برخی از فیلسوفان بر آنند که این تحلیل و این دوگانگی محدود به ممکنات است و واجب، مجرد الوجود است و به تعبیری او را ماهیتی نیست و به تعبیری وجود او عین ماهیت اوست (همانجاها؛ ابن سینا، ۴۹۱؛ شهرستانی، *نهایة*، ۲۱۳؛ فخرالدین، *کتاب الاربعین*، ۱۰۰، *البراهین*، ۱/۳۹ـ۴۰، ۸۳، *المباحث*، ۱/۱۸ـ۲۵، ۳۴، *التفسیر*، ۱۲/۱۷۳؛ نصیرالدین، ۹۷).

حوزهٔ صفات

صفت خداوند لفظی است که بدون در نظر گرفتن ذات خداوند، تنها بر وصف وی دلالت می‌کند، مثل علم و قدرت و اراده. اگر لفظی با در نظر گرفتن یکی از صفات خدا بر ذات وی دلالت کند، از آن به اسم تعبیر می‌شود، مثل عالم و قادر و مرید. از دیدگاه صرفی و زبانی، صفات ساخت مصدری دارند (علم و قدرت) و اسماء در هیأت اسم فاعل، صفت مشبهه و صیغهٔ مبالغه ظاهر می‌شوند (عالم و علیم؛ قادر و قدیر). در حوزهٔ صفات، غیر از تعریف صفت و اسم پرسشهایی مطرح می‌شود که مهم‌ترین آنها در پیرامون ۳ موضوع طبقه‌بندی صفات، صفات انسان‌گونه، و رابطهٔ ذات و صفات است.

الف ـ طبقه‌بندی صفات: متکلمان از صفات خداوند طبقه بندیهایی به دست داده‌اند که معروف‌ترین و عمومی‌ترین آنها طبقه‌بندی صفات به صفات سلبی و ثبوتی است و بر طبق گزارش فخرالدین رازی در کتاب *المحصل* متکلمان اشعری صفات سلبی و ثبوتی خداوند را چنین برشمرده‌اند:

۱. صفات سلبی، صفاتی هستند که بر بنیاد سلب و نفی استوارند و به وسیلهٔ این صفات اوصاف ناپسندیده از ذات حق سلب می‌شود. به همین سبب از صفات سلبی به صفات تنزیه نیز تعبیر شده است. در *المحصل*، ذیل ۹ عنوان صفات سلبی بدین شرح برشمرده شده‌اند: نفی تساوی ماهیت‌خدا و دیگر ماهیات؛ نفی‌ترکیب؛ نفی‌تحیّز (نفی‌تجسیم‌وتشبیه)؛ نفی اتحاد؛ نفی حلول؛ نفی جهت و مکان؛ نفی قیام حوادث به ذات حق؛ نفی لذت و الم حسی و عقلی؛ نفی اتصاف خداوند به رنگ، بو و مزه (نک: نصیرالدین، ۲۵۷ـ۲۶۸).

۲. صفات ثبوتی، صفاتی هستند که جنبهٔ وجودی دارند و ذات خداوند بدانها متصف می‌شود. شمار صفات ثبوتی ۷ است و حکمای الٰهی و جملهٔ متکلمان در اتصاف ذات حق بدین ۷ صفت همداستانند: قدرت، علم، حیات، اراده، سمع، بصر، کلام (همو، ۲۶۹ـ۲۹۲).

ب ـ صفات انسان‌گونه: در برخی از آیه‌های *قرآن* خداوند به صفاتی انسان گونه، یعنی به صفاتی که انسان نیز بدانها توصیف می‌شود، وصف شده است. این صفات ــ که برانگیزندهٔ شبههٔ تجسیم و تشبیهند ــ عبارتند از داشتن چشم (عین) (القمر/۵۴/۱۴)، داشتن دست (ید) (ص/۳۸/۷۵)، داشتن چهره (وجه) (الرحمن/۵۵/۲۷)، نشستن (استوا) بر عرش (طه/۲۰/۵)؛ معنی این صفات و این ویژگیها چیست؟ این پرسش مهم‌ترین پرسشی بود که ذهن اندیشوران مسلمان را به خود مشغول داشت و سرانجام، دو پاسخ یافت و چند دیدگاه شکل گرفت: دیدگاه ظاهری، دیدگاه باطنی و دیدگاه اشاعره.

دیدگاهها:

۱. دیدگاه ظاهری (= تشبیهی): بر طبق این دیدگاه که صفاتیه، مجسمه و مشبهه از آن جانبداری می‌کنند، معانی چشم، دست، چهره و نشستن در مورد خداوند همان معانی ظاهری و انسانی این واژه‌هاست.

۲. دیدگاه باطنی (= تنزیهی): بر طبق این دیدگاه ــ که معتزله و فلاسفه از آن دفاع می‌کنند ــ ذات حق از صفات ظاهری و انسانی منزه است و صفاتی از این دست را باید تأویل کرد. بر این بنیاد چشم، عنایت است؛ دست، قدرت؛ ید مبسوطه، جود و بخشش و رحمت؛ وجه، ذات و وجود؛ و استوا، تملک و احاطه و استیلا (زمخشری، ۳/۵۲ ـ۵۳، ۴/۱۰۵، ۴۳۴ـ۴۳۵، ۴۴۶؛ بغدادی، ۳۳۴؛ جرجانی، شرح...، ۸/۴۴ـ۴۵؛ جامی، ۱۹۴).

۳. دیدگاه اشاعره: اشعری در تلاش برای دست یافتن به دیدگاهی به دور از افراط و تفریط، نخست به نقادی دیدگاههای پیشین می‌پردازد و سپس از دیدگاه میانه روانهٔ خود سخن می‌گوید. نتیجهٔ تلاش او پذیرش این معناست که: اولاً، ذات خداوند دارای صفاتی چون استوا، عین، وجه، ید و همانند آنهاست؛ ثانیاً، چگونگی (= کیفیت) این صفات بر ما روشن نیست و باید آنها را به صورت «بلاکیف» (= بی‌چگونگی) بپذیریم؛ ثالثاً، باید بدین معنا اذعان کنیم که صفات خداوند در بنیاد با صفات انسان متفاوت است. از این تفاوت و اختلاف بنیادی به «نظریهٔ مخالفت» تعبیر شده است (اشعری، *الابانة*، ۹، *مقالات*...، ۲۱۳ـ۲۱۸). اما این تفسیر، پایدار نبود. سیر مکتب اشعری سیر از ظاهر به باطن و سیر از خرد گریزی به خردگرایی بود. در باب اتصاف خداوند به صفاتی چون استوا، عین، وجه و ید نیز متکلمان اشعری سرانجام به تأویل ــ که لازمهٔ خردگرایی است ــ بازگشتند و ضمن دفاع از «نقل»، به خردگرایانی بدل شدند که خردگرایی آنان کم از معتزلیان و فیلسوفان نبود. نتیجهٔ این گرایش تأویل معتزلی مآبانه و فیلسوفانهٔ استوا، عین، ید و وجه به استیلا، عنایت، قدرت و ذات بود، با این توضیح که ــ به تعبیر فخرالدین رازی ــ «هر معنا که خردپذیر نبود، باید تأویل شود» (*التفسیر*، ۱۷/۱۲ـ۱۴، ۲۲/۵ ـ۷). این تأویل نسبت به کلام و به ویژه نسبت به رؤیت نیز اعمال شد.

کلام و رؤیت: دو مسألهٔ کلام خدا و رؤیت حق تعالیٰ در روزگاران رواج مباحث کلامی، به ویژه در عصر سلطهٔ فرهنگی معتزله، هم از جهت نظری (کلامی ـ فلسفی) تشخص داشت، هم از جهت عملی (سیاسی ـ اجتماعی)؛ و از این رو، بر دیگر مباحث کلامی سایه می‌افکند، بدان سان که نظریهٔ «حدوث کلام‌الله» و «نفی رؤیت» بیانیهٔ اعتزال، و اعتقاد بدان نشانهٔ گرایش به آیین معتزله به شمار می‌آمد:

۱. کلام: معتزله از حدوث کلام خدا سخن گفتند (قاضی عبدالجبار،

۵۲۸) و اهل سنت از قدم آن. ابن کُلّاب نخستین بار از «غیر مخلوق بودن» (= قدم) *قرآن* سخن گفت (نک: اشعری، *مقالات*، ۵۱۷، ۵۸۶ـ۵۸۷؛ علامهٔ حلی، *انوار*...، ۹۸)، احمد بن حنبل تصریح کرد که کلام خدا از علم ازلی و قدیم اوست (ابن حزم، ۱۱/۳)، حشویه و حنابله به گونه‌ای افراطی بر نظریهٔ قدم اصوات و حروف کلام خدا و حتیٰ بر قدم جلد *قرآن* پای فشردند (نک: شهرستانی، *الملل*، ۹۶/۱؛ بغدادی، ۳۳۷؛ باقلانی، ۲۵۱؛ غزالی، *احیاء*...، ۹۱/۱، ۱۰۹) و اشعری در جریان تلاش خود با هدف دست یافتن به راه میانه چونان ابن کلاب از غیر مخلوق بودن کلام الله سخن به میان آورد و در کار نقد و نفی نظریهٔ حدوث کلام خدا سخت کوشید (*الابانة*، ۱۰، ۲۰ـ۲۱، *اللمع*، ۱۵ـ۲۳) و زمینهٔ ظهور تقسیم کلام به کلام لفظی حادث و کلام نفسی قدیم را فراهم آورد؛ کلام لفظی که دال به شمار می‌آید و کلام نفسی که مدلول محسوب می‌شود. متکلمان اشعری در تبیین و تفصیل و تشریح این نظر سعیها کردند (شهرستانی، *نهایة*، ۲۶۸ـ ۲۶۹، ۲۷۹، ۲۸۰ـ۳۲۰، ۳۲۴؛ نیز نک: ابن خلدون، ۹۴۶/۲؛ ذهبی، ۵۱۱/۱۱؛ نصیرالدین، ۲۸۹؛ علامهٔ حلی، همان، ۲۶۵ـ۲۶۶). سرانجام، فخرالدین رازی ضمن طرح و تبیین نظریهٔ کلام نفسی و لفظی در آثار خود نظریهٔ معتزله را با نظریهٔ اشاعره آشتی داد و اعلام داشت: مراد معتزله از کلام حادث، کلام لفظی است و مراد اشاعره از کلام قدیم، کلام نفسی (*التفسیر*، ۳۱/۱، *کتاب الاربعین*، ۱۷۶ـ۱۷۷، *البراهین*، ۱۵۸/۱).

۲. رؤیت: معتزله از نفی رؤیت سخن گفته بودند و اهل سنت بر رؤیت خداوند تأکید می‌ورزیدند. در مکتب اشاعره، رؤیت، فاصله‌ای از تفسیر ظاهری واژه‌گرایانه تا تأویل را پشت سر نهاد و در این سیر ۳ مرحله پیمود:

۱. تفسیر ظاهری: در این مرحله که از عصر اشعری تا عصر غزالی ادامه می‌یابد، از جواز دیدن خداوند با دیدگان، و از این معنا که به گواهی روایتی از پیامبر(ص): «مؤمنان با دیدگان خود خداوند را در آخرت می‌بینند، درست و راست چونان که ماه شب چهاردهم را با دیدگان توان دید»، سخن می‌رود (اشعری، *اللمع*، ۳۲، *الابانة*، ۱۰). اسفراینی (ص ۱۳۸ـ ۱۳۹)، باقلانی (ص۲۶۶ـ۲۶۷) و امام‌الحرمین جوینی (*الارشاد*، ۱۷۴ـ ۱۸۵) استاد غزالی نیز آشکارا از رؤیت خداوند با دیدگان در آخرت، سخن می‌گویند.

۲. رؤیت بلاکیف: غزالی، متکلم بزرگ اشعری گامی به سوی تأویل پیش می‌نهد و نظریهٔ بلاکیف را ــ که اشعری در تأویل استوا، عین، ید و وجه به کار گرفته بود ــ به رؤیت پیوند می‌زند و از رؤیت بلاکیف یا بی‌چگونگی حق تعالیٰ، با حال و هوایی عرفانی سخن به میان می‌آورد (*کیمیا*...، ۱۲۵/۱، *نصیحة*...، ۶) و بدین سان، زمینه برای تأویل رؤیت به کشف تام فراهم می‌آید.

۳. رؤیت، یا کشف تام: سرانجام، فخرالدین رازی خردگرایانه دست به تأویل می‌زند و معنایی عرفانی از رؤیت به دست می‌دهد و تصریح می‌کند که اگر رؤیت به معنی کشف تام باشد، خداوند در روز رستاخیز قابل رؤیت است و می‌گوید: رؤیت خداوند آن است که حالتی پیدا شود در انکشاف و جلا و ظهور ذات مخصوص الله، چنانکه نسبت آن حالت به‌آن‌ذات مخصوص چنان‌باشد که نسبت‌مرئیات با مبصرات (*البراهین*، ۱۶۶/۱، ۲۰۶؛ نصیرالدین، ۳۱۶).

ج ـ رابطهٔ ذات و صفات: معتزله از نیابت ذات از صفات حقیقی سخن می‌گویند و فلاسفه و متکلمان امامیه به عینیت یا یگانگی ذات و صفات باور دارند (بغدادی، ۳۳۴؛ غزالی، *مقاصد*...، ۲۲۶؛ جرجانی، شرح، ۴۴/۸ـ۴۵؛ جامی، ۱۹۴)، اما اشاعره از نظریهٔ دوگانگی صفات حقیقی با ذات و به اصطلاح از زیادت صفات بر ذات دفاع می‌کنند. نظریهٔ اشاعره را ــ چنانکه سید حیدر آملی (ص ۶۴۴) نیز به گونه‌ای نشان داده است ــ می‌توان در دو مرحلهٔ اجمال و تفصیل تبیین کرد:

۱. مرحلهٔ اجمال: در این مرحله از این معنا سخن می‌رود که صفات خدا زاید بر ذات اوست، بدین معنا که خداوند عالم است به علم و قادر است به قدرت و حی است به حیات؛ و اگر نپذیریم که خدا فی المثل عالم است به علم، بدان ماند که بپذیریم خدا عالم است، اما دارای علم نیست؛ درست مثل اینکه قبول کنیم جسمی سیاه است، اما دارای سیاهی نیست (نک: ابن مرتضیٰ، ۲۳، ۱۱۰؛ جامی، ۱۲؛ علامهٔ حلی، *انوار*، ۶۵ ـ۶۶؛ *تبصرة*...، ۱۰۹). بدان سبب این مرحله مرحلهٔ اجمال نامیده شده است که روشن نیست مراد از زیادت، زیادت در واقع است، یا در عقل، یعنی در ذهن یا در خارج.

۲. مرحلهٔ تفصیل: در این مرحله اشاعره بین ذهن و خارج، یعنی بین مفهوم و مصداق فرق می‌نهند و بر بنیاد این تفاوت می‌کوشند تا مشکل را به گونه‌ای منطقی حل کنند. بر اساس این تفکیک و تفاوت، اشاعره نتیجه می‌گیرند که در نگرش ذهنی و در تحلیل مفهومی ذات و صفات دو چیزند و به اصطلاح صفات، زائد بر ذات یا غیر ذاتند، اما در نگرش عینی و در عالم خارج و واقع ما با یک حقیقت ــ که همانا ذات خداوندی است ــ مواجهیم و در این نگرش است که صفات غیر ذات نیستند؛ و چنین است که اشاعره، سرانجام بدین نتیجه می‌رسند که صفات خدا نه عین ذات اویند، نه غیر ذات او، به عبارت دیگر به اعتباری عین ذات اویند و به اعتباری غیر ذات او.

سید حیدر آملی ضمن طرح نگرشهای مختلف در این زمینه تصریح می‌کند که اشاعرهٔ متأخر و ماتریدیه بر آنند که صفات خدا نه عین خدایند، نه غیر خدا (همانجا) و می‌افزاید اثبات صفات زائد بر ذات در خارج نظر جهلهٔ اشاعره است (ص ۱۳۸ـ۱۳۹).

حوزهٔ افعال

از نظر انسانها افعال خداوند به افعال این جهانی (= آفرینش و هدایت) و افعال آن جهانی (= میراندن، بازگرداندن، حساب و ثواب و عقاب) تقسیم می‌شود. خداوند با قدرت و اراده و اختیار خود، افعال این جهانی و آن جهانی را انجام می‌دهد. افعال آن جهانی و نیز مسألهٔ هدایت وابسته به بحث انسان (انسان شناسی) است. بنابر این در حوزهٔ افعال خدا به طرح و بررسی دو مسأله می‌پردازیم: مسألهٔ آفرینش؛ مسألهٔ

خدا و آزادی مطلق.

الف ـ آفرینش: خلق یا آفرینش به معنی ایجاد کردن و هست کردن است. آنچه از سوی خدا ایجاد می‌شود، اصطلاحاً ماسوی الله یا جهان و یا عالم نام دارد. فلاسفه از آفرینش موجودات مجرد، یعنی آفرینش عقول (ابداع) و نیز از خلق افلاک (تکوین) و آفرینش پدیده‌های مادی (احداث) سخن می‌گویند. آنان عقول و افلاک را قدیم زمانی می‌دانند و آنها را واسطهٔ خلق پدیده‌های مادی، یعنی پدیده‌های زمانی می‌شمارند و از آنها به وسایط تعبیر می‌کنند (جرجانی، *التعریفات*، ۳) و بر آنند که آفرینش معلول تعقل است (نک: غزالی، *مقاصد*، ۲۸۸، ۲۹۶). اشاعره اولاً، به حدوث زمانی جهان (ماسوی الله) باور دارند و جهان را به دو بخش تقسیم می‌کنند: ۱. موجودات مجرد یا روحانی، یعنی موجوداتی که در زمانند، اما در ماده نیستند. ۲. موجودات مادی یا جسمانی، یعنی موجوداتی که هم در زمانند، هم در ماده؛ و چون غالباً حقیقت انسان را جسم می‌دانند، انسان را هم در بخش موجودات مادی قرار می‌دهند. ثانیاً، وسایط در آفرینش را نفی می‌کنند و اعلام می‌دارند که خداوند با قدرت بی‌کران خود مستقیماً موجودات مادی و مجرد را خلق می‌کند (شهرستانی، *نهایة*، ۵۴-۵۶، ۷۷-۷۸؛ فخرالدین، *کتاب الاربعین*، ۴۳). ثالثاً، آفرینش با «امرکُن» صورت می‌گیرد. بدین ترتیب که چون خداوند ارادهٔ آفرینش چیزی کند، می‌گوید: «کن» (= باش، موجود باش)؛ و بدین سان، شیء از نیستی هستی می‌یابد و به اصطلاح خلق از عدم صورت می‌گیرد. چنین است که ــ بنا به تفسیر متکلمان ــ «امر» خداوند همانا ایجاد و آفرینش اوست. این معانی همراه با تعبیر «کن فیکون» در ۵ آیه از *قرآن* کریم آمده است (انعام/۶/۷۳؛ نحل/۱۶/۴۰؛ مریم/۱۹/۳۵؛ یس/۳۶/۸۲؛ غافر/۴۰/۶۸). اشعری (*الابانة*، ۹) و نیز دیگر متکلمان مکتب اشاعره بدین معنا تصریح کرده‌اند و آفرینش را معلول امر «کن» دانسته‌اند (به‌عنوان نمونه، نک:شهرستانی، *نهایة*، ۵). رابعاً، در تأکید بر این امر که جهان، حادث زمانی است و تنها خدا قدیم زمانی است، براهینی عقلی و نقلی اقامه کرده‌اند که معروف‌ترین و برجسته‌ترین برهان عقلی آنان برهان حرکت و سکون است. بر اساس این برهان، حرکت و سکون دو پدیدهٔ حادث، و دو عرض قائم به جسمند و جسم، یعنی محل پدیده‌های حادث، خود نیز حادث است. از دیدگاه نقلی، استناد اشاعره به حدیث «کانَ اللهُ و لم یکن معه شیء: خدا بود و چیزی با او نبود»، از دیگر استنادها و دیگر براهین شهرت بیشتری دارد (بغدادی، ۳۲۸؛ باقلانی، ۲۲-۲۳؛ جوینی، *الارشاد*، ۱۷-۱۸؛ غزالی، *الاقتصاد...*، ۳۱؛ نصیرالدین، ۲۰۰). چنین است که از دیدگاه اشاعره جهان و انسان به قدرت و ارادهٔ بی‌کران خداوند و با امر کن در زمان مستقیماً پدید می‌آیند.

ب ـ خدا و آزادی مطلق: آیا می‌توان گفت: چیزی و کاری بر خدا واجب است؟ و آیا می‌توان گفت: چیزی بر خدا روا، یا نارواست؟ آیا افعال خداوند مبتنی بر موازین عقلی و دارای غرض و غایت است؟ معتزله بدین پرسشها پاسخ مثبت می‌دهند و افعالی را بر خداوند واجب می‌دانند و تصریح می‌کنند که لطف، رعایت اصلح، دادن پاداش و کیفر به نیکان و بدان، و عدم تکلیف مالایطاق بر او واجب است (قاضی عبدالجبار، ۱۳۴؛ نیز نک: علامهٔ حلی، *کشف...*، ۳۹۱؛ جرجانی، *شرح*، ۸/۲۰۱-۲۰۲؛ کستلی، ۱۲۳) و نیز تأکید می‌کنند که افعال خدا بر طبق موازین عقلی باید دارای غایت و غرض باشد که فعل بدون غرض و غایت عبث است (نک: نصیرالدین، ۳۴۳-۳۴۴).

اشاعره ضمن نقد نظریهٔ معتزله با این تعبیر که اینان عقل خود را بر خدای تعالیٰ حاکم سازند و اجرای حکم بر او نمایند (نک: لاهیجی، ۳۴۸)، نتیجه می‌گیرند که این معانی با آزادی و قدرت بی‌کران خدا سازگار نیست و پذیرش هرگونه وجوب در باب افعال خداوند به معنی پذیرش محدودیت آزادی و اختیار خداوندی است؛ بنابراین، عقلاً هیچ چیز بر خداوند واجب نیست (کلاتی، ۳۰۲). بر این بنیاد اشاعره دو نتیجه می‌گیرند:

۱. افعال خدا نه با موازین عقلی سازگار است، نه دارای غایت و غرض است، و این از آن روست که: الف ـ فعل با هدف و غرض، کردار فاعلی است که با انجام دادن آن کاستیهای خود را از میان می‌برد؛ و ذات حق، کمال مطلق است و در نتیجه غایتمند بودن کردارهای او بی‌معناست. ب ـ لازمهٔ غایتمند بودن افعال خداوند آن است که هدفی بیرون از ذات خداوندی کردارهای او را محدود کند و بدیهی است که این امر با آزادی بی‌کران حق‌تعالیٰ سازگار نیست.

۲. افعال خداوند فراتر از «باید»ها و «نباید»هایی است که در قلمرو حیات انسان معنی دارند و این از آن روست که بایدها و نبایدها با اصل بی‌کرانگی اختیار و آزادی خدا سازگار نیست. بر این بنیاد، اشاعره نتیجه می‌گیرند که اولاً، هیچ‌گونه وجوب بر کردارهای خدا مترتب نیست. نه لطف بر خداوند واجب است، نه رعایت صلاح و اصلح، نه وفای به وعد و وعید، و نه عدم تکلیف مالایطاق. ثانیاً، خدا هر چه بخواهد، انجام می‌دهد و هر چه انجام دهد، نیک است و عین صواب و محض خیر. ابن رشد ضمن اظهار شگفتی می‌گوید: به نظر اشاعره فعل انسان را می‌توان به عدل و جور موصوف کرد، اما فعل خدا فراتر از این معانی است و تمام کردارهای او عدل به شمار می‌آید («الکشف...»، ۱۲۸-۱۲۹).

III. جهان شناسی

اشعری در آثار خود، مثل *الابانه* و *اللمع* به طبیعیات نپرداخته است. آثار اشعری به مباحث کلامی محدود می‌شود. اما در مکتب اشعری، یعنی در حوزهٔ کلام اشاعره وضع به گونه‌ای دیگر است. جانشینان اشعری، به ویژه باقلانی و سپس جوینی و غزالی و سرانجام فخرالدین رازی، همانند حکما به بحث از طبیعیات نیز پرداخته‌اند؛ البته با هدفی سخت متفاوت که به قول ابن خلدون: «فیلسوف در جسم از لحاظ حرکت و سکون می‌نگرد و متکلم در آن از این حیث می‌اندیشد که بر فاعل (=خدا) دلالت می‌کند» (۲/۹۴۹).

ساختمان جهان (نظریهٔ جوهر فرد): در تبیین بنیاد جهان طبیعت

و در پاسخ بدین پرسش که اشیاء از چه ترکیب یافته‌اند، غیر از پاسخهای طبیعت گرایان ــ که از عنصر یا عناصر چهارگانه سخن می‌گفتند ــ دو نظریه پرداخته شد: یکی، نظریهٔ ذره‌گرایی یا اتمیسم که طرفداران آن اعلام می‌داشتند: اشیاء از ذره‌های تجزیه‌ناپذیر، یعنی اجزای لایتجزیٰ یا جواهر فرد تشکیل شده‌اند؛ دوم، نظریهٔ ارسطو بود که اعلام می‌داشت اشیاء از ماده (= هیولیٰ) و صورت ترکیب گردیده‌اند. فیلسوفان مسلمان نظریهٔ ارسطو را پذیرفتند و معتزله نظریهٔ ذره‌گرایی را برگزیدند. در جنبش اشعری بر ضد معتزله ذره‌گرایی نیز به دست فراموشی سپرده شد و اشعری خود، در آثارش از آن سخنی به میان نیاورد. در میان جانشینان اشعری، ظاهراً نخستین بار باقلانی دوباره به نظریهٔ ذره‌گرایی بازگشت تا از آن برهانی در اثبات وجود خدا فراهم آورد. باقلانی محدثات را به ۳ قسم تقسیم کرد: جسم مؤلف (مرکب)، جوهر منفرد (جوهر فرد) و عرض که وابسته به اجسام و اعراض است و اعلام داشت که جوهر از هر جنس عرض یکی می‌پذیرد و در نتیجه، جسم مرکب از جواهر فرد دارای اعراض گوناگونی است؛ اعراضی که پیوسته از میان می‌روند و همانند آنها به قدرت و ارادهٔ خداوند خلق می‌شود (ص ۱۶-۱۸). جوینی راه باقلانی را ادامه داد و سرانجام فخرالدین رازی کتابی مستقل در اثبات جوهرفرد تصنیف کرد (*البراهین*، ۲۱۷/۱) و در کتاب *جامع العلوم*، معروف به ستینی اعلام داشت: «در این مسأله [جوهر فرد] میان متکلمان و حکما خلاف است و متکلمان را هیچ دلیل به قوت نبوده است و من از برای ایشان حجتی به قوت استخراج کرده‌ام» (ص ۷، نیز نک: *البراهین*، ۲۵۷/۱- ۲۵۹؛ نصیرالدین، ۱۸۴- ۱۸۵). بدین نکته باید توجه کرد که گرایش اشاعره به نظریهٔ ذره‌گرایی بدان سبب است که از پرتو این نظریه مجال می‌یابند تا از راه حدوث جهان، ذات حق را به عنوان یگانه ذات قدیم اثبات کنند؛ درست بر خلاف نظریهٔ ماده و صورت ارسطویی که پذیرش آن به قبول قدم عالم می‌انجامد و مجالی را که از آن سخن رفت، به دست نمی‌دهد (غزالی، *مقاصد*، ۲۸۸-۲۹۶؛ سهروردی، ۵۳/۳-۵۴).

ناپایداری جهان: اشاعره به گونه‌ای از ناپایداری جهان سخن می‌گویند. به نظر آنان اعراض ناپایدارند و ذاتاً فانی و در دو زمان نمی‌پایند. هر دم عرضی از میان می‌رود و مثل آن به اراده و قدرت خداوند خلق می‌شود و جای عرض از میان رفته را می‌گیرد (نظریهٔ تجدد امثال). گذشته از فنای ذاتی اعراض ــ که به قول غزالی (*تهافت*...، ۸۸-۸۹؛ کلاتی، ۱۱۷-۱۱۸) دیدگاه عموم اشاعره به شمار می‌آید ــ اولاً، از یک سو جواهر و اجسام هیچ گاه خالی از اعراض نخواهند بود و همین امر دلیل ناپایداری آنهاست؛ ثانیاً، از سوی دیگر، جواهر به سبب خلق بقای زاید بر ذاتشان، و یا به سبب خلق اکوان اربعه در آنها از سوی خدا باقی می‌مانند و بدیهی است که عدم خلق بقا یا اکوان سبب فنای آنهاست. هدف نهایی و اصلی اشاعره از طرح نظریهٔ «تجدد امثال» و فنای ذاتی اعراض ــ که به گونه‌ای فنای ذاتی جواهر و اجسام را در پی دارد ــ همانا اثبات قدم ذات حق و نیز اثبات مؤثر بودن همیشگی و مستقیم خداوند در امور جهان و آفرینش دائمی او، و لاجرم نمودن وابستگی و نیاز جهان به ذات مستقل و بی‌نیاز حق تعالیٰ است (باقلانی، ۱۸؛ تفتازانی، ۱۸۰/۱، ۳۱۸؛ کستلی، ۶۹؛ جرجانی، شرح، ۲۷/۵-۳۸).

فنای جهان: فلاسفه به سبب اعتقاد به ازلیت جهان از ابدیت آن نیز سخن می‌گویند. اشاعره، بدان سبب که معتقدند جهان ازلی نیست، بلکه حادث زمانی است و از عدم بر آمده است؛ چنین اظهار نظر می‌کنند که هر چه را آغاز هست، انجام نیز هست و ماهیت پدیده‌های غیر ازلی پذیرندهٔ نیستی است و پذیرش نیستی از ویژگیهای چنین پدیده‌هایی به شمار می‌آید (فخرالدین، *البراهین*، ۲۹۳/۱-۲۹۴، ۳۰۱، ۳۰۲-۳۰۳، *کتاب الاربعین*، ۲۷۹)؛ بنابراین، جهان فانی است و از میان می‌رود و به نظر برخی تخریب می‌گردد و اجزاء موجودات از هم جدا می‌شود و به نظر برخی یکسره نیست و نابود و معدوم می‌گردد (نک: نصیرالدین، ۴۰؛ جرجانی، همان، ۲۸۹/۸؛ علامهٔ حلی، کشف، ۳۱۷-۳۱۸). اشاعره با استناد به آیاتی چند از *قرآن* کریم نظریهٔ فنای جهان را استوار می‌دانند (انبیاء/۲۱/۱۰۴؛ قصص/۲۸/۸۸؛ روم/۳۰/۲۷؛ حدید/۵۷/۳).

IV. انسان شناسی

ذات یا حقیقت انسان: برخی اندیشوران حقیقت انسان را جوهری مجرد (روح) دانسته‌اند، برخی جوهری جسمانی (بدن)، و برخی آمیزه‌ای از این هر دو. اشعری در *الابانة*، *اللمع*، و *مقالات الاسلامیین* آنجا که از آراء اهل سنت بحث می‌کند، از این معنا سخنی به میان نیاورده است. اما به گواهی آثار دیگر متکلمان اشعری می‌توان نتیجه گرفت که از اشعری تا فخرالدین رازی دو نظریه در باب حقیقت انسان پرداخته شده است:

الف ـ حقیقت جسمانی: بر طبق این دیدگاه، حقیقت انسان جوهری جسمانی است و روح ــ چنانکه جوینی تصریح کرده است ــ جسم لطیفی است که به اجسام محسوس می‌ماند و عادةالله چنین جاری شده است که چون روح به بدن تعلق گیرد، بدن زنده می‌شود و حیات می‌یابد و چون روح از بدن جدا شود، مرگ فرا می‌رسد. بر این بنیاد حیات یا زندگی، عرض است؛ عرضی که جواهر و اجسام از پرتو آن زندگی می‌یابند و روح نیز از پرتو آن زنده می‌شود (جوینی، *الارشاد*، ۳۷۷؛ *تبصرة*، ۱۱۶؛ ابن سبعین، ۱۵۳). بر طبق این نظریه «روح، بعد از موت فانی شود و عدم محض بود، الا عند الحشر [که خداوند] همان روح را اعاده کند» (*تبصرة*، ۱۱۴-۱۱۵). ابن حزم به رغم تصریح جوینی مبنی بر اینکه روح، جسم است، اعلام می‌دارد که اشاعره روح را عرض می‌دانند و به‌حکم قاعدهٔ «العرض لایبقیٰ زمانین» بر آنند که روح نیز چون بدن نابود می‌شود (۱۲۱/۴).

ب ـ حقیقت مجرد: برطبق این دیدگاه ــ که غزالی و فخرالدین رازی و باقلانی از آن دفاع کرده‌اند (نک: ابن سبعین، ۱۵۲-۱۵۳) ــ حقیقت انسان، روح مجرد یا نفس ناطقهٔ اوست (غزالی، *کیمیا*، ۱۵/۱-۱۷) و سرانجام فخرالدین رازی در برخی از آثار فلسفی خود چونان فلاسفه

حقیقت انسان را نفس مجرد می‌شمارد و تأکید می‌کند که این نفس نه جسم است و نه منطبع در جسم؛ و به پیروی از ابن سینا با ۳ برهان تجرد نفس را اثبات می‌کند (*المباحث*، ۲/۳۴۵، ۳۷۷ـ۳۷۹، *النفس*...، ۲۷ به بعد).

صفات ویژهٔ انسان: انسان دارای دو صفت اختصاصی معرفت و اخلاق است:

۱. معرفت (= شناخت): مراد از معرفت یا شناخت، شناخت حق و حقیقت است. اما ابزار شناخت حقیقت چیست؟ جنبش اشعری با حفظ تعقل و پرهیز از عقل گرایی صرف آغاز شد، اما چنانکه گفته شد، پیروان اشعری به عقل گرایی فلسفی کشش بیشتری نشان دادند و چونان معتزله از به بار آمدن شناخت از نظر (فکر) سخن گفتند. منتهیٰ به سبب نفی علیت از نظریهٔ «تولد و تولید» معتزلی درگذشتند، «عادةالله» را به جای «تولید» نهادند و به جای آنکه به شیوهٔ معتزله بگویند «شناخت از نظر صحیح متولد می‌شود، یا نظر صحیح مولد شناخت است»، اعلام داشتند که شناخت، بر حسب عادةالله از نظر صحیح به بار می‌آید؛ و این از آن روست که علم نیز همانند دیگر پدیده‌های جهان ممکن است و خداوند همیشه در ممکنات، مؤثر است. باقلانی چنین اظهار نظر کرد که از نظر، نه تولداً، که لزوماً شناخت به بار می‌آید (نک: علامهٔ حلی، *انوار*، ۱۵) و ابن سبعین در طرح نظریهٔ اشاعره از حکایت «سلامت عقل» سخن گفت و اعلام کرد که به نظر اشاعره، در صورتِ سلامت عقل، از نظر، شناخت به بار می‌آید (ص ۹۸). و چنین بود که سرانجام در کلام اشاعره عقل مقام خود را بازیافت و در جریان برهانی کردن اصول دین و تأیید داده‌های وحی به عنوان ابزار شناخت حقیقت مورد پذیرش قرار گرفت.

۲. اخلاق (مسألهٔ حسن و قبح): خیر و شر یا به تعبیر متکلمان حسن و قبح مسأله‌ای اخلاقی است و این امر که حسن و قبح امور را عقل می‌شناسد و تعیین می‌کند، یا نقل، در کلام اسلامی مسأله‌ای مجادله انگیز است و از مباحث و مسائل مورد اختلاف میان معتزله و اشاعره به شمار می‌آید. معتزله عقل را شناسندهٔ خیر و شر دانستند و از حسن و قبح عقلی سخن گفتند و اشاعره از حسن و قبح شرعی دفاع کردند و اعلام داشتند که افعال و امور، فی نفسه نه نیکند و نه بد؛ و به اصطلاح، نه حَسَنند و نه قبیح؛ و در نتیجه، کردارها خود به خود، نه شایستهٔ مدح و ثوابند، نه مستوجب ذم و عقاب. نیک بودن یا بد بودن کردارها را شرع تعیین می‌کند و هر آنچه شرع به انجام دادن آن فرمان دهد، حَسَن است و هر آنچه شرع انجام دادن آن را منع کند، قبیح به شمار می‌آید. اشاعره از این معانی دو نتیجه می‌گیرند: نخست آنکه پیش از ورود شرع هیچ چیز بر انسان واجب نیست. پس از ورود شرع و تعیین حسن و قبح امور، انجام دادن کردارهای نیک و ترک کردن کردارهای بد واجب می‌شود (شهرستانی، *نهایة*، ۳۷۰ـ۳۷۱)؛ دوم آنکه به تعبیر مؤلف *تبصرة العوام* «افعال خدای تعالیٰ نه حَسَن بود، نه قبیح، زیرا که او مأمور و منهی نتواند بودن» (ص ۱۰۹؛ نیز نک: شهرستانی، *الملل*، ۱/۱۰۱ـ۱۰۲؛ کلاتی، ۳۰۲ـ۳۰۳؛ فخرالدین، *البراهین*، ۱/۲۴۶ـ۲۴۷؛ تفتازانی، ۲/۱۴۸ـ۱۴۹؛ جرجانی، *شرح*، ۸/۱۸۱ـ۱۸۳؛ قوشجی، ۳۷۳ـ۳۷۴).

افعال ارادی (نظریهٔ کسب): آیا انسان در انجام دادن کردارهای ارادی خود آزاد است، یا نه؟ به عبارت دیگر آیا انسان خود، آفریدگار کردارهای ارادی خویش است، یا خداوند آفریدگار کردارهای ارادی انسان نیز هست؟ معتزله انسان را خالق کردارهای ارادی خود دانستند (نظریهٔ تفویض) و اهل ظاهر ــ که اهل سنت و جبریه در شمار آنانند ــ افعال ارادی انسان را هم آفریدهٔ خدا دانستند (نظریهٔ جبر). اشعری در تلاش برای یافتن راه میانه به طرح نظریهٔ «کسب» پرداخت و به قول تفتازانی (۲/۱۲۷) اعلام کرد که خداوند، «خالق» کردارهای ارادی انسان است و انسان «کاسب» این کردارهاست؛ چه، اگر انسان می‌توانست کردارهای خود را خلق کند، بر خلق پدیده‌های دیگر نیز توانا بود (اشعری، *مقالات*، ۲۱۸). اشعری کسب را اقتران قدرت خدا و انسان دانست و اعلام داشت فعل ارادی در پی این اقتران صورت می‌گیرد (*اللمع*، ۴۲؛ جوینی، *لمع*...، ۱۰۷؛ جرجانی، *شرح*، ۸/۱۴۶، ۲۳۳، ۳۹۸). به تعبیر جامی مراد اشعری آن است که انسان در وجود فعل ارادی خود تأثیر ندارد و تنها محل فعل خویش است و به همین سبب، جریان عادةالله موجب پدید آمدن قدرت و اختیار در انسان می‌شود و فعل ارادی وی انجام می‌پذیرد (ص ۳۹). بزرگان مکتب اشعری، هر یک به گونه‌ای از نظریهٔ کسب سخن گفته، و به دفاع از آن برخاسته‌اند. فی المثل باقلانی در تبیین و تفسیر این نظریه می‌گوید: ذاتِ عمل آفریدهٔ خداست، اما نیک و بد بودن آن، معلول استطاعت انسان است (ص ۲۸۷؛ علامهٔ حلی، *کشف*، ۲۳۹ـ۲۴۰؛ تفتازانی، ۲/۱۲۵ـ۱۲۷؛ ابن‌رشد، «الکشف»، ۱۲۱ـ۱۲۲) و مراد از استطاعت (ﻫ م)، توانایی ویژهٔ انجام دادن یا ترک کردنِ کردارهاست که ــ به نظر اشاعره ــ خداوند آن را همزمان با انجام دادن یا ترک کردن کردارها (و نه پیش از آن) در انسان می‌آفریند و این از آن روست که به نظر اشاعره، استطاعت عرض است و عرض در دو زمان نمی‌پاید. بنابراین، اگر استطاعت، پیش از انجام گرفتن فعل پدید آید، فعل معلولِ استطاعتی معدوم خواهد بود (اشعری، *اللمع*، ۵۴ـ۵۵؛ تفتازانی، ۱/۲۴۰؛ کستلی، ۱۱۹ـ۱۲۰).

مآخذ: آملی، حیدر، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ ابن حزم، علی، *الفصل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، جده، مکتبات عکاظ؛ ابن خلدون، مقدمه، ترجمهٔ محمدپروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ ابن رشد، محمد، «فصل المقال»، «الکشف عن مناهج الادلة»، *فلسفة ابن رشد*، بیروت، دارالآفاق الجدیدة؛ ابن سبعین، عبدالحق، *بدالعارف*، به کوشش جورج کتوره، بیروت، دارالاندلس؛ ابن سینا، *الهیات شفا*، چ سنگی؛ ابن مرتضی، احمد، *المنیة و الامل*، به کوشش محمدجواد مشکور، بیروت، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر فی الدین*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ اشعری، علی، *الابانة*، به کوشش محمد منیر عبده، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ همو، *اللمع*، به کوشش مکارتی، بیروت، ۱۹۵۳م؛ همو، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ باقلانی، محمد، *التمهید*، به کوشش مکارتی، بیروت، ۱۹۵۷م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش

محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبة محمدعلی صبیح و اولاده؛ *تبصرة العوام*، منسوب به مرتضی بن داعی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۴ش؛ تفتازانی، عمر، *شرح المقاصد*، چ سنگی، استانبول، ۱۳۰۵ق؛ جامی، عبدالرحمان، *الدرة الفاخرة*، به کوشش نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ همو، حواشی بر *شرح مطالع*، چ سنگی؛ همو، *شرح المواقف*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ جوینی، عبدالملک، *الارشاد*، به کوشش محمدیوسف عبدالمنعم، قاهره، ۱۳۶۹ق/ ۱۹۵۰م؛ همو، *لمع الادلة*، به کوشش فوقیه حسین محمود، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، ۱۳۶۶ق/ ۱۹۴۷م؛ سبزواری، ملاهادی، «منظومهٔ حکمت»، شرح منظومه، قم، انتشارات مصطفوی؛ سهروردی، یحیی، *مجموعهٔ مصنفات*، به کوشش حسین نصر و هانری کربن، تهران، ۱۳۷۲ق؛ شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، به کوشش محمد کیلانی، بیروت، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م؛ همو، *نهایة الاقدام*، به کوشش آلفرد گیوم، پاریس، ۱۹۳۴م؛ علامهٔ حلی، حسن، *انوار الملکوت*، به کوشش محمد نجمی زنجانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ همو، *کشف المراد*، قم، انتشارات مصطفوی؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالمعرفه؛ همو، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، به کوشش محمد مصطفیٰ ابوالعلاء، قاهره، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م؛ همو، *تهافت الفلاسفة*، به کوشش موریس بویژ، بیروت، ۱۹۲۷م؛ همو، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، *مقاصد الفلاسفة*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۰م؛ همو، *نصیحة الملوک*، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ فخرالدین رازی، محمد، *البراهین*، به کوشش محمدباقر سبزواری، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ همو، *جامع العلوم*، به کوشش محمدحسین تسبیحی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ همو، *کتاب الاربعین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ همو، «لباب الاشارات»، همراه *التنبیهات و الاشارات* ابن سینا، به کوشش محمود شهابی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همو، *لوامع البینات*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ همو، *المباحث المشرقیة*، قم، ۱۴۱۱ق؛ همو، *النفس و الروح*، به کوشش محمد صغیر حسین معصومی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۵م؛ *قرآن کریم*؛ قوشجی، علی، *شرح تجرید الاعتقاد*، چ سنگی؛ کستلی، مصطفی، *حاشیة علی شرح العقائد*، استانبول، ۱۳۱۰ق؛ کلاتی، یوسف، *لباب العقول*، به کوشش فوقیه حسین محمود، قاهره، ۱۹۷۷م؛ گلدسیهر، ایگناتس، *درسهایی دربارهٔ اسلام*، ترجمهٔ علینقی منزوی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، به کوشش زین‌العابدین قربانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *تلخیص المحصل*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش.

اصغر دادبه

تکمله ـ جریان تاریخی گسترش اشاعره: در سدهٔ ۲ و ۳ق/۸ و ۹م در تاریخ اندیشهٔ کلامی، دوره‌ای حساس بوده، و بخش مهمی از تدوین و شکل‌گیری موضوعات این علم در این دوره صورت گرفته است. پردازندگان به عقاید اسلامی در محافل اهل سنت (به مفهومی اعم) در سده‌های ۲ و ۳ق را از دیدگاه چگونگی برخورد با مباحث کلامی، می‌توان در دو گروه دسته‌بندی کرد: گروهی چون معتزله و مکاتب نزدیک به آن، مروّجان «علم کلام» بودند و با برخوردی عقل گرایانه، مجموعه‌ای نظام‌دار و تحلیلی از عقاید دینی و جهان شناسی را ارائه می‌کردند و گروهی دیگر با تکیه‌ای تمام بر سنت، در برخوردی انفعالی با تعالیم کلامی، به موضع گیری، و گاه بحث در باب مسائل کلامی پای نهاده، و گاه خود نیز به گونه‌ای کلام معارض یا بینابین رسیده‌اند.

آشکار است که در این میان، مباحث کلامی ـ فلسفی یا به اصطلاح «مباحث دقیق»، تنها برای گروه نخستین جذابیت داشته است و گروه دوم عموماً از درگیر شدن در این مباحث که از نصوص شرعی بیگانه بوده، ابا داشته‌اند. گروه اخیر که عموماً گرایشی کلام گریز و حتیٰ گاه کلام ستیز از خود بروز می‌داد، در تشکل «اصحاب حدیث» تجلی می‌یافت و دست کم از آغاز سدهٔ ۳ق، عنوان «اهل السنة» را همچون عنوانی تشریفی و مشترک بر خود داشت (مثلاً نک: ابن سعد، ۲۶۹/۶، ۲۸۳؛ ابن قتیبه، ۸۲؛ ابن ندیم، ۱۱۱).

اندیشهٔ اصحاب حدیث و مذهب اشاعره:

الف ـ جریان متکلمان اهل سنت: البته آنچه در منابع متقدم اسلامی به عنوان اصحاب حدیث شناخته می‌شود، دست کم در برخورد با مسائل اعتقادی، نمی‌تواند مکتبی واحد و منسجم تلقی گردد؛ چه، این گرایش در طول یک سده ایفای نقش فعال و تعیین کننده در محافل فکری، طیفهای مختلفی را به خود دیده است. در نگرشی کلی بر روند جهت‌گیریهای این گروه، به ویژه باید تعالیم مکاتب حدیث گرای پایه گذارده در سدهٔ ۲ق، به پیشوایی مالک، سفیان ثوری و شافعی را از تعالیم اصحاب حدیث عراق در سدهٔ ۳ق، به رهبری احمد بن حنبل تمیز داد. در مقام اجمال، باید گفت آنچه تعالیم احمد بن حنبل را از حدیث گرایان پیشین متمایز می‌ساخت، بیشتر اختلاف در شیوهٔ برخورد با نصوص اعتقادی بود؛ چه، پرهیز سخت از هرگونه تأویل نسبت به نصوص قرآنی و احادیث، و تأکید بر پذیرش ظاهر نصوص بدون «چگونه» و «چرا»، نظام اعتقادی این گروه از اصحاب حدیث را به صورت مجموعه‌ای توجیه ناشده از قالبهای مأثور درآورده بود (برای توضیح، نک: هـ د، اصحاب حدیث).

بی‌تردید گریز از پاسخ به اشکالات و ایرادات روزافزون متکلمان و دعوت همراهان به تعبد در باورهای دینی، برای همگان و هر محیطی نمی‌توانست راه حلی مناسب باشد و هم از این رو، در درون محافل اصحاب حدیث، دیدگاههایی کلامی پدید آمد که بتواند با گفتار معتزلیان و دیگر متکلمان مخالف به مقابله برخیزد و بر حقانیت مذهب اصحاب حدیث احتجاج کند. اگر گرایش به برخی مباحث کلامی در میان عالمان اصحاب حدیث در سدهٔ ۲ق، نظیر ابن علیه در عراق و ابن هرمز در حجاز را نتوان جز آغازی بر این جریان به شمار آورد، باید اذعان داشت که در طول سدهٔ ۳ق، این جریان از سوی چند تن از رجال برجستهٔ اصحاب حدیث ادامه یافته، و نقطهٔ آغاز یاد شده را به پیدایی کلام اشعری پیوسته است (برای توضیح دربارهٔ جریان کلامی و محافل اصحاب حدیث، نک: مقدسی، 64-60، جم).

در بررسی این شخصیتها که از سویی برخاسته از محافل اصحاب حدیث بوده‌اند و از دگر سو همواره از سوی صاحب حدیثان تندرو به عنوان بدعت گذارانی شناخته شده‌اند، نخست باید به حسین کرابیسی (د ۲۴۸ق/۸۶۲م) اشاره کرد (برای پیوند او با اصحاب حدیث، نک: سید مرتضیٰ، ۲۹). کرابیسی با برخوردی متکلمانه، در باب خلق *قرآن* با احمد بن حنبل، بزرگ محدثان بغداد به مقابله برخاست و لفظ قاری به قرائت *قرآن* را مخلوق انگاشت (نک: اشعری، ۶۰۲؛ نیز ذهبی، *میزان*،

۵۴۴/۱).

در ادامهٔ سخن از این متکلمان، باید به ۳ رأس مثلثی اشاره کرد که ابن عساکر در سخن از زمینه‌های کلام اشعری، آنان را بازگشایندهٔ این راه شمرده است. وی ضمن نام بردن از عبدالعزیز مکی، حارث محاسبی و ابن کلاب ایشان را نخستین «متکلمان اهل سنت» خوانده است (نک: ابن عساکر، ۱۱۶، نیز ۱۱۹). عبدالعزیز بن یحییٰ کنانی مکی، از عالمان اوایل سدهٔ ۳ق، در باب خلق *قرآن* با بشر مریسی مناظراتی گسترده داشته است که حاصل آن را در کتابی با عنوان *الحیدة* گرد آورده است (نک: ابن ندیم، ۲۳۶؛ ذهبی، همان، ۶۳۹/۲). حارث بن اسد محاسبی، زاهد نامدار بصری (د ۲۴۳ق/۸۵۷م) است که با وجود برخاستن از حلقه‌های حدیث گرا، در عقاید به شیوه‌های اهل کلام گرویده، و برخی باورهای او هدف رد و اعتراضهای احمد بن حنبل بوده است (نک: ذهبی، همان، ۴۳۰/۱-۴۳۱).

ابن کلاب، از برجستگان اصحاب حدیث در بصره بیش از دو تن دیگر شایستهٔ عنوان متکلم است، متکلمی که در نظریه‌ای نسبتاً پیچیده دربارهٔ کلام خدا، آن را حقیقتی قدیم دانسته که «معنایی واحد با خداوند» است. به باور او، *قرآن* تعبیری عربی از کلام خداست و کلام خدا حقیقتی جز حروف و اصوات، و بی‌اختلاف و انقسام ناپذیر است و صوت مسموع از کلام‌الله تنها عبارتی از کلام الله (و نه عین آن) است (نک: اشعری، ۵۸۴-۵۸۵؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۹۵/۷ به بعد؛ برای تحلیل، نک: فان اس، 103 به بعد؛ برای مطالعه‌ای دربارهٔ این طبقه از متکلمان، نک: موسیٰ، ۱۵-۸۲).

جریان «متکلمان اهل سنت» به معنی خاص خود، یعنی جریانی که دفاع از مواضع اصحاب حدیث در برابر کلام معتزلی و دیگر فرقه‌های مخالف کلامی را بر عهده داشت، در طول سدهٔ ۳ق، بر ایجاد نظامی فراگیر و ارائهٔ دستگاهی منسجم در عقاید دینی و جهان‌شناسی که قابل عرضه در برابر دستگاههای موجود کلامی بوده باشد، دست نیافت. جامعهٔ اهل سنت (به مفهوم مضیق آن)، آن هنگام توان برابری با محافل کلامی مخالف را در خود یافت که ابوالحسن اشعری دستگاه کلامی خود را پدید آورد و حلقه‌ای توانمند در آموزش کلامی ایجاد کرد که قادر بود در مدت زمانی نسبتاً کوتاه، نظام کلامی جدید اهل سنت را در محیطهای مستعد از مشرق تا مغرب جهان اسلام بشناساند؛ نظامی که به زودی با عنوان مذهب کلامی اشعری شناخته شد و پیروان آن با عنوان «اشاعره» شهرت یافتند.

با وجود آنکه سخت‌ترین دشمنان اشاعره در طول تاریخ، اصحاب حدیث بوده‌اند، اما چه خود اشعری و چه پیروان او، همواره بر این نکته که خود اصحاب حدیث و اهل سنت و جماعتند، تأکید ورزیده‌اند (مثلاً نک: اشعری، ۲۹۰-۲۹۷؛ ابن عساکر، ۱۱۳ به بعد، نیز ۱۲۷). در نگرشی کلی باید گفت که معتدلان اصحاب حدیث از مالکیه و شافعیه به سرعت به پیروی مذهب اشعری گرویدند و تندروان اصحاب حدیث، یا حنابله با منطقی کاملاً متفاوت در کنار معتزلیان و غالب حنفیان در صف مخالفان اشاعره جای گرفتند (نک: مقدسی، 70-64).

ب - نخستین استقبالها از اندیشهٔ اشعری: در بررسی نخستین تلاشها در گسترش و تبلیغ اندیشهٔ کلامی اشعری، پیش از همه نشانهای این جریان را باید در مکاتبات اشعری با پرسشگران سرزمینهای گوناگون جست و جو کرد؛ اگر چه پیشاپیش باید در نظر داشت که چنین مکاتباتی همواره به مفهوم حصول توفیق در تبلیغ و گسترش مذهب نمی‌تواند بود. در فهرست آثار اشعری ــ اعم از یافت شده و نایافته ــ عنوان نامه‌ها و جوابیه‌هایی از ابوالحسن اشعری به اهالی بومهای گوناگون دیده می‌شود که از آن میان، مکاتبات وسیع او با مردم شهرهای مختلف ایران جلب توجه می‌کند. وجود عنوان نامه‌هایی چون *کتاب الطبریین*، *جواب الخراسانیة*، *کتاب الارجانیین*، *جواب السیرافیین*، *جواب الجرجانیین*، *جوابات الرامهرمزیین* و *جوابات اهل فارس* در فهرست آثار اشعری، نشان از توجه ویژهٔ وی به ایرانیان به عنوان مخاطبان تعالیم خود دارد (نک: ابن عساکر، ۱۳۲-۱۳۴). به عناوین یاد شده، باید مکاتبات محدود اشعری با همسایگان خود در عراق، مانند *جواب الواسطیین* و نوشته‌های او به بلاد عربی، چون *جواب العمانیین*، *جواب الدمشقیین*، *جواب المصریین* و *جواب مسائل کتب بها الی اهل الثغر* را علاوه کرد (نک: همانجا، نیز ۱۳۶).

از آنجا که اشعری شاگردانی از بلاد گوناگون اسلامی را به گرد خود آورده بود، بازگشت این شاگردان که هر یک مبلّغی محلی برای تعالیم اشعری بودند، می‌تواند گامی مؤثر در جهت گسترش مذهب وی تلقی گردد. در فهرست مفصلی که ابن عساکر از شاگردان اشعری به دست داده است، بر خلاف انتظار، شمار شاگردان عراقی یاد شده، بسیار محدود است و جز نام ابوعبدالله ابن مجاهد بصری، ابوالحسن باهلی بصری و ابن سمعون مذکر بغدادی (ص ۱۷۷-۲۰۷) به ثبت نرسیده است. اما در آن بخش از فهرست که به ایران مربوط می‌شود، نام شماری از عالمان خراسانی، چون ابوسهل صعلوکی، ابوزید مروزی و زاهر بن احمد سرخسی از خراسان، و قفال چاچی و ابوبکر اودنی از بخشهای شافعی نشین ماوراءالنهر در چاچ و بخارا به چشم می‌آید. در دیگر نواحی ایران نیز، نام رجالی از گرگان و طبرستان و اصفهان و فارس دیده می‌شود (نک: همانجا).

در نگاهی انتقادی به این فهرست، باید یادآور شد که نامهای یاد شده در کتاب ابن عساکر با شرح حال و توضیحی که ذیل هر یک آمده است، در نشان دادن اینکه هر یک از عالمان یاد شده تا چه حد در تبلیغ و ترویج مذهب اشعری مؤثر بوده‌اند، کاربرد تاریخی ندارد و بیشتر به فهرستی نمادین می‌ماند که مؤلف در تنظیم آن دقت چندانی به خرج نداده است که شخصیتهای گزیده شده، حتیٰ خود الزاماً بر مذهب اشعری بوده باشند.

به دور از بزرگ نماییهای موجود در کتاب ابن عساکر، از بخشهای درونی ایران که می‌توان نقش شاگردان اشعری را در ترویج مذهب در آن جدی شمرد، منطقهٔ فارس است. بر پایهٔ گزارش ابن فورک که در سدهٔ ۴ق/۱۰م به عنوان شاهد عینی در شیراز بوده است، شخصی به نام

ابوعبدالله حمویهٔ سیرافی که مدتی دراز صحبت اشعری را درک کرده بود، در بازگشت خود به موطن، شاگردانی مبرز را در کلام اشعری تربیت کرد (نک: ابن عساکر، ۱۲۸). جایگاه مهم حمویه در گزارش مجمل ابن ندیم نیز تأیید گشته، و در کنار او از فردی به نام «دمیانی» (طبق برخی نسخ از اهل سیراف) نیز به عنوان حامل علم اشعری، یاد شده است (نک: ابن ندیم، ۲۳۱؛ نیز نک: یاقوت، ۶۰۶/۲: دمیانه از بلاد اندلس).

همچنین باید از اصفهان یاد کرد که بر پایهٔ گزارش ابونعیم، یکی از شاگردان اشعری به‌نام ابوعبدالله محمدبن قاسم شافعی در ۳۵۳ق/۹۶۴م به موطن بازگشت و در آنجا به عنوان «متکلمی بر مذهب اهل سنت» و البته با انتحال مذهب اشعری، ایفای نقش کرد (نک: ابونعیم، ۳۰۰/۲؛ ابن عساکر، ۱۹۷). در گرگان نیز ابوعبدالرحمان شروطی از شاگردان اشعری، به عنوان «متکلم اهل سنت» شناخته شده، و به طبع نخستین مروج مذهب در آن دیار بود (نک: سهمی، ۴۲۴؛ ابن عساکر، ۲۰۶). در مغرب عراق، باید از ابوالحسن عبدالعزیز بن محمد طبری یاد کرد که گویا در اصل طبرستانی بود و آثاری در زمینهٔ کلام داشت. او که از شاگردان خاص اشعری به شمار می‌رفت، در برهه‌ای از زمان به شام رفت و مذهب استاد خود را در آن دیار نشر کرد (نک: همو، ۱۹۵).

سهم هر یک از شاگردان اشعری در ترویج مذهب او هر چه باشد، بی‌تردید اساسی‌ترین نقش را در انتقال کلام اشعری به نسل دوم، دو تن از شاگردان بصری او بر عهده داشته‌اند. در این میان، ابوالحسن باهلی (د پیش از ۳۷۰ق/۹۸۰م) مؤثرترین شخصیت بوده، و این میراث کلامی را به ۳ شخصیت برجستهٔ نسل بعد، یعنی باقلانی، ابن فورک و ابواسحاق اسفراینی منتقل کرده است. پس از او باید از ابوعبدالله ابن مجاهد بصری (د ۳۷۰ق) یاد کرد که باقلانی بخشی از آموخته‌های خود از کلام اشعری را وامدار محفل درس او بوده است (نک: صریفینی، ۱۵۲؛ ابن عساکر، ۱۷۷-۱۷۸؛ نیز بغدادی، ۲۲۱).

یافت شدن نام شماری از عالمان بغداد، خراسان، گرگان و قومس، و اصفهان را در شمار نسل دوم اشعریان (طبقهٔ شاگردان اصحاب اشعری)، اجمالاً می‌توان شاهدی بر رواج نسبی این مذهب در مناطق یاد شده در این دوره دانست (نک: ابن عساکر، ۲۰۷-۲۰۸). گفتنی است که مقدسی با وجود دقت قابل ملاحظهٔ خود در *احسن التقاسیم* در جهت نشان دادن اوضاع مذهبی در یکایک سرزمینهای اسلامی، تنها به اشاره از حضور اقلیت اشاعره در بغداد (ص ۱۱۲) در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق خبر داده، و در اقلیمهای دیگر یاد کرد توزیع جمعیتی اشعریان را فروگذارده است، اما شیخ مفید، متکلم امامی بغداد در اطلاعی دقیق‌تر از اواخر سدهٔ ۴ ق یا حداکثر سالهای آغازین سدهٔ ۵ق، از جمعیت پیروان اشعری در بغداد و بصره در عراق، و از رواج این مذهب در میان شافعیان ایران در فارس و قومس و خراسان خبر داده است (نک: *الجمل*، ۲۴).

موج گسترش مذهب اشاعره:

الف - گسترش در ایران: پس از روزگار شاگردان مستقیم ابوالحسن اشعری که به خصوص در برخی نقاط ایران، مذهب استاد خود را استوار ساختند، در نسل پسین، نام بزرگانی به عنوان مروج مذهب اشعری در ایران به چشم می‌آید که با وجود اصالتی ایرانی، شاگردان ابوالحسن باهلی در عراق بوده‌اند. نخست باید اشاره کرد که در منابع فرقه‌شناختی، همواره در سخن از طبقهٔ دوم متکلمان اشعری، نام ۳ تن از شاگردان باهلی به عنوان اساسی‌ترین عاملان بازنگری در این مذهب و هم در تبلیغ آن شناخته شده است: قاضی ابوبکر باقلانی (د ۴۰۳ق/ ۱۰۱۲م)، ابن‌فورک اصفهانی (د ۴۰۶ق) و ابواسحاق اسفراینی (د ۴۱۸ق) (نک: بغدادی، همانجا؛ ابن عساکر، ۱۷۸). در این میان، دربارهٔ باقلانی باید یادآور شد که نقش او در گسترش مذهب اشعری در ایران چندان محسوس نبوده، و آنچه گاه در منابع عنوان شده است که اکثر شاگردان باقلانی پس از عراق در خراسان حضور داشته‌اند (نک: همو، ۱۲۰)، از نظر تاریخی تأیید نشده است.

دربارهٔ نقش ابن فورک در ترویج مذهب اشعری در ایران، باید گفت که وی پس از به پایان آوردن تحصیل خود در عراق، در اواسط دههٔ ۳۵۰ق به اصفهان بازگشت؛ زمان بازگشت او اگر چه به دقت روشن نیست، اما زمانی پس از همدرسی با اسفراینی در عراق بعد از ۳۵۰ق (نک: هـ د، ۱۵۸/۵) و پیش از ۳۶۰ق (نک: سطور بعد) بوده است. در این برهه صاحب بن عباد در دربار مؤیدالدوله بویه‌ای منصب دبیری داشت و ابن فورک با برخورداری از دوستی مستحکمی با وی، شرایط مساعدی برای ترویج اندیشهٔ اشعری یافت (نک: هـ د، ۴۱۷/۴). در زمانی نامشخص، به تخمین در نیمهٔ اخیر دههٔ ۳۶۰ق، فتنه‌ای مذهبی میان فرق متخاصم پدید آمد که ابن فورک در پیدایی آن مؤثر شناخته شد و به همین سبب، دربند به شیراز منتقل گشت (نک: ابن عساکر، ۲۳۳؛ سبکی، ۱۳۰/۴).

ابن فورک در شیراز به زودی آزادی خود را بازیافت (همانجا) و ارتباط نزدیک او با مشایخ و محافل اشاعره در شیراز، نشان از آن دارد که احتمالاً او خود نیز در استوار ساختن مکتب اشعری در شیراز نقشی ایفا نموده است (نک: ابن عساکر، ۱۲۸، به نقل از ابن فورک). ابن فورک از جماعتی متکلمان فعال در محافل اشعری شیراز، از جمله ابونصر کوازی یاد کرده است که از پروردگان حمویه، شاگرد سیرافی اشعری بوده‌اند (همانجا). ابن فورک در سفری کوتاه به ری، توفیقی در ترویج مذهب به دست نیاورد و با مشکلاتی روبه‌رو شد (نک: همو، ۲۳۲؛ سبکی، ۱۲۸/۴)، اما در همین اثنا، به کوشش حاکم نیشابوری که خود عالمی اشعری بود، امیر ناصرالدوله سیمجور، ابن‌فورک را به‌نیشابور فراخواند (همانجا). رفتن ابن فورک به نیشابور در زمانی میان سالهای ۳۶۶ تا ۳۷۳ق/۹۷۷ تا ۹۸۳م بوده است (نک: هـ د، ۴۱۸/۴).

در نیشابور، ابن فورک در مدرسه‌ای که در خانقاه بوشنجی برای وی ساخته شد، به تبلیغ مذهب اشعری پرداخت و در ایجاد مکتبی دیرپا توفیق یافت که بزرگانی صاحب نام از آن برخاستند. رقیب عمدهٔ اشعریان در خراسان آن روزگار، پیروان فرقهٔ کرامیه بودند که از سوی

سلطان محمود غزنوی حمایت می‌شدند. ابن فورک افزون بر ۳۰ سال از دورهٔ تعلیم خود را تا فرارسیدن مرگ، در خراسان استقرار داشت و به ترویج بی‌وقفهٔ مذهب اشعری، و نزاعی سخت و گاه همراه با خشونت با کرامیه گذراند (نک: ابن عساکر، ۲۳۲-۲۳۳؛ سبکی، ۱۳۱/۴؛ نیز هـ د، ۴۱۸/۴-۴۱۹).

به عنوان رکنی دیگر از ارکان مذهب اشعری، باید از ابواسحاق اسفراینی یاد کرد که پس از به پایان آوردن تحصیل خود در عراق، شاید با اندک تأخری نسبت به ورود ابن فورک به خراسان، به اقلیم خود بازگشت و چندی در اسفراین سکنیٰ داشت، اما به زودی به نیشابور فراخوانده شد و در مدرسه‌ای که به نام وی ساخته شده بود، به تدریس پرداخت (صریفینی، ۱۵۲؛ سمعانی، ۱۴۴/۱؛ ابن عساکر، ۲۴۳). اسفراینی نیز به طبع در طول فعالیت علمی خود در نیشابور، به استمرار با مخالفت کرامیان روبه‌رو بوده است (مثلاً نک: اسفراینی، ۱۰۱).

درگیری گستردهٔ اشاعره با کرامیه در نیشابور ریشه در برتری جویی کرامیان در محیط مذهبی خراسان دارد و بر نفوذ سیاسی ایشان در دستگاه غزنوی، و نه بر غلبهٔ جمعیتی تکیه دارد. بر پایهٔ گزارش قابل اعتماد و بی‌طرفانهٔ مقدسی در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق، یعنی در اوج منازعات کرامیان با اشعریان، حضور معتزله در نیشابور، غالب‌تر و چشم‌گیرتر از حضور کرامیه بوده (نک: مقدسی، ۲۵۲)، در حالی که هرگز در منابع تاریخی از منازعات خصمانه میان اشاعره و معتزله در این برهه و در این منطقه سخن نیامده است.

در پایان سخن از گسترش مذهب اشعری در ایران، باید یادآور شد که در طول سده‌های ۵ و ۶ ق، و البته پس از آن، رجال اشعری مذهب در نقاط گوناگون ایران، به ویژه در حوزه‌های نفوذ مذهب فقهی شافعی و نیز حوزهٔ محدود مذهب مالکی، حضور داشته‌اند. ابن عساکر در فهرست خود از رجال اشعری، در طبقات سوم تا پنجم نام شخصیتهایی از نواحی گوناگون ایران چون خراسان، طبرستان، فارس، ری و اصفهان آورده است (نک: ص ۲۴۹ به بعد) که در این میان، نام عالمانی برجسته چون ابوبکر بیهقی، ابوالقاسم قشیری، ابوالمعالی جوینی، ابواسحاق شیرازی، کیا هراسی و ابوسعید میهنی به چشم می‌آید.

در سده‌های ۵ و ۶ ق، به عنوان نمونه باید از دو اندیشمند برجستهٔ ایرانی، ابوحامد محمد غزالی (د ۵۰۵ق/۱۱۱۱م) و فخرالدین رازی (د ۶۰۶ق/۱۲۰۹م) نام برد که نه تنها در تاریخ کلام اشعری، که در تاریخ علم کلام به طور عام، نقش شایان توجه ایفا نموده‌اند.

گفتنی است در سدهٔ ۴ق، جمعی از عالمان برجستهٔ اشعری، مذهب خود را در خارج از ایران منتشر ساخته، و در بخشهای گوناگون عراق، حجاز و شام به تبلیغ پرداخته‌اند. از میان این کسان، باید به ابوذر هروی سکنیٰ گزیده در مکه، ابوجعفر سمنانی ساکن در بغداد و موصل، و ابوالفتح سلیم بن ایوب رازی مروج این مذهب در صور اشاره کرد (نک: ابن عساکر، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۳).

ب - گسترش روی به غرب: در سخن از گسترش روی به غرب مذهب اشعری، بی‌تردید باید قاضی ابوبکر باقلانی را اساس تبلیغ به شمار آورد؛ او بجز ابوالحسن باهلی ــ که استاد مشترک وی با ابن فورک و اسفراینی بود ــ از مجلس درس دیگر شاگرد برجستهٔ اشعری، ابوعبدالله ابن مجاهد بصری نیز بهره جست (نک: خطیب، ۳۴۳/۱).

این نقل ابن عساکر که شاگردان باقلانی در عراق و خراسان بسیارند (ص ۱۲۰)، دست کم در مورد عراق قابل پذیرش است، اما باید در نظر داشت که در میان شاگردان مشهور او و چون ابوالحسن سکری، ابوالحسن نعیمی و ابوالفضل بغدادی (همو، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۶۴)، بیشتر فقیه و اصولی، و نه متکلمی برجسته دیده می‌شود.

از نظر جایگاه اجتماعی، چنین می‌نماید که باقلانی از نفوذی قابل ملاحظه برخوردار بوده، و این نفوذ را در جهت مقبولیت دادن و ترویج مذهب اشعری در میان عموم به کار گرفته است. از شواهد این نفوذ اجتماعی، برگزیده شدن او به نمایندگی خاص عضدالدولهٔ بویه‌ای و کارگزار امور خلافت بغداد است که در ۳۷۱ق/۹۸۱م باقلانی را به عنوان سفیر به دربار بیزانس فرستاده است (نک: خطیب، ۳۷۹/۵-۳۸۰؛ ابن اثیر، ۱۶/۹). بر پایهٔ نقل قاضی ابوالمعالی عزیزی، در معرفی نامهٔ عضدالدوله به دربار بیزانس، باقلانی به عنوان «لسان الامة و متقدم علی علماء الملة» یاد شده است (ابن عساکر، ۲۱۸-۲۱۹) که نشان از جایگاه وی نزد عضدالدوله و بغدادیان دارد.

گزارش مقدسی از اوضاع مذهبی در عراق در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق، در سالهایی مقارن با همین واقعه، حکایت از آن دارد که اشاعره در بغداد آن روزگار، در مقایسه با دیگر مذاهب کلامی، از جمعیت قابل ذکری برخوردار بوده‌اند (نک: ص ۱۱۲). ردیهٔ عالمی معتزلی به نام ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن عیاش بر کلام اشعری با عنوان *نقض کتاب ابن ابی بشر فی ایضاح البرهان* (ابن ندیم، ۲۲۱) که اثری است نایافته، و در همین دوره تألیف شده است، نشان از بالا گرفتن تبلیغ این مذهب در محیط عراق دارد، به نحوی که مکتب معتزله را به دفاع از حریم خود واداشته است. این گستره از نفوذ، گرچه در منابع مستقیماً به باقلانی پیوند نخورده، اما بی‌تردید، جایگاه اجتماعی و کوشش باقلانی نقش مهمی را در حصول به این مقصود ایفا کرده است.

حلقه‌ای که باقلانی در بغداد پدید آورده بود، گاه به حلقه‌های تعلیم فرقه‌ای در سدهٔ ۲ق شباهت می‌یافت که مبلغانی را برای ترویج مذهب در اقصیٰ نقاط تربیت می‌کردند. البته این ویژگی تا اندازه‌ای در حلقهٔ تعلیم شخص ابوالحسن اشعری نیز دیده می‌شود و آن را باید سازمان‌دهی برای حرکتی تلقی کرد که در زمان بنیان‌گذار این مذهب آغاز شده است. این ویژگی و شباهت زمانی احساس می‌گردد که در منابع به طور جسته و گریخته از ارسال داعیانی از حلقهٔ باقلانی در بغداد به دیگر سرزمینها سخن می‌رود.

با وجود این نفوذ قابل ملاحظه در عصر باقلانی، قدرت یافتن روزافزون حنابله در بغداد، اوضاع و احوال را برای رشد اشاعره در آن دیار و به طور کلی در عراق نامساعد ساخته بود. نگاهی گذرا به طبقات

عالمان اشعری مذهب در عراق، نشان می‌دهد که معدود برجستگان وابسته به این مذهب در نسلهای پس از باقلانی چون خطیب بغدادی و قاضی ابن رطبی (نک: ابن عساکر، ۲۶۸، ۳۲۱) هیچ یک به عنوان متکلم و معلم کلام شناخته نبوده‌اند و جریانهای محدود تبلیغ برای اشاعره در عراق، توسط اشعریان ایرانی ایجاد شده است.

برپایهٔ گزارش ابن عساکر که خود برجسته‌ترین مورخ شام است، اگر چه تبلیغ مذهب اشعری در شام توسط یکی از شاگردان ابوالحسن اشعری آغاز شده است (نک: ص ۱۹۵) و کسانی چون ابوالحسن دارانی و شریف ابوطالب هاشمی در طبقهٔ دوم اشاعره از وابستگان به این مکتب در شام بوده‌اند (همو، ۲۱۴، ۲۴۰)، اما توفیق آنان در تبلیغ و گسترش دادن به مذهب اشعری در محیط شام، جز با مساعدتی از جانب عراق ممکن نبوده است. فرقهٔ کرامیه که به گزارش مقدسی در آن روزگار در شام از نفوذی وسیع برخوردار بوده است (ص ۱۵۳)، مانعی جدی در جهت رشد نهال کم‌توان مذهب اشعری در شام بوده، و به همین سبب ابوالحسن دارانی در نامه‌ای به باقلانی از او مساعدت خواسته است (نک: ابن عساکر، ۲۱۶). به دنبال این مکاتبه، باقلانی یکی از شاگردان مبرز خود به نام ابوعبدالله حسین بن حاتم ازدی را برای تبلیغ، احتجاج با مخاصمان و تعلیم ظرایف کلامی به شام گسیل کرده است (همانجا، برای برخی رجال این مکتب، نک: ۲۵۲، ۲۵۶، جم).

در طبقهٔ سوم و چهارم اشاعره، صور به عنوان منطقه‌ای مرزی و درگیر جنگ با بیزانس، محلی برای اجتماع جنگجویان متطوع بوده، و به طبع جریان تبلیغ مذاهب گوناگون در آن رواج داشته است. در چنین اوضاعی اشاعره نیز از تبلیغ مذهب خود غافل نبوده، و مبلغانی در صور داشته‌اند. از آن میان، در طبقهٔ سوم می‌توان به ابوالفتح سلیم بن ایوب رازی، نخستین ناشر این علم در آن دیار (همو، ۲۶۳)، و ابوعبدالله ابن عتیق متکلم مغربی اشاره کرد که چندگاهی در صور سکنی گزیده بود و به نشر کلام اشعری اهتمام داشت (همو، ۳۳۰). همچنین در طبقهٔ بعد باید از ابوالفتح نصر بن ابراهیم، عالم مقدسی (د ۴۹۰ق/۱۰۹۷م) نام برد که برهه‌ای از زمان را به تعلیم در صور گذرانیده است (همو، ۲۸۶).

نفوذ مذهب اشعری تا پایان سدهٔ ۴ق، به شام محدود نبوده، و روی به مغرب، تا افریقیه دامنه یافته است، اما باید در نظر داشت که در سراسر حوزهٔ بحرالروم (مدیترانه)، همواره مساعد بودن اوضاع برای نفوذ تعالیم اشاعره در یک ناحیه، با میزان اقتدار دستگاه فاطمی در آنجا نسبت عکس داشته است. بر این پایه، به خوبی قابل درک است که با وجود غلبهٔ مذاهب شافعی و مالکی بر محیط اهل سنت مصر، چگونه این سرزمین که پایگاه خلافت فاطمی بوده، تا میانهٔ سدهٔ ۶ق محیطی مساعد برای ترویج مذهب اشعری نبوده است.

در واقع با حذف اقتدار سیاسی فاطمیان، مصر می‌توانست به یکی از مراکز مساعد برای رشد مذهب اشعری مبدل گردد و به گواهی تاریخ، این امر دقیقاً پس از سقوط خلافت فاطمی به وقوع پیوسته است. در ۵۶۷ق/۱۱۷۲م عاضد واپسین خلیفهٔ فاطمی از کرسی خلافت بر افتاد و با فتح مصر به دست صلاح‌الدین ایوبی، خطبه به نام عباسیان شد و روزگار خلافت فاطمی به سر آمد. به گزارش منابع تاریخی صلاح‌الدین، بی‌درنگ پس از تسلط بر مصر، رسمیت تشیع را در آن دیار ملغی ساخت و به تقویت مذاهب اهل سنت همت گماشت. گویاترین شاهد تاریخی که نشان می‌دهد چگونه در پی این تحول سیاسی ـ اجتماعی، مصر به حوزه‌های نفوذ اشاعره تبدیل گشته، کتیبه‌ای یافته شده در قاهره به تاریخ ۵۷۵ق است که در آن از اشاعره با تعبیر «... الاصولیة الموحّدة الاشعریة...»، تمجید شده است (نک: «گزارش...»[1]، IX/95). بر پایهٔ تحلیل کوثری، صلاح‌الدین در رقابت میان کرامیه و حنابله با اشاعره، در صدد تقویت اشاعره برنیامده، بلکه کوششهای عالمان اشعری به احیای این مذهب در مصر انجامیده است (ص ۱۶).

در جانب مغرب، شاید بتوان نخستین آشنایی مبسوط عالمان افریقی با کلام اشعری را در مجالسی جست و جو کرد که یکی از شاگردان نامشهور ابوالحسن اشعری به نام ابن عبدالمؤمن در قیروان ترتیب داده بود و کسانی چون ابن ابی زید، فقیه نامدار قیروان (د ۳۸۶ق/۹۹۶م) در همین مجالس به هواداری مذهب اشعری جلب شده‌اند (نک: *داک*، ۳۱۹/۲). گرچه نمی‌توان انتظار داشت که دانسته‌های افریقیان از کلام اشعری که بر تعالیم ابن عبدالمؤمن و مطالعهٔ آثار ابوالحسن اشعری استوار بود، از نظر دقت و ظرافت در حد تعالیم شاگردان بصری و ایرانی بوده باشد، اما دفاعیه‌های ابن ابی زید و ابوالحسن ابی قابسی، دیگر عالم افریقی (د ۴۰۳ق/۱۰۱۲م) در معارضه با حملات معتزلیان، نشان می‌دهد که اینان تا چه حد به مذهب اشعری پای‌بند بوده‌اند (نک: ابن عساکر، ۱۲۲-۱۲۳). مکتوبات ابن ابی‌زید که تنها اندک زمانی پس از درگذشت ابوالحسن اشعری نوشته شده‌اند، قدیم‌ترین نمونه‌های نوشته در کلام اشعری پس از بنیان‌گذار این مذهب شناخته شده‌اند، هرچند که گاه تفاوتهایی ظریف در برداشتها میان آنها با آثار اشعری دیده می‌شود (نک: برنان، 8؛ نیز *داک*، همانجا). در راستای تبلیغ مذهب از سوی شاگردان باقلانی، ابوعبدالله ازدی پس از گذراندن مدتی به تبلیغ در شام، رهسپار مغرب شد و تا پایان عمر به‌تعلیم مذهب اشعری در قیروان پرداخت و ابوطاهر بغدادی یکی دیگر از شاگردان باقلانی، او را در این تبلیغ یاری رسانید (نک: ابن‌عساکر، ۱۲۰-۱۲۱، ۲۱۶). در نسل شاگردان باقلانی، یعنی در طبقهٔ سوم از طبقات اشاعره، متکلمی برجسته از قیروان به نام ابوعبدالله محمد بن عتیق قیروانی شایان ذکر است (نک: همو، ۳۳۰).

در دورهٔ حکومت نسبتاً پایدار مرابطان بر بخش وسیعی از مغرب (۴۴۸-۵۴۲ق/۱۰۵۶-۱۱۴۷م)، مذهب مالکی در فروع و گرایش تأویل گریز اصحاب حدیث در اصول مورد حمایت این سلسله بوده، و از همین رو، مذهب اشعری در منطقه چندان پایگاهی نیافته است (نک: ابن خلدون، ۴۶۶/۶). ابن تومرت (د ۵۲۴ق/۱۱۳۰م)، بنیان‌گذار فرقهٔ موحدان این

1. *Ré pertoire...*

ظاهرگرایی غالب بر قلمرو مرابطان را به نقدی شدید گرفت و ضمن دعوت به تأویل و پرهیز از تشبیه، نظامی کلامی پیشنهاد کرد که از زمینه‌ای اشعری برخوردار بود و آمیخته‌ای از امامت شیعی و نفی صفات معتزلی را نیز در برداشت (نک: ابن‌تومرت، ۲۱۳ به بعد؛ ابن‌خلدون، همانجا؛ سبکی، ۶/۱۱۷).

نوشته‌های کلامی ابن‌تومرت اگرچه تا مدتها خواننده داشت (نک: هد، ۳/۱۶۷)، اما با اقتدار یافتن سلسلهٔ موحدان به دست عبدالمؤمن جانشین ابن تومرت، اعتقادات ویژهٔ ابن تومرت چندان مورد اعتنای حکومت نبود و آنچه به عنوان مذهب مطلوب شناخته می‌شد، مذهب مالکی در فروع و مذهب اشعری در اصول بود که نقطهٔ آغازی برای گسترش پایدار مذهب اشعری در منطقهٔ مغرب به شمار می‌رفت. بدین ترتیب، اگرچه ابن‌تومرت خود هرگز به عنوان مبلغی اشعری مذهب شناخته نبوده، ولی با پدید آوردن فضایی مساعد برای انتقال مذهبی، بهترین زمینه‌ساز برای رواج مذهب اشعری در مغرب اقصیٰ بوده است. نفوذ مذهب اشعری در مغرب اسلامی به شمال افریقا محدود نبوده، و تا اعماق اندلس و صقلیه (سیسیل) گسترش یافته بوده است (مثلاً نک: کوثری، ۱۵). فُرنئاس[1] در مقاله‌ای، جریان انتقال آثار کلامی اشعری به اندلس را مورد بررسی قرار داده است.

اشاعره در رویارویی با دیگر مذاهب:

الف ـ حنفیان و اشاعره: در سده‌های ۳-۶ق، در گیرودار مطرح شدن و رشد روزافزون مذهب کلامی اشعری در محیطهای شافعی ـ مالکی، بخش عمده‌ای از مشرق جهان اسلام حوزهٔ نفوذ مذهب حنفی بوده است. اما برخلاف شافعیان و مالکیان که مذهب آنان تنها در فروع پاسخگو بود و پیروان این دو مذهب پیش از ظهور اشعری، در اصول غالباً راه اصحاب حدیث را پی می‌گرفتند و اقلیتی به تعالیم مکتبهای کلامی چون اعتزال روی می‌آوردند، مذهب حنفی، مذهبی جامع در فروع و اصول به شمار می‌آمد و هرگز خلأی مشابه در محافل حنفیان احساس نمی‌شد. از همین‌روست که در منتهاالیه مشرق، مذهب اشعری تنها در نواحی شافعی‌نشین خراسان رواج داشت و اندک رواج آن در ماوراءالنهر، به صورت جزیره‌های مذهبی در نواحی چاچ و بخارا بود که به طور سنتی جمعیتی شافعی را در خود داشته‌اند.

برای بررسی رویارویی حنفیان با اندیشهٔ اشعری، نخست باید این نکته را یادآور شد که در عصر گسترش این اندیشه، در مشرق بلاد اسلامی، دو چهرهٔ مختلف از تفکر کلامی حنفی موجود بوده که هر کدام به مقتضای ساختار خود برخوردی متفاوت با اندیشهٔ اشعری داشته است. از نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق، در خاور خراسان، مکتبی پای گرفته بود که می‌توان آن را مکتب حنفیان عدل‌گرا نامید؛ مکتبی که در بسیاری اصول اساسی چون توحید صفاتی، قدر و امر به معروف با افکار معتزله همسو بود (نک: هد، ۵/۳۸۷-۳۸۸). در سدهٔ ۳ق هنوز از رونق این مکتب کاسته نشده بود و تنها از سدهٔ ۴ق بود که روی به منسوخ شدن نهاد (همانجا). مکتب حنفیان اهل سنت و جماعت نیز در عهد سامانی (۲۶۱-۳۸۹ق/ ۸۷۵-۹۹۹م) به عنوان مکتب غالب بر محافل کلامی ماوراءالنهر مطرح بود که از نظر تعالیم، بجز اصرار بر اندیشهٔ ارجاء، به مواضع اصحاب حدیث بسیار نزدیک شده بود.

اگرچه موج گسترش مذهب اشعری، همزمان با روزگاری بود که مکتب حنفیان عدل‌گرا از سوی حنفیان اهل سنت و جماعت محدود شده بود، اما با این وصف، این گروه از حنفیان همواره در شمار سرسخت‌ترین برخورد کنندگان با مذهب اشعری در مشرق بوده‌اند. با اینکه تعیین مذهب خوارزمی (د ۳۸۷ق/۹۹۷م)، صاحب *مفاتیح العلوم*، با دشواری روبه‌روست، اما با توجه به تعلق بومی وی به خوارزم، یکی از حوزه‌های حنفی گراینده به کلام، تلقی او در بارهٔ جایگاه مذهب اشعری در میان مذاهب کلامی حائز اهمیت است؛ چه، او بدون آنکه تردیدی به خود راه دهد، مذهب اشاعره را دومین مذهب از مذاهب «مشبهه» شمرده است (نک: خوارزمی، ۲۷؛ قس: شهرستانی، ۱/ ۸۵، که آنان را در عرض مشبهه و در شمار صفاتیه آورده است).

وزیر عصر آغازین سلجوقی، عمیدالملک ابونصر کُندُری (مق ۴۵۶ق/ ۱۰۶۴م) در طول وزارت خود، یا دست کم در بخش مهمی از این دوره، به شدت بر مذهب حنفی تعصب می‌ورزید و به شیوه‌های گوناگون با فعالیت و تبلیغ اشاعره در خراسان ستیز می‌کرد، تا آنجا که بزرگان اشعری را از خراسان گریزان کرده، و لعن اشاعره را بر منابر مرسوم ساخته بود (نک: ابن‌عساکر، ۱۰۸؛ ابن‌اثیر، ۱۰/ ۳۳، ۲۰۹). کندر، خاستگاه عمیدالملک، قریه‌ای در نزدیکی تُرشیز (کاشمر کنونی) در خراسان است که به گزارش مقدسی، مردمان آن در سدهٔ ۴ق از «قدریه» بوده‌اند (ص ۲۵۳)؛ عبارتی که در تفسیر آن بر پایهٔ دانسته‌های تاریخی، باید به «حنفیان اهل عدل» برگردانده شود.

به عنوان واکنشی در برابر این فشارهاست که عالمان اشعری خراسان، همچون ابوبکر بیهقی (د ۴۵۸ق) و ابوالقاسم قشیری (د ۴۶۵ق) به تألیف آثاری در تأیید مذهب اشعری دست زده‌اند (ابن عساکر، ۱۰۰-۱۰۸؛ متن بیهقی، ۱۰۹-۱۱۲؛ متن قشیری). و برخی چون ابونصر قشیری، به تهیهٔ شهادت‌نامه هایی پرداخته‌اند که در آن عالمان نامدار بر حقانیت اشعری، یا دست کم بطلان لعن او اشاره کرده‌اند (نک: همو، ۱۱۳-۱۲۰، ۳۱۰-۳۱۷).

سقوط کندری و برآمدن خواجه نظام الملک بر مسند قدرت، تحولی به نفع گسترش مذهب اشعری بود و وی نه تنها لعن اشاعره را بر منابر موقوف ساخت و عالمان گریزان را به موطن بازخواند، بلکه با تأسیس نظامیه‌ها، پایگاهی را برای رونق مذهب اشعری تأسیس کرد که در رشد این مذهب نقشی انکارناپذیر برجای نهاد (نک: ابن‌اثیر، ۱۰/ ۳۳، ۲۰۹). شیخ اشعریان خراسان، امام الحرمین جوینی مورد عنایت خاص

1. Forneas, J. M., «De la transmision de algunas obras de tendencia Aš'ari en al-Andalus», *Awrāq*, 1978, I/4-11.

خواجه قرار داشت و جوینی اعتقادنامهٔ اشعری خود را با عنوان *العقیدة النظامیة*، به نام او نوشت (نک: ابن‌خلکان، ۱۶۹/۳).

به هر روی، شیوهٔ خشونت‌آمیز کندری را نمی‌توان شاخصی برای برخورد تاریخی میان حنفیان و اشعریان به شمار آورد. در ادامهٔ سدهٔ ۵ و در سدهٔ ۶ق، گرچه مخالفت حنفیان عدلی با تفکر اشعری مصرّانه دوام داشت، اما این مخالفتها معمولاً در حد اختلافات نظری بوده است؛ مثلاً در سدهٔ ۶ق قزوینی رازی در گزارشهای پراکندهٔ خود در این‌باره، بارها از حنفیان‌عدلی،و تقابل‌آنان‌با اشاعره‌سخن‌گفته،و مواضع«اصولیان» امامیه را با این حنفیان بسیار نزدیک دانسته است (نک: ص ۴۱، ۱۰۵، ۲۵۵، ۴۸۲، ۴۸۶، ۴۹۷، جم).

در جانب مکتب حنفی اهل سنت و جماعت، اگرچه اساس تعالیم مذهب، با مذهب اشعری قرابت بسیار داشت، اما تا چند قرن، بجز گرایشهای فردی، گرایشی به صورت جمعی نسبت به مذهب اشعری دیده نمی‌شد. گفتنی است که همزمان با حیات ابوالحسن اشعری در عراق، ابومنصور ماتریدی، متکلم سمرقندی اندیشهٔ سنتی حنفیان اهل سنت و جماعت را در قالب نظامی کلامی پی ریخت که ساختار آن با نظام کلامی اشعری به‌خوبی یارای رقابت داشت و مقبولیت گستردهٔ این نظام کلامی در میان حنفیان مشرق، زمینه‌ای را برای نفوذ مذهب اشعری باقی نگذاشته بود.

با فروپاشی دولت سامانی در اواخر قرن ۴ق، علل گوناگون زمینه‌ساز آن شدند که حنفیان مشرق، فاصلهٔ مذهبی خود را با همسایگان سنی خود در باختر، کاهش دهند و دربارهٔ برجسته‌ترین اندیشهٔ کلامی مطرح در محافل سنی همسایه، یعنی مذهب اشعری از خود انعطاف نشان دهند. در این دوره، عالمان برجستهٔ حنفی، همچون ابوالعباس قاضی عسکر، در اتخاذ موضعی معتدل نسبت به اندیشهٔ اشعری، کلام او را بسیار نزدیک به کلام ماتریدی یافته‌اند و تنها انحرافاتی اندک چون «مسألهٔ تکوین و تکون» را در آثار او شایستهٔ هشدار دیده‌اند (نک: ابن‌عساکر، ۱۳۹-۱۴۰). از دیگر عالمان نامیٔ حنفیٔ در سدهٔ ۵ق ــ برخاسته از مشرق و سکنیٰ گزیده در عراق ــ قاضی‌القضات ابوعبدالله دامغانی است که از صدور دست‌خطی در مخالفت با لعن اشعری ابا نداشته است (نک: همو، ۳۳۲).

علاوه بر مواضع یاد شده که نشان دهندهٔ چیزی افزون بر دوستی میان پیروان دو مذهب نیست، گاه تأثیرپذیریهایی عمیق‌تر نیز در جریان این تقریب دیده می‌شود. افزون بر شخصیتهایی معدود که در فروع بر مذهب حنفی پایدار ماندند و در اصول، به صراحت خود را اشعری خواندند (مثلاً نک: همو، ۲۵۹؛ ابن‌اثیر، ۹۳/۱۰؛ عبدالقادرقرشی، ۴۶/۲)، اوج نزدیکی میان حنفی اعتقادان و اشعریان، در این نکته خود می‌نماید که محافل حنفی، از سالهای گذار از سدهٔ ۳ به ۴ق، گرایشی پنهان نشان می‌دادند که اندیشهٔ ارجاء را به عنوان مهم‌ترین جدا کنندهٔ مذهب آنان از مذهب اصحاب حدیث و اشاعره، در اعلام مواضع صریح خود حذف نمایند و بر این اندیشهٔ تفرقه‌انگیز تأکید نورزند. اما این جریان در عمل موجب شد که در برخی اعتقادنامه‌ها، حتیٰ تفکر ضد ارجاء برجای اندیشهٔ ارجاء نشیند. بارزترین نمونه از این دست که می‌توان آن را محصول تقریب میان مکتب اعتقادی حنفی و اشعری به شمار آورد، متن «الفقه الاکبر (۳)» است که بر پایهٔ سنت «الفقه الاکبر» نویسی حنفی فراهم آمده، و جابه‌جا آثار اندیشهٔ اشعری در آن بروز یافته است.

سخن تاج الدین سبکی در سدهٔ ۸ق، مبنی بر اینکه اکثر حنفیان در اصول بر مذهب اشعریند (نک: ۳۷۸/۳)، و اینکه موارد اختلاف میان حنفیان و اشاعره محدود در ۱۳ مسأله بوده (نک: همو، ۲۶۱/۲)، در اوضاع زمانی وی دور از واقع نبوده است. همو در راستای تقریب میان اشاعره و حنفیان (شامل ماتریدیه)، کتاب *السیف المشهور* را در رد شرح عقاید ابومنصور ماتریدی نگاشت (چ صائم ییرم، استانبول، ۱۹۸۹م) و در قصیده‌ای نونیه به بررسی تطبیقی کلام اشعری و کلام ماتریدی پرداخت (سبکی، ۳۷۹/۳-۳۸۳: متن قصیده). گفتنی است که در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م نیز ابوعذبه حسن بن عبدالمحسن (د بعد از ۱۱۷۲ق/ ۱۷۶۸م) در کتابی‌باعنوان *الروضة‌البهیة‌فیما بین‌الا شاعرة‌والماتریدیة* (چ بیروت، ۱۹۸۹م)، به بررسی تطبیقی این دو مذهب پرداخته است (نیز نک: موسیٰ، ۲۸۰ به بعد).

ب ـ ستیز با کرامیه و حنابله: مذهب‌اشعری‌در طبیعت‌خود،مذهبی مبتنی بر شیوه‌های عقلی و روشهای کلامی است و از همین رو، برخورد آن با مذاهب رقیب کلامی، غالباً برخوردی نظری و مناظره‌ای بوده است، اما به رغم آنکه اشعری افکار خود را برخاسته و منطبق بر آراء اصحاب حدیث می‌شمرد، همواره سخت‌ترین دشمنان اشاعره در بلاد مرکزی اسلامی، اصحاب حدیث بودند که از این دوره بیشتر با عنوان خاص حنابله شناخته می‌شدند. در خراسان، به گونه‌ای مشابه، فرقهٔ کرامیه که همچون اصحاب حدیث از کاربرد شیوه‌های عقلی و تأویل نصوص پرهیز داشته‌اند، دشمنان ردیف نخست اشعریان بوده‌اند. البته دور نیست اگر مطرح شود که چنین تقابلهایی میان کرامیان بلاد مرکزی، مانند کرامیان شام ومصر، و عالمان اصحاب حدیث در ایران نیز با اشاعره وجود داشته است.

بدیهی است نقش سیاسی کرامیه در خراسان و حنابله در عراق، این ستیزه‌جوییها را از حالت برخوردهای نظری محض خارج می‌ساخت و ابعاد خشونت‌آمیزی بدان می‌داد. این خشونتها گاه در حد زدوخوردهای فرقه‌ای در نیشابور و بغداد خلاصه می‌شد و گاه در نزاعهای میان وزرا و امرا در دست‌یابی بر حکومت مورد استفاده قرار می‌گرفت. از همین رو، شگفت‌آور نیست اگر دیده شود که برخوردهای تند صاحب‌حدیثان و حتیٰ حنابله در ایران ــ که آنان را بهره‌ای از قدرت و نفوذ سیاسی در دولتها نبوده است ــ با اشعریان و همین طور برخورد میان کرامیان و اشعریان در شام (نک: کوثری، ۱۶) به مجادلات نظری و ردیه‌نویسی محدود بوده است.

با فاصله‌ای زمانی از روزگار مناظرات علمی ابن فورک اشعری با محمد بن هیصم، متکلم کرامیه (د ۴۰۹ق/۱۰۱۸م) در خراسان (نک:

فخرالدین، ۶۱، ۶۴: متن مناظرات)، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ق، برخوردهایی خشونت‌آمیز در خراسان به وقوع پیوسته است. به عنوان نمونه‌هایی از این دست، نخست می‌توان به جنگی داخلی در نیشابور در ۴۸۸ق اشاره کرد که در جریان آن، جناح متحد «شافعیه» (اشاعره) به پیشوایی امام الحرمین جوینی و حنفیه به پیشوایی قاضی ابن صاعد بر ضد کرامیه به پیشوایی محمشاد کشتگان پرشمار و خرابی بسیار را بر هر دو گروه تحمیل کرد (نک: ابن اثیر، ۱۰/۲۵۱؛ برای عواقب این منازعات، نک: عتبی، ۳۹۴-۳۹۶).

در همین سده، باید به تألیفی جدلی از ابومنصور بغدادی (د ۴۲۹ق/ ۱۰۳۸م)، عالم اشعری یا متمایل به این مذهب و مهاجر به خراسان (برای مذهب او، نک: بغدادی، ۳۲۲) با عنوان *فضائح الکرامیة* اشاره کرد (نک: سبکی، ۴/ ۱۴۰) که کار او در نیمهٔ دوم همان سده، توسط محمد بن اسحاق زوزنی، از اشعریان خراسان در اثری دربارهٔ فضائح ابن کرام دنبال شده که گویا به سبک مثالب‌نویسی تدوین شده بوده است (نک: *تبصرة العوام*، ۶۵-۶۹).

در اواخر سدهٔ ۶ق، تبلیغ مذهب اشعری از سوی فخرالدین رازی در منطقهٔ هرات که حوزهٔ نفوذ کرامیه به شمار می‌آمد، در واقع اعلام جنگی صریح نسبت به کرامیه بود و آنگاه که مناظرات کلامی سودی نبخشید، کرامیان با برافروختن آتش نزاعی در ۵۹۵ق/۱۱۹۹م امیر غوری را وادار ساختند تا فخرالدین رازی را از آن ناحیه بیرون فرستد (نک: ابن اثیر، ۱۲/۱۵۱-۱۵۲).

در سدهٔ ۵ق، در نواحی گوناگون ایران، به موازات انتشار و نفوذ مذهب اشعری، آواز مخالفت عالمانی از اصحاب حدیث با این تعالیم برخاسته است. در نیمهٔ نخست این سده، باید از ابوعلی حسن بن علی اهوازی (د ۴۴۶ق/۱۰۵۴م) یاد کرد که با تألیف کتابی با عنوان *مثالب ابن ابی بشر الاشعری*، به ستیز با مذهب اشعری برخاسته، و در این ردیهٔ خود، از شیوهٔ نقد کلامی به دور مانده است (برای نسخهٔ خطی، نک: GAS, I/603؛ برای نقد تفصیلی، نک: ابن‌عساکر، ۳۶۴ به بعد). دیگر عالم اشعری‌ستیز از اصحاب حدیث در نیمهٔ نخست همان سده، ابونصر سجزی (د ۴۴۴ق)، عالمی ایرانی و مجاور در حرم مکه بود که در دو تألیف خود به تبیین مبانی اعتقادی اصحاب حدیث پرداخته، در *الابانة* خود به طور غیر مستقیم، و در رساله‌اش به اهل زبید مستقیماً به نقد مذهب اشعری، به ویژه دیدگاه اشاعره در باب خلق *قرآن* پرداخته است (نک: هد، ۶/۳۱۸-۳۱۹).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ق، دو عالم صاحب‌حدیث، یکی از اصفهان و دیگری از هرات، از سوی حنابله به عنوان پیشگامان ستیز با «بدعت» (در اصطلاح خویش) شناخته شده‌اند (نک: ابن‌جوزی، *المنتظم*، ۸/۳۱۵): نخست عبدالرحمان ابن مندهٔ اصفهانی (د ۴۷۰ق/۱۰۷۷م) است که هواداران خود را سخت به پیروی سنت و دوری از «بدعت» فرا می‌خواند و با مذهب اشعری به سختی ستیز می‌کرد (نک: ذهبی، سیر...، ۱۸/۳۵۰)، اما تعالیم او از حد وعظ و خطابه تجاوز نمی‌کرد و در او گرایشی به تألیف متونی اعتقادی در رد اشاعره دیده نمی‌شد (نک: هد، ۴/۷۰۰). اما همتای او در هرات، خواجه عبدالله انصاری (د ۴۸۱ق/۱۰۸۸م) است که افزون بر تألیف آثاری چون *الفاروق فی الصفات* و کتاب *الاربعین فی التوحید*، در اثبات مواضع اصحاب حدیث، در تألیف مهمی با عنوان *ذم الکلام*، مذهب اصحاب حدیث را با روش کلامی غیر قابل جمع دانست و بدین ترتیب، لبهٔ تیز حملات خود را متوجه اشاعره ساخت (برای آثار یاد شده، نک: ذهبی، همان، ۱۸/۵۰۵، ۵۰۸-۵۰۹؛ برای نسخهٔ خطی *ذم الکلام*، نک: GAS, I/674؛ برای رواج و شروح آن، نک: حاجی خلیفه، ۱/۸۲۸).

عراق در سالهای میانی سدهٔ ۵ق، عرصهٔ رخداد درگیریهایی فرقه‌ای میان حنابله و اشعریان بود. به عنوان نقطه‌ای عطف در این درگیریها، باید از ورود ابونصر قشیری از عالمان اشعری خراسان به بغداد در ۴۶۹ق یاد کرد که در سایهٔ حمایت مشایخ شافعی نظامیه، چون ابواسحاق شیرازی، به تبلیغ مذهب اشعری پرداخت. گسترش این موج به زیان نفوذ اجتماعی و سیاسی حنبلیان در مرکز خلافت بود و همین تزاحم، فتنه‌ای بزرگ را در شهر بغداد پدید آورد که در منابع تاریخی ثبت شده است (نک: ابن اثیر، ۱۰/۱۰۴-۱۰۵؛ سبکی، ۴/۲۳۴-۲۳۵).

درگیریهای فرقه‌ای میان حنابله و اشاعره در بغداد، در سدهٔ ۶ق نیز ادامه داشت و گه‌گاه، تبلیغات پرهیجان و گاه تند مبلغان اشعری نزاعی را برپا می‌کرد؛ در میان این مبلغان می‌توان از کسانی چون ابوالفتوح اسفراینی و ابوالمظفر بروی یاد کرد (نک: ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۰/۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۰-۱۱۱، ۲۳۹).

ابوالفرج ابن جوزی، به عنوان عالمی از مشاهیر حنابله در سدهٔ ۶ق، همچنان بر نفی علم کلام و کفایت ایمان به باور سلف اصرار می‌ورزید (نک: صید...، ۴۵۹-۴۶۰) و این تفکری بود که در سده‌های بعد نیز همواره در تعالیم حنابله تکرار می‌شد و آنان را در صف مخالفان کلام اشعری قرار می‌داد. در واقع به تعبیری می‌توان گفت که در عصر پس از مغول، با صرف‌نظر از طیف محدود باقی‌مانده از مذهب‌حنفی ماتریدیه، تنها رقیب جدی برای کلام اشعری در محافل اهل سنت، مکتب حنابله بوده است.

ج - برخورد متکلمان معتزلی و امامی با اشاعره: اگرچه برخورد میان متکلمان معتزلی و امامی با عالمان اشعری را در بلاد گوناگون می‌توان انتظار داشت، ولی طبیعی است که حساس‌ترین برخوردها در عراق و ایران رخ داده باشد که این مذاهب را به نحو فعالی در کنار یکدیگر داشته است.

در سخن از معتزله، باید یادآور شد که نخستین حمله بدانان از جانب اشاعره، پس از آثار شخص ابوالحسن اشعری، در کتاب جدلی *التمهید* ابوبکر باقلانی (چ قاهره، ۱۹۴۷م) دیده می‌شود که بخش مهمی از این اثر را به رد معتزله اختصاص داده است. حدود یک سده پس از او، ابواسحاق اسفراینی (د ۴۱۸ق)، عالم مشهور اشعری در اثری با عنوان *المختصر فی الرد علی اهل الاعتزال و القدر* (نک: اسفراینی، ۱۹۳)

مواضع معتزله را به نقد گرفته، و ابومنصور بغدادی (د ۴۲۹ق) نیز با تألیف *فضائح المعتزله* (نک: سبکی، ۱۴۰/۵) گامی در همین مسیر برداشته است.

در مقابل این موج ردیه‌نویسی، موجی متقابل در محافل معتزله دیده نمی‌شود و به عکس مشاهده می‌شود که معتزلیان در نوشته‌های کلامی خود، به تدریج اشاعره را به عنوان یک گروه مخالف، اما معتبر کلامی به رسمیت‌شناخته، و گاه‌به‌گاه، به‌نقل و مقایسهٔ آراء آنان مبادرت ورزیده‌اند (مثلاً نک: قاضی عبدالجبار، شرح...، ۴۴۰). شوارتس در مقاله‌ای، نقض قاضی عبدالجبار بر نظریهٔ کسب اشعری را بررسی کرده است (ص 263-229).

ابن ابی الحدید به عنوان یکی از واپسین نویسندگان متعلق به مکتب معتزله، در مقدمهٔ شرح خود بر *نهج البلاغه*، در شمارش فرق کلامی، در کنار معتزله، امامیه و زیدیه، از اشاعره نیز یاد کرده است (۱۷/۱). همو در مواضع گوناگون از شرح، به هنگام بحث تطبیقی در مسائل کلامی، رأی اشاعره را نیز به بحث گذارده است (مثلاً نک: ۵۹/۱؛ برای برخورد معتزله و اشاعره در بغداد، نک: برنشویک، 356-345).

نخستین برخوردهای نظری امامیه با کلام اشعری، در مناظرات شیخ مفید با ابن مجاهد و ابوبکر باقلانی جلوه می‌کند که بخشی از این مناظرات برجای مانده است (برای اشاره، نک: مفید، *الجمل*، ۲۴، برای نقل، نک: *مسألة...*، ۲۱-۲۶). باقلانی در کتاب *التمهید*، بخش مهمی را نیز به رد امامیه اختصاص داده، اما ردیه نویسی بر امامیه در میان عالمان پسین اشاعره دوام نیافته است.

در آثار کلامی شیخ مفید، به خصوص در *اوائل المقالات* بر خلاف انتظار، نام صریحی از اشاعره به عنوان یک گروه کلامی مستقل دیده نمی‌شود و در طول سده‌های ۵ و ۶ق، این گرایش به نشناختن استقلال اشاعره در متون کلام امامی دیده می‌شود. جالب توجه است که حتی ابن‌شهرآشوب در اواخر سدهٔ ۶ق در کتاب *مناقب*، آنجا که سخن از گروههای مختلف متکلمان آورده است، بر خلاف انتظار نامی از اشاعره در میان نیست (نک: ۴۶/۲)، به‌نحوی که‌تعمد در آن آشکار است.

در مورد رابطهٔ امامیان با اشاعره در سدهٔ ۶ق، یادداشتهای پراکندهٔ قزوینی رازی در *نقض* بسیار شایان توجه است. وی که از مذهب اشاعره شناختی کافی دارد و یادآور می‌شود که در موطنش ری، یکی از ۳ مسجد اصلی از آن «اشعریان» است (ص ۵۵۱-۵۵۲)، در عین ابراز دوستی نسبت به معتزلیان و حنفیان عدلی، اشعریان را با صفت «مجبّر» خوانده، و به هر مناسبتی با آنان به مخالفت برخاسته است (مثلاً نک: ص ۱۰۵، ۳۴۴، جم).

در دورهٔ پس از مغول، همزمان با تحولی در ساختار کتب کلامی امامیه، عنایتی به کلام اشاعره در کنار کلام معتزله نیز دیده می‌شود، چنانکه نمونه‌های این توجه را می‌توان در آثار این دوره، چون *قواعدالمرام* ابن‌میثم بحرانی (ص ۷۸، ۸۸، جم)، «ارجوزهٔ» کلامی ابن‌داوود حلی (ص ۶۰) و *کشف المراد* علامهٔ حلی (ص ۲۲۴، ۲۳۴، جم) یافت. البته این توجه را نباید به مفهوم تعدیل موضع متکلمان امامی نسبت به مذهب اشعری تلقی کرد و شاهد بر این مدعا یکی از آثار یافت نشدهٔ علامهٔ حلی است که‌آن‌را *التناسب‌بین‌الاشعریة و فرق‌السوفسطائیة* نام نهاده، و در حقیقت ردیه‌ای بر اشاعره بوده است (نک: همو، رجال، ۴۶؛ نیز طباطبایی، ۱۰۸).

مآخذ: ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن‌تومرت، محمد، *اعز ما یطلب*، به کوشش عمار طالبی، الجزایر، ۱۹۸۵م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *صید الخاطر*، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ همو، *المنتظم*، بیروت، ۱۳۵۷-۱۳۵۹ق؛ ابن‌خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن داوود حلی، حسن، «ارجوزة فی الکلام»، سه ارجوزه، به کوشش حسین درگاهی و حسن طارمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ابن‌سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ ابن‌شهرآشوب، محمد، *مناقب آل ابی‌طالب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن‌عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، دارالجیل؛ ابن‌میثم بحرانی، میثم، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، ۱۳۹۸ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *اخبار اصبهان*، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۴م؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر*، به کوشش محمد زاهد کوثری، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ *تبصرة العوام*، منسوب به مرتضی بن داعی رازی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ *داک*؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به‌کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به‌کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سهمی، حمزه، *تاریخ جرجان*، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ سیدمرتضی، علی، *الفصول المختارة*، نجف، کتابخانهٔ حیدریه؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۶م؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیسابور* (*منتخب السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ طباطبایی، عبدالعزیز، *مکتبة العلامة الحلی*، قم، ۱۴۱۶ق؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ عتبی، محمد، تاریخ یمینی، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ علامهٔ حلی، حسن، رجال، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مکتبة المصطفوی؛ فخرالدین رازی، *اساس التقدیس*، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م؛ قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همو، *المغنی*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به‌کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ کوثری، محمد زاهد، مقدمه بر *تبیین کذب المفتری* (نک: هم، ابن‌عساکر)؛ مفید، محمد، *الجمل*، نجف، ۱۳۶۸ق؛ همو، *مسألة اخری فی النص علی علی (ع)*، قم، ۱۴۱۳ق؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ موسی، جلال محمد، *نشأة الاشعریة و تطورها*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Bernand, M., introd. *Le Muġnī d'al-Mutawallī*, Cairo, 1986; Brunschvig, R., «Mu'tazilisme et Aš'arisme à Baġdād», *Arabica*, 1962, vol. IX; GAS; Makdisi, G., «Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History», *Studia Islamica*, 1962, vol. XVII, 1963, vol. XVIII; *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, ed. E. Combe et al., Cairo, 1937; Schwartz, M., «The Qāḍī 'Abdal-Ǧabbār's Refutation of the Aš'arite Doctrine of Acquisition (Kasb)», *Israel Oriental Studies*, Tel Aviv, 1976, vol. VI; Van Ess, J., «Ibn Kullāb und die Miḥna», *Oriens*, 1967, vol. XVIII-XIX.

احمد پاکتچی

اُشْبونه، نک‍: لیسبون.

اِشْبیلیّه، نام معرب ایالت سویل[1] در جنوب غربی اسپانیا در کرانهٔ رود وادی الکبیر (گواذ الکیویر[2]).

اشبیلیه از تاریخی بسیار کهن برخوردار است. مطالعات باستان شناختی نشان می‌دهد که فینیقیها در هزارهٔ دوم ق‌م پس از تأسیس شهرهای صور و صیدا در کرانهٔ خاوری دریای مدیترانه، وارد مغرب و اندلس شدند و مستعمراتی در آنجا بنا کردند که یکی از آنها اشبیلیه بود و چون در سرزمینی پهناور و پست واقع شده بود، آن را اسفلا یا اسپلا[3] (در عبری: اشفیلا) نامیدند (عبادی، ۲۴-۲۵؛ EUE,LV/816؛ نیز نک‍: ابن کردبوس، ۱۳۹؛ حمیری، ۱۹) و بعدها در دورهٔ رومیان به هیسپالیس[4] تغییر نام یافت (چمبرز، XII/445؛ کلیر، XX/620؛ *بریتانیکا*، EUE؛XVI/580، همانجا). این نام به صورت سویلیا نیز آمده است (BSE3, XXIII/158). اشبیلیه در دورهٔ رومیان مرکز ایالت بتیکا[5] و اقامتگاه خاندانهای اشرافی و ثروتمند بود و از بزرگ‌ترین مراکز تمدن و فرهنگ به شمار می‌رفت (دوزی، 220؛ WNGD). در ۴۱۱م واندالها اشبیلیه را مرکز حکومت خود قرار دادند و سپس ویزیگوتها نزدیک به ۳قرن بر آنجا حکومت کردند تا سرانجام در ۹۳ق/۷۱۲م به دست مسلمانان فتح شد و از آن پس اشبیلیه نامیده شد (صاعد اندلسی، ۶۲-۶۳؛ EI1؛ *اینترنشنال*، XVI/374؛ قس: ابن خلدون، *تاریخ*، ۴(۲)/۲۵۲-۲۵۳).

جغرافی‌نگاران مسلمان، اشبیلیه را جزو اقلیم چهارم و یکی از ۱۸ ایالت اندلس دانسته، و از آن به عنوان شهری پرخیر و برکت با میوه‌های فراوان یاد کرده‌اند (ابن کردبوس، ۱۲۹؛ مقدسی، ۱۹۴؛ ابن حوقل، ۱۱۰). این شهر از روزگاران کهن به حاصل‌خیزی و محصولات کشاورزی فراوان به خصوص زیتون، پنبه، نیشکر و انگور شهرت داشته است و بسیاری از محصولات آن را به افریقیه و دیگر سرزمینها می‌برده‌اند (نک‍: حمیری، ۲۱؛ یاقوت، ۱/۱۹۵).

موسی بن نصیر در ۹۴ق پس از فتح شذونه و قرمونه، اشبیلیه را که مهم‌ترین بندر و مرکز تجارت اندلس به شمار می‌رفت، محاصره کرد و پس از یک یا چند ماه آنجا را به تصرف درآورد؛ سپس بخشی از سپاهیان خود را به فرماندهی عیسی بن عبدالله بر آنجا گماشت و خود برای تصرف شهر مارده رفت (ابن قوطیه، ۳۵؛ *اخبار*...، ۲۴-۲۵؛ ابن عذاری، چ بیروت، ۲/۱۴؛ شحنه، 8؛ لوی پرووانسال، I/25). هنگامی که موسی مارده را در محاصره داشت، شماری از مسیحیان اشبیلیه که به شهرهای لبله و باجه گریخته بودند، سر به شورش نهادند و به اشبیلیه حمله کردند. موسی پس از فتح مارده فرزندش عبدالعزیز را با سپاهی روانهٔ اشبیلیه کرد و آنجا را باز پس گرفت (ابن عذاری، چ بیروت، ۲/۱۵؛ *اخبار*، ۲۶؛ مونس، ۹۵). در اواخر ۹۵ق خلیفهٔ اموی، ولید بن عبدالملک، موسی را به دمشق فراخواند. موسی نخست حکومت اندلس را به عبدالعزیز سپرد و خود روانهٔ دمشق شد (ابن قوطیه، ۳۶؛ ابن عذاری، چ بیروت، ۲/۲۳؛ مقری، ۱/۲۷۶-۲۷۷). عبدالعزیز اشبیلیه را مقر حکومت خود گردانید و پس از تصرف بخشهایی از شرق و غرب اندلس تا اقیانوس اطلس و با از میان برداشتن مخالفان، پایه‌های حکومت مسلمانان را در اندلس استوار ساخت، اما طولی نکشید که در ۹۷ یا به گفته‌ای ۹۸ق به اشارهٔ سلیمان بن عبدالملک (حک‍ ۹۶-۹۹ق) به دست سپاهیان خود در مسجد اشبیلیه به قتل رسید (ابن قوطیه، ۳۶-۳۷؛ *اخبار*، ۲۷-۲۸؛ ابن عذاری، چ بیروت، ۲/۲۳-۲۴؛ مقری، ۱/۲۸۰-۲۸۱؛ مونس، ۱۳۰؛ آل علی، ۵۸-۵۹).

پس از عبدالعزیز، بزرگان اشبیلیه ایوب بن حبیب لخمی خواهرزادهٔ موسی را به حکومت برداشتند، اما چون عبدالله (یا محمد) بن یزید از سوی خلیفهٔ دمشق به حکومت افریقیه گماشته شد، در ۹۸ق ایوب را عزل کرد و حر بن عبدالرحمان ثقفی را به جای وی گماشت. حر ــ و به گفته‌ای ایوب ــ در ۹۹ق مقر حکومت اندلس را از اشبیلیه به قرطبه منتقل کرد (ابن قوطیه، ۳۷؛ *اخبار*، ۲۸-۲۹؛ ابن عذاری، چ بیروت، ۲/۲۵؛ مقری، ۱/۲۳۵؛ بستانی، ۲۲/۱۴).

با انتقال مرکز حکومت به قرطبه، از شکوفایی و پیشرفت اشبیلیه کاسته نشد، اما از آتش شورشها و جنگهای داخلی نیز در امان نماند. اختلافات و کشمکشهای میان قبایل مختلف عرب که از مدتها پیش آغاز شده بود و هر کدام در آرزوی به دست گرفتن حکومت در اندلس بودند، در زمان حکومت ابوالخطار حُسام بن ضرار (حک‍ ۱۲۵-۱۲۸ق) به اوج خود رسید. وی برای کاستن و یا دست کم محدود کردن اختلافات، هر یک از این قبایل را در یکی از شهرهای اندلس اسکان داد. از جمله دمشقیان را در البیره، و اهل حمص را در اشبیلیه جای داد و از آن پس اشبیلیه را حمص نیز نامیدند. این سیاست ابوالخطار برای مدتی آرامش را به شهرهای اندلس بازگرداند، اما چون خود تعصب شدیدی نسبت به یمنیان داشت و به دیگر قبایل سخت می‌گرفت، دوباره آتش اختلافات میان قبایل شعله‌ور شد (ابن عذاری، چ بیروت، ۲/۳۳-۳۴؛ مقری، ۱/۲۳۷؛ مونس، ۳۶۱-۳۶۲؛ دوزی، 146). ثوابة بن سلامهٔ جذامی والی اشبیلیه در ۱۲۷ق در جنگی که میان وی و ابوالخطار درگرفت، پیروز شد و ولایت اندلس را به دست گرفت. پس از وفات ثوابه در ۱۲۹ق یوسف بن عبدالرحمان فهری والی اندلس شد. در روزگار وی عروة بن ولید با مسیحیان پیمان بست و سپاهی گرد آورد تا اشبیلیه را از چنگ یوسف به در آورد، اما طولی نکشید که یوسف، عروه را شکست داد و اشبیلیه را بازپس گرفت (*اخبار*، ۵۸؛ ابن قوطیه، ۴۴-۴۵؛ ابن عذاری، چ بیروت، ۲/۳۵؛ مقری، ۱/۲۳۸، ۳/۲۶؛ لوی پرووانسال، I/49-50).

در پی شدت یافتن آشوبهای داخلی در اندلس، عبدالرحمان بن

1. Sevilla 2. Guadalquivir 3. Sphela, Spela 4. Hispalis 5. Baetica

معاویه از بازماندگان دولت اموی که به مغرب گریخته بود، در ۱۳۸ق وارد سواحل غربی اندلس شد و به یاری گروهی از اهالی اشبیلیه که نزد وی آمده، و با او بیعت کرده بودند، شهرهای مالقه و اشبیلیه را تصرف کرد و با شکست دادن یوسف بن عبدالله فهری والی اندلس و نیز تصرف قرطبه رسماً حکومت اندلس را به دست گرفت و سلسلهٔ امویان اندلس را بنیاد نهاد. وی قرطبه را پایتخت خویش قرار داد و حکومت اشبیلیه را در ۱۴۱ق به عبدالملک بن عمر مروانی سپرد (ابن عذاری، چ بیروت، ۴۴/۲ـ ۴۹؛ ابن خلدون، *تاریخ*، ۴(۲)/۲۶۳ـ۲۶۴؛ مقری، ۳۲۷/۱ـ۳۲۹). از این پس اشبیلیه به عنوان دومین شهر بزرگ اندلس همواره از سوی مخالفان داخلی و دشمنان خارجی تهدید می‌شد و تقریباً همهٔ شورشهایی که در سدهٔ ۲ق پایه‌های حکومت اندلس را لرزاند، به گونه‌ای با اشبیلیه در ارتباط بود؛ زیرا علاوه بر موقعیت سوق‌الجیشی و حساس اشبیلیه، وجود گروههای بسیاری از یمنیان در این شهر که از دیرباز اندیشهٔ حکومت بر اندلس را در سر داشتند، بر شدت آشوبها و شورشهای داخلی می‌افزود. از ۱۴۳ تا ۱۵۷ق شورشهای متعددی در اشبیلیه رخ داد که بیشتر از سوی همین قبایل طرح ریزی و یا تقویت می‌شد. نخستین شورشی که حکومت امویان را در اندلس به مخاطره انداخت، به دست رزق‌بن‌نعمان‌غسانی انجام گرفت که چون‌عبدالرحمان ابن معاویه وی را در ۱۴۳ق از حکومت جزیرة الخضراء عزل کرد، سر به شورش نهاد و پس از تصرف شهر شذونه، به یاری یمنیان بر اشبیلیه دست یافت. عبدالرحمان با سپاهی به مقابلهٔ وی شتافت و پس از چند روز محاصره، اشبیلیه را آزاد ساخت (*اخبار*، ۹۲؛ ابن عذاری، چ بیروت، ۵۰/۲ ـ ۵۵؛ محمدحسین، ۳۵ـ۳۶). سپس در ۱۴۶ق علاء بن مغیث یحصُبی که از سوی ابوجعفر منصور (حک ۱۳۶ـ ۱۵۸ق) خلیفهٔ عباسی حمایت می‌شد، برای رها ساختن اندلس از چنگ امویان از افریقیه راهی غرب اندلس شد و نخست شهر باجه را به تصرف درآورد؛ سپس به یاری مخالفان حکومت، به ویژه قبایل یمنی بر اشبیلیه دست یافت و آمادهٔ حمله به قرطبه، پایتخت خلافت گردید. عبدالرحمان بن معاویه که در این هنگام در شرق اندلس سرگرم جنگ بود، به قرطبه بازگشت و در قلعهٔ قرمونه نزدیک اشبیلیه بر شورشیان تاخت و با کشتن علاء بن مغیث غائله را پایان داد و اشبیلیه را آزاد ساخت (*اخبار*، ۹۳ـ۹۴؛ ابن اثیر، ۵۷۵/۵؛ ابن عذاری، چ بیروت، ۵۱/۲ ـ۵۲؛ ابن خلدون، همان، ۴(۲)/۲۶۶).

در ۱۴۹ق یکی دیگر از سران قبایل یمن به نام سعید یحصبی، معروف به مطری در لبله سر به شورش نهاد و به خونخواهی علاء بن مغیث اشبیلیه را تصرف کرد. عبدالرحمان از قرطبه روانهٔ اشبیلیه شد و آنجا را از دست شورشیان بازپس گرفت (*اخبار*، ۹۶؛ ابن عذاری، چ‌بیروت، ۵۳/۲؛ ابن خلدون، همان، ۴(۲)/۲۶۶ـ۲۶۷). در همین سال یک بار دیگر قبایل یمن به سرکردگی ابوالصباح یحیی بن یحصبی در اشبیلیه سر به شورش نهادند. عبدالرحمان، ابوالصباح را برای مذاکره به قرطبه فرا خواند و او را به حیله به قتل رساند (*اخبار*، همانجا؛ ابن عذاری، چ بیروت، ۵۳/۲ـ۵۴). در ۱۵۶ق حیاة بن مُلامس والی اشبیلیه به یاری عبدالغافر یحصبی به خونخواهی ابوالصباح قیام کرد و اشبیلیه و استجه و بیشتر نواحی غرب اندلس را به تصرف درآورد، اما اندکی بعد عبدالرحمان اشبیلیه را باز پس گرفت (۱۵۷ق) و هواداران وی را قتل‌عام کرد (*اخبار*، ۹۸؛ ابن عذاری، چ بیروت، ۵۵/۲).

پس از این شورشهای پی در پی ظاهراً اشبیلیه تا حملهٔ نُرمانها آرام بود. در ذیحجهٔ ۲۲۹ در روزگار عبدالرحمان بن حکم، نرمانها که در منابع اسلامی از آنان به نام مجوس یاد شده، در سواحل اشبونه فرود آمدند و پس از تصرف شهرهای ساحلی در محرم ۲۳۰ وارد اشبیلیه شدند و به قتل عام مردم و غارت شهر پرداختند. عبدالرحمان با سپاهیان خود به مقابلهٔ آنان شتافت و در نزدیکی اشبیلیه در محلی به نام طلیاطه نرمانها را شکست داد و اشبیلیه را آزاد ساخت (یعقوبی، ۱۱۰؛ ابن عذاری، چ‌بیروت، ۸۷/۲ـ۸۸؛ ابن دلایی، ۹۸ـ۹۹؛ ابن خطیب، ۲۰؛ مقری، ۳۴۵/۱ـ۳۴۶). پس از این واقعه عبدالرحمان جامع اشبیلیه را که توسط نرمانها به آتش کشیده شده بود، بازسازی کرد و دور شهر دیواری استوار کشید و با ساختن برجها و قلعه‌های مستحکم اشبیلیه را از سوی جنوب و غرب ایمن ساخت. همچنین برای تقویت ناوگان دریایی خود و مقابله با حملات احتمالی نرمانها که از سواحل جنوب و جنوب غربی اشبیلیه را تهدید می‌کردند، کارگاههای کشتی‌سازی تأسیس کرد (ابن قوطیه، ۷۸، ۸۲ـ۸۳؛ حمیری، ۲۰؛ محمدحسین، ۵۳ـ۵۵؛ مونس، ۲۸۸؛ آل علی، ۲۶۲).

در اوایل روزگار امیرعبدالله بن محمد (حک ۲۷۵ـ۳۰۰ق) دو قبیلهٔ قدرتمند و پرنفوذ یمنی، یعنی بنی خلدون و بنی حجاج که از دشمنان کینه‌توز امویان به شمار می‌رفتند، در اشبیلیه با یکدیگر متحد شدند و پس از کشمکش و جنگهای بسیار بر اوضاع تسلط یافتند. امیر عبدالله چندبار سپاهیانی برای بازپس گرفتن اشبیلیه روانه ساخت، اما هر بار با شکست مواجه شد (ابن عذاری، چ بیروت، ۱۲۵/۲ـ۱۲۶؛ ابن خطیب، ۳۴ـ۳۵؛ سالم، ۲۶۹ـ۲۷۰)، تا اینکه ناچار حکومت اشبیلیه را به دست کریب بن عثمان از بنی خلدون و ابراهیم بن حجاج از بنی حجاج سپرد. به تدریج میان کریب و ابراهیم دشمنی بروز کرد و هر کدام پنهانی در صدد از میان برداشتن دیگری بود، تا اینکه در ۲۸۶ق ابراهیم ابن حجاج با کشتن کریب و برادرش خالد بر اشبیلیه و نواحی آن کاملاً سیطره یافت و به کمک عمر بن حفصون که از مخالفان سرسخت امویان اندلس بود، پایه‌های حکومت خود را استوار ساخت (ابن قوطیه، ۱۱۶، ۱۱۹ـ۱۲۳؛ ابن حیان، ۸۲/۵ ـ۸۳؛ ابن عذاری، همانجا؛ ابن خلدون، *تاریخ*، ۴(۲)/۲۹۳، ۲۹۵ـ۲۹۶؛ محمدحسین، ۸۹ ـ ۹۵؛ لوی پرووانسال، I/364-366؛ دوزی، 372).

ابراهیم در ۲۹۲ق فرزندش عبدالرحمان را به جانشینی خود برگزید و فرزند دیگرش محمد را بر قرمونه گماشت (ابن قوطیه، ۱۲۲ـ۱۲۳). وی تا ۲۹۸ق (به گفته‌ای: ۲۸۸ق، نک: ابن عذاری، چ‌بیروت، ۱۲۹/۲) با اقتدار بر اشبیلیه حکومت کرد؛ دربارش شکوه و جلال خاصی داشت و

بر شیوهٔ پادشاهان، ندیمان و شاعران و خنیاگران فراوانی را نزد خود گرد آورد. یکی از مداحان وی ابن عبدربه صاحب *العقد الفرید* بود که مدایح بسیاری به وی تقدیم داشت (نک: ابن دلایی، ۱۰۳-۱۰۴؛ ابن عذاری، چ بیروت، ۱۲۷/۲-۱۲۸؛ محمدحسین، ۹۵-۹۹).

پس از ابراهیم فرزندش عبدالرحمان به حکومت اشبیلیه رسید و پس از مرگ وی در ۳۰۱ق مردم اشبیلیه یکی دیگر از سران بنی حجاج به نام احمد بن مسلمه را به حکومت برداشتند (ابن دلایی، ۱۰۴؛ ابن عذاری، چ بیروت، ۱۲۹/۲-۱۳۰، ۱۶۳؛ ابن خطیب، ۳۵؛ دوزی، 373). محمد بن ابراهیم والی قرمونه که حکومت اشبیلیه را حق قانونی خود می‌دانست، سر از طاعت احمد بن مسلمه برتافت و به امیر عبدالرحمان ابن محمد حاکم قرطبه پیوست و چون عبدالرحمان وی را وعدهٔ حکومت اشبیلیه داد، سپاهی از لبله و شذونه گردآورد و احمد بن مسلمه را در اشبیلیه به حصار کشید. از سوی دیگر عبدالرحمان گروهی را به فرماندهی بدر بن احمد روانهٔ اشبیلیه کرد و آنان به حیله وارد شهر شدند و احمد بن مسلمه را وادار به تسلیم کردند (ابن حیان، ۷۰/۵-۷۳؛ ابن عذاری، چ بیروت، ۱۳۰/۲-۱۳۱، ۱۶۳؛ حمیری، همانجا). بدر بن احمد پس از تصرف اشبیلیه چندی در آنجا به اصلاح امور پرداخت و سپس سعید بن منذر قرشی را به حکومت آنجا گماشت. محمد بن ابراهیم که از مدتها پیش چشم به حکومت اشبیلیه دوخته بود، چون سعید بن منذر را به جای خود بر مسند قدرت دید، از اطاعت عبدالرحمان سرباز زد و برای تصرف اشبیلیه سپاهی روانه ساخت. بدر به مقابلهٔ او شتافت و او را به سختی شکست داد. با شکست محمد بن ابراهیم حکومت بنی حجاج بر اشبیلیه و قرمونه به پایان رسید (ابن حیان، ۸۱/۵-۸۳؛ ابن عذاری، چ بیروت، ۱۶۴/۲، ۱۶۵).

پس از سقوط حکومت اموی در اندلس، هر یک از حاکمان محلی برای خود حوزهٔ فرمانروایی مستقلی تشکیل دادند که در تاریخ اندلس به ملوک الطوایف معروف است. اشبیلیه در این دوره به دست بنی عباد افتاد و بر خلاف دیگر شهرهای اندلس که همه گرفتار آشوبها و کشمکشهای داخلی بودند، از شکوه و عظمت خاصی برخوردار شد و نزدیک به نیم قرن در زمینه‌های سیاسی، نظامی و شعر و ادب و هنر درخشید (ابن خلدون، مقدمه، ۵۲۳؛ خالص، ۱۱۶-۱۱۷).

در ۴۱۴ق ابوالقاسم محمد بن اسماعیل بن عباد قاضی اشبیلیه با اتکا بر رؤسای خاندانهای عربی و تأیید مردم شهر قدرت را یکسره در دست گرفت و با مستقل ساختن آن، دولت بنی عباد را در آنجا تأسیس کرد. وی پس از آنکه رقیبانش را از میان برداشت، به گسترش قلمرو خود پرداخت، به ویژه از ناحیهٔ غرب اندلس که آن را جزئی از اشبیلیه به حساب می‌آورد و در آنجا برای خود رقیبی نیرومند نمی‌دید. نخستین برخورد شدیدی که ابن عباد در آن شرکت داشت، نبرد او با بنی افطس از حاکمان بطلیوس بود. وی با وجود دشمنی با بربرها با محمد بن عبدالله برزالی حاکم قرمونه پیمان دوستی داشت و این سیاست را از آن جهت برگزیده بود که اولاً قرمونه دژ شرقی اشبیلیه بود و ثانیاً برزالی خود از بنی حمود که در صدد تصرف قرمونه بودند، بیمناک بود. و چون میان ابن عباد و منصور بن افطس حاکم بطلیوس بر سر دستیابی بر شهر باجه کشمکش در گرفت، ابن عباد فرزند خود اسماعیل را در رأس سپاهی به جنگ او فرستاد و برزالی نیز به یاری او برخاست و اسماعیل شهر باجه را به محاصره گرفت و بسیاری از سپاهیان ابن افطس را کشت (ابن عذاری، چ بیروت، ۱۹۴/۳-۱۹۶؛ عنان، *دول*...، ۳۱-۳۶).

بار دیگر در ۴۲۵ق سپاهیان اشبیلیه به فرماندهی اسماعیل بن عباد رهسپار سرزمینهای ابن افطس شدند، اما سرانجام از بنی افطس شکست خوردند و اسماعیل به اشبونه گریخت (ابن عذاری، چ بیروت، ۲۰۲/۳-۲۰۳، ۳۱۴-۳۱۶؛ عنان، همان، ۳۶؛ دوزی، 600-601؛ شحنه، 59؛ EI[1]). پس از این شکست یحیی بن حمود، ملقب به المعتلی که بر مالقه حکم می‌راند، قرمونه را از چنگ محمد بن عبدالله برزالی، هم‌پیمان ابن عباد، درآورد و با حملات پی در پی بر اراضی اشبیلیه حکومت ابن عباد را تهدید کرد. در ۴۲۷ق ابن عباد سپاهی به فرماندهی فرزندش اسماعیل به قرمونه فرستاد. سپاهیان اشبیلیه به یاری طایفه‌ای از بربرها قرمونه را محاصره، و پس از نبردی سخت که به کشته شدن یحیی بن حمود انجامید، شهر را تصرف کردند و ابن عباد حکومت آنجا را دوباره به محمد بن عبدالله برزالی باز گرداند. اما دیری نپایید که میان ابن عباد و برزالی اختلاف افتاد و ابن عباد سپاهی روانهٔ قرمونه کرد و آنجا را به تصرف درآورد و سپس بر شهر استجه در شرق قرمونه دست یافت و هر دو شهر را ضمیمهٔ اشبیلیه کرد. برزالی به یاری حاکمان غرناطه و مالقه که هر دو از توسعه‌طلبی حاکم اشبیلیه بیمناک بودند، سپاهی فراهم آورد و در ۴۳۱ق به اشبیلیه هجوم برد. در نبردی که میان دو سپاه درگرفت، سپاهیان اشبیلیه شکست خوردند و اسماعیل بن عباد کشته شد (ابن عذاری، چ بیروت، ۲۰۳/۳؛ عنان، همان ۳۶-۳۹؛ دوزی، 602-605).

پس از محمد بن اسماعیل فرزندش ابوعمرو، ملقب به المعتضد بالله در ۴۳۳ق به حکومت اشبیلیه رسید. وی فرمانروایی خود را با از میان برداشتن مخالفان داخلی آغاز کرد و با تصرف شهرهای شلب، لبله و شنتمریه در غرب و جزیرة الخضراء در جنوب به گسترش قلمرو خود پرداخت (ابن خطیب، ۱۵۵؛ ابن عذاری، چ بیروت، ۲۰۴/۳، ۲۳۱). وی در مدت حکومت خود بر همهٔ امارتهای کوچک و بزرگ غرب و جنوب اندلس دست یافت و به حکومت بربرها در شرق و جنوب شرقی اندلس پایان داد و بدین ترتیب، در روزگار وی اشبیلیه بخش اعظم اراضی اندلس قدیم را در برگرفت و مثلث جنوبی شبه جزیره تا کرانهٔ وادی‌الکبیر را شامل گردید. سپس در امتداد وادی الکبیر به سمت غرب تا نواحی جنوبی پرتغال و سواحل اقیانوس اطلس گسترش یافت و به بزرگ‌ترین ممالک طوایف و قوی‌ترین نیروی نظامی اندلس مبدل شد. یکی از حوادث تاریخی روزگار وی حملهٔ پادشاه کاستیل (قشتاله) بود که چون گسترش روزافزون اشبیلیه و قدرت نظامی آن، وی و دیگر مسیحیان را بیمناک ساخته بود، در ۴۴۵ق به اراضی اشبیلیه و بطلیوس

حمله برد و معتضد را مجبور به پرداخت خراجی گزاف کرد (ابن عذاری، چ بیروت، ۲۰۹/۳-۲۱۴، ۲۳۰-۲۳۱؛ وات، ۱۰۹؛ عنان، *دول*، ۳۹-۴۸؛ EI[1]).

پس از معتضد فرزندش محمد، ملقب به المعتمد علی‌الله در اشبیلیه بر تخت نشست. نخستین اقدام معتمد پس از رسیدن به حکومت، تصرف قرطبه بود. در آن هنگام مأمون بن ذی‌النون با سپاهیانش شهر قرطبه را تهدید می‌کرد. عبدالملک بن جهور حاکم قرطبه دست یاری به سوی معتمد دراز کرد و معتمد سپاهی به کمک وی فرستاد و در ۴۶۲ق سپاهیان اشبیلیه بر قرطبه دست یافتند و از آن پس این شهر تا ۴۶۷ق ضمیمهٔ اشبیلیه شد. معتمد فرزند خود عباد، ملقب به سراج الدوله را به امارت قرطبه گماشت (ابن خطیب، ۱۵۷-۱۵۸؛ گُنده، II/177-178)؛ سپس در ۴۶۶ق سپاهی به جیان که از مهم‌ترین شهرهای شمال غرناطه به شمار می‌رفت، روانه ساخت و آنجا را به تصرف درآورد. امیر غرناطه عبدالله بن بلقین که حکومت خود را در معرض خطر می‌دید، از مسیحیان یاری جست و با آلفونسوی ششم پادشاه کاستیل (قشتاله) عقد دوستی بست و سپس به کمک آنان به قلمرو ابن عباد حمله کرد و برخی از متصرفات وی را بازپس گرفت. معتمد نیز وزیر خود ابن عمار را نزد آلفونسو فرستاد و با او پیمان بست تا در فتح غرناطه او را یاری دهد؛ آنگاه با سپاهی عظیم رهسپار غرناطه شد، اما سپاهیان غرناطه در مقابل وی به سختی پای فشردند و معتمد کاری از پیش نبرد (عنان، همان، ۶۳؛ گنده، II/192-193؛ EI[1]).

معتمد در این روزگار توانسته بود قلمرو اشبیلیه را گسترش دهد و بزرگ‌ترین مملکت طوایف را در نیمهٔ جنوبی شبه جزیرهٔ اندلس به وجود آورد. حد شرقی اشبیلیه تدمیر، و حد غربی آن اقیانوس اطلس بود. همچنین از جنوب به شمال از ساحل وادی یانه تا سرزمین فرنتره جزو اشبیلیه به شمار می‌رفت. با این حال، معتمد در صدد فتوحات دیگر و گسترش هر چه بیشتر قلمرو خود بود، تا اینکه آلفونسو در ۴۷۴ق عهد شکنی کرد و اراضی اشبیلیه را مورد تاخت و تاز قرار داد و روستاهای بسیاری را ویران کرد و به گفته‌ای اشبیلیه را تصرف کرده، ۳ روز در آنجا به قتل و غارت پرداخت. این حادثه و نیز سقوط طلیطله در ۴۷۵ق به دست مسیحیان، ارکان حکومت معتمد را به لرزه انداخت (نک: ابن ابی زرع، ۱۴۳-۱۴۴؛ سلاوی، ۳۲/۲-۳۴؛ عنان، همان، ۷۱)؛ از این رو، وی دست یاری به سوی ابویعقوب یوسف بن تاشفین حاکم مرابطون در مغرب دراز کرد و به گفته‌ای در ۴۷۹ق به همراه دیگر امرای طوایف با ابن تاشفین ملاقات کرد (ابن ابی زرع، ۱۴۳، ۱۴۵؛ سلاوی، ۳۴/۲). یوسف بن تاشفین با سپاهی عظیم به اندلس آمد و در نخستین نبرد با آلفونسو در ۴۷۹ق در محلی به نام زلاقه در نزدیکی بطلیوس سپاهیان آلفونسو را به سختی شکست داد (ابن ابی زرع، ۱۴۶-۱۴۷؛ شحنه، 72؛ EI[1]).

ابن تاشفین پس از نبرد زلاقه سپاهیانی به خدمت معتمد بن عباد گماشت و خود به مغرب بازگشت، اما چون مسیحیان دوباره بر نواحی اشبیلیه، مرسیه و لورقه دست یافتند و به قتل و غارت پرداختند، بار دیگر معتمد از یوسف بن تاشفین کمک خواست و او در ۴۸۱ق با سپاهیان خود به اندلس آمد، اما به سبب اختلافاتی که میان حکام اندلس افتاده بود، کاری از پیش نبرد و به مغرب بازگشت. ابن تاشفین که دریافته بود دولتهای ضعیف طوایف توانایی رویارویی با حملات پادشاه کاستیل را ندارند و چنانچه اندلس به دست مسیحیان افتد، بلاد مغرب نیز از تهدید آنان در امان نخواهد ماند، در صدد تصرف اندلس برآمد و در ۴۸۳ق سپاهی فراهم آورد و به قصد برانداختن ملوک الطوایف روانهٔ اندلس شد. سپاهیان وی در ۴۸۴ق پس از فتح غرناطه به فرماندهی سیری بن ابی بکر اشبیلیه را محاصره کردند و پس از ۴ ماه بر آن دست یافته، به حکومت بنی عباد در اشبیلیه پایان دادند (ابن خطیب، ۱۶۳-۱۶۴؛ ابن ابی زرع، ۱۵۲-۱۵۵؛ ابن کردبوس، ۱۰۶-۱۰۷؛ سلاوی، ۵۳/۲-۵۴؛ دوزی، 716-713).

دوران حکومت بنی‌عباد بر اشبیلیه از درخشان‌ترین دوره‌های تاریخ این شهر به شمار می‌آید. آنان علاوه بر استقلال بخشیدن به این شهر و گسترش قلمرو آن، در عمران و آبادانی آن نیز بسیار کوشیدند. شهرکها و قصرهای باشکوهی که در آنجا بنا نهادند، در تاریخ شهرت فراوان دارد. یکی از این قصرها معروف به «القصر المبارک» در مشرق وادی الکبیر بود که بر شکوه و جلال شهر افزود. دیگری قصر الزاهی است که به برگذاری مراسم و محافل خاص دربار اختصاص داشته است. همچنین شعر و ادب و هنر در این دوره در اشبیلیه رونق فراوان یافت و بیشتر افراد این خاندان خود در نظم و نثر دارای نبوغ بودند و دربار آنان جولانگاه شاعران، ادیبان و اندیشمندان بود و وزیران و دولتمردان خود را از میان آنان برمی‌گزیدند؛ به خصوص معتمد در عالم شعر مقامی ارجمند داشت و خود یکی از شاعران بنام اندلس به شمار می‌رود (ابن خطیب، ۱۵۷؛ عنان، *دول*، ۵۵؛ نصر، 222).

پس از سقوط اشبیلیه به دست مرابطون، سیری بن ابی بکر حکومت اندلس را بر عهده گرفت و تا ۵۰۷ق بر آنجا حکم راند (ابن ابی زرع، ۱۶۲؛ عنان، *عصر...*، ۱۳۱/۱). در ۵۱۶ق تمیم فرزند یوسف حاکم اشبیلیه و غرناطه شد و سال بعد ابوبکر بن علی بن یوسف به جای وی به حکومت اشبیلیه رسید و تا ۵۲۲ق بر آنجا حکم راند؛ تا اینکه علی بن یوسف بن تاشفین وی را عزل کرد و عمر بن سیری را به جای او گماشت. در ۵۲۳ ق امیر تاشفین سپاهیان اشبیلیه را به فرماندهی عمر به جنگ قشتالیها روانه ساخت، اما آنان در این نبرد به سختی شکست خوردند و به اشبیلیه بازگشتند. از این رو، علی بن یوسف، عمر را از حکومت اشبیلیه عزل کرد و ابوزکریا یحیی بن علی الحاج را به جای وی گماشت (همان، ۱۳۱/۱-۱۳۳).

پس از آنکه موحدون با تصرف مراکش به کار مرابطون پایان دادند، حملات خود را به شبه جزیرهٔ اندلس آغاز کردند و پس از تصرف جنوب غربی اندلس، اشبیلیه را محاصره کردند و سرانجام در ۵۴۱ق آنجا را گشودند. عبدالمؤمن خلیفهٔ موحدی، عبدالعزیز و عیسیٰ برادران ابن

تومرت را به حکومت اشبیلیه گماشت، اما ظلم و ستم آنان باعث نارضایی مردم شد و عبدالمؤمن در ۵۴۹ق (یا به گفته‌ای ۵۵۱ق) به درخواست برخی از بزرگان اشبیلیه فرزندش ابویعقوب یوسف را به حکومت اشبیلیه گماشت (ابن ابی زرع، ۱۹۵؛ ابن عذاری، چ تطوان، ۳/۳۳ـ۳۴؛ عنان، همان، ۱/۳۲۸ـ ۳۲۹). در این زمان هرج و مرج نواحی اشبیلیه را فرا گرفت و اهالی لبله و طلیاطه و حصن القصر و بطلیوس سر به شورش نهادند و از اطاعت موحدون خارج شده، به مرابطون پیوستند. خلیفه عبدالمؤمن برای سرو سامان دادن به این اوضاع، سپاهی به فرماندهی یوسف بن سلیمان روانهٔ اندلس کرد. یوسف شورشیان را سرکوب کرد و دوباره آنان را به اطاعت موحدون وادار نمود (همان، ۱/۳۲۹).

در ۵۵۲ق ابویعقوب با سپاهی مجهز به مقابلهٔ مسیحیانی که از دیرباز چشم به اشبیلیه دوخته بودند، شتافت، اما در برابر تهاجم سنگین آنان تاب نیاورد و بسیاری از سپاهیان و فرماندهانش کشته شدند و ابویعقوب با زحمت بسیار خود را از مهلکه رهانید و به اشبیلیه باز آمد (ابن عذاری، چ تطوان، ۳/۳۷ـ ۳۸). در ۵۵۴ق محمد ابن مردنیش پس از تصرف جیان و بیاسه، قرطبه را به محاصره کشید، اما اندکی بعد به گمان اینکه اشبیلیه بی دفاع و آمادهٔ تسلیم است، از محاصرهٔ قرطبه دست کشید و روانهٔ اشبیلیه شد. سپاهیان اشبیلیه به دفاع از شهر برخاستند و پس از نبردی سنگین حلقهٔ محاصره را شکسته، ابن مردنیش را عقب راندند (ابن صاحب الصلاة، ۶۵ـ۶۸؛ ابن عذاری، چ تطوان، ۳/۴۰ـ۴۱؛ ابن خطیب، ۲۶۱).

ابو یعقوب تا ۵۵۸ق بر اشبیلیه حکم راند و چون پدرش عبدالمؤمن وفات یافت، راهی مغرب شد و وارث تاج و تخت وی گردید. در ۵۶۱ق خلیفهٔ جدید ابوعبدالله بن ابی ابراهیم را به ولایت اشبیلیه که تا این زمان بدون والی بود، گماشت (ابن صاحب الصلاة، ۱۶۳، ۲۱۷؛ ابن عذاری، چ تطوان، ۳/۵۴، ۵۸، ۶۷). وی هنوز در اشبیلیه کاملاً استقرار نیافته بود که گروهی از مسیحیان شنترین در نواحی اشبیلیه دست به غارت و کشتار مردم زدند. وی سپاهی را به طلیاطه در جنوب شرقی لبله روانه ساخت و آنان را شکست داده، اسیران و غنایم بسیاری به چنگ آورد (همان، ۳/۶۷ ـ ۶۸؛ عنان، عصر، ۲/۲۰). هنوز چند ماه از حکومت ابوعبدالله بر اشبیلیه نگذشته بود که خلیفه وی را عزل کرد و برادر خود ابوابراهیم اسماعیل بن عبدالمؤمن را به ولایت آنجا گماشت (ابن عذاری، چ تطوان، ۳/۶۸، ۷۳؛ عنان، همانجا).

اشبیلیه در زمان خلافت ابویعقوب به مقر حکومت موحدون در اندلس مبدل گردید. سپاهیان در آنجا سازمان می‌یافتند و آمادهٔ جنگ می‌شدند. درواقع اشبیلیه دومین پایتخت موحدون به شمار می‌رفت. خلیفه ابویعقوب از ۵۶۶ق به مدت ۵ سال در اشبیلیه اقامت داشت و طی این مدت علاوه بر سازماندهی و فرماندهی جنگها، در عمران و آبادانی آنجا به ویژه ساختن پلها و مساجد و قصرهای با شکوه بسیار کوشید. از جمله در ۵۶۷ق پل بزرگی بر روی وادی‌الکبیر احداث کرد که پل ارتباطی میان اشبیلیه و طریانه به شمار می‌رفت. همچنین مسجدی به نام «الجامع الاعظم» در آنجا بنا کرد که آثار آن تا به امروز پابرجاست و نیز دیوار شهر و بسیاری از بناهای قدیمی را بازسازی کرد و شهر را از لحاظ دفاعی استحکام بخشید (ابن صاحب الصلاة، ۱۶۵ـ۱۶۷، ۳۱۳، ۳۷۰، ۳۷۷، ۳۸۲؛ ابن ابی زرع، ۲۱۱؛ عنان، همان، ۲/۷۰ـ۷۴، ۱۳۷).

وی در مدت اقامت خود در اشبیلیه شهرهایی را که در شرق و غرب اندلس به دست مسیحیان و هم پیمان آنان ابن همشک افتاده بود، بازپس گرفت. همچنین قشتالیها را که از شهر آبله به سوی جنوب به راه افتاده، و در نواحی غربی تا نزدیک القصیر پیش تاخته بودند (شعبان ۵۶۸)، به سختی شکست داد و پادشاه آنان را به قتل رساند. پس از آن سپاهی بزرگ با ساز و برگ فراوان روانهٔ غرب کرد و سرزمینهای حوالی طلبیره در کنارهٔ رود تاجه در غرب طلیطله را از چنگ مسیحیان بیرون آورد (ابن صاحب الصلاة، ۴۲۸ـ۴۳۲؛ ابن عذاری، چ تطوان، ۳/۹۸ـ۹۹؛ عنان، همان، ۲/۸۷ـ۸۹).

ابویعقوب پس از این اقدامات و نیز بازسازی اشبیلیه و شهرهایی که به دست مسیحیان ویران شده بود، در ۵۷۱ق برادرش ابوعلی حسین را بر اشبیلیه گماشت و خود راهی مراکش شد (ابن ابی زرع، ۲۱۲؛ ابن عذاری، چ تطوان، ۳/۱۰۷، ۱۰۹؛ عنان، همان، ۲/۹۳). از استقرار ابویعقوب در مراکش چندی نگذشته بود که فرناندوی دوم با تصرف شهرهای ارکش و شریش اشبیلیه را تهدید کرد، اما سپاهیان اشبیلیه به مقابله برخاسته، آنان را به هزیمت کشاندند. در همین هنگام (۵۷۳ق) پرتغالیان از نواحی غربی به اشبیلیه روی آوردند و به غرب آن تاختند (ابن عذاری، چ تطوان، ۳/۱۱۱؛ عنان، همان، ۲/۹۷ـ۹۸).

در پی این حوادث خلیفه ابویعقوب برادرانش ابوعلی حسین والی اشبیلیه و ابوالحسن علی والی قرطبه را به مراکش فرا خواند و از آنان خواست در دفاع از اشبیلیه و قرطبه و دیگر نواحی اندلس کوشا باشند (ابن عذاری، چ تطوان، ۳/۱۱۱ـ۱۱۲؛ عنان، عصر، ۲/۹۸). میان سالهای ۵۷۵ تا ۵۷۸ق پرتغالیان و قشتالیها چندین بار به نواحی اشبیلیه تجاوز کردند و هر بار موحدون با پای فشاری در مقابل حملات سنگین آنان شهر را از خطر سقوط رهانیدند (ابن عذاری، چ تطوان، ۳/۱۱۳، ۱۱۶ـ۱۱۸).

این حملات سنگین و پی در پی باعث تضعیف قوای موحدون شد و مسیحیان را در تصرف اشبیلیه مصمم‌تر ساخت. در ۵۷۸ق آلفونسوی هشتم به شهر استجه حمله کرد و از آنجا راهی اشبیلیه شد و بر قلعهٔ سانتافیلا (شنتفیله) که از استوارترین دژهای منطقه بود، دست یافت. موحدون که اشبیلیه را در معرض خطر جدی دیدند، با اعلام جهاد سپاهی فراهم آوردند و سانتافیلا را پس از محاصره‌ای طولانی آزاد ساختند. سپس برای دست‌یافتن بر سرزمینهای قشتالیها و ایمن‌ساختن شهرهای جنوبی روانه شدند، اما بی‌آنکه پیروزی چشمگیری به دست آورند، به اشبیلیه بازگشتند (ابن عذاری، چ تطوان، ۳/۱۱۸ـ۱۲۰، ۱۲۲ـ۱۲۳؛ عنان، همان، ۲/۱۰۲ـ۱۰۴).

ابو یعقوب که از حوادث سالهای اخیر در اندلس به هیچ روی خرسند نبود و از سویی دریافته بود که قدرت دفاعی موحدون به ویژه در اشبیلیه و قرطبه بسیار ضعیف شده، و بیشتر شهرها صحنهٔ تاخت و تاز مسیحیان گردیده است، با سپاهی گران روانهٔ اندلس شد و در صفر ۵۸۰ به اشبیلیه رسید. وی پس از سازماندهی سپاهیان خود برای بازپس گرفتن شنترین از چنگ مسیحیان به سوی شمال به راه افتاد، اما در هنگام تصرف این شهر کشته شد و سپاهیان موحدون شکست خورده، به اشبیلیه بازگشتند (ابن ابی زرع، ۲۱۲- ۲۱۵؛ ابن عذاری، چ تطوان، ۱۲۸/۳-۱۳۵).

پس از کشته شدن ابویعقوب، موحدون در اشبیلیه با فرزندش ابویوسف بیعت کردند و او ابویوسف حفصی و به گفته‌ای برادرانش ابوزید و ابویحیی را بر اشبیلیه گماشت و خود روانهٔ مراکش شد (ابن ابی زرع، ۲۱۶-۲۱۷؛ ابن عذاری، چ تطوان، ۱۴۱/۳-۱۴۲؛ عنان، همان، ۱۳۱/۲-۱۳۲؛ بستانی، ۲۴/۱۴). در اوایل حکومت ابویوسف اوضاع اندلس رو به پریشانی نهاد. پرتغالیها به سرزمینهای جنوب غربی تجاوز کردند و با تصرف شلب و حوالی آن به اشبیلیه چشم دوختند. از سوی دیگر قشتالیها تا حوالی اشبیلیه پیش رفته، شهر را تهدید کردند. ابویوسف برای سروسامان بخشیدن به این اوضاع، پسر عموی خود ابوحفص یعقوب را به ولایت اشبیلیه برگماشت و سپس خود در ۵۸۵ق با سپاهی بزرگ رهسپار اندلس شد (ابن عذاری، چ تطوان، ۱۷۴/۳-۱۷۷؛ حمیری، ۱۰۶). وی اشبیلیه را به مدت دو سال مقر فرماندهی خود قرار داد و پس از پیروزیهایی که در شمال و شمال غربی اندلس به دست آورد، پیمان نامه‌هایی با پرتغالیان و قشتالیها به امضا رساند و در ۵۸۷ق اشبیلیه را ترک کرد و به مراکش رفت (ابن‌عذاری، چ تطوان، ۱۸۴/۳، ۱۸۶؛ عنان، همان، ۱۸۷/۲- ۱۸۹؛ نیز نک: هـ د، ابویوسف یعقوب).

در ۵۹۰ق/۱۱۹۴م با پایان یافتن قرارداد صلح (۵۸۶ ق) آلفونسوی هشتم پادشاه قشتاله حملات خود را از سر گرفت و تا نواحی اشبیلیه پیش تاخت. یعقوب حاکم اشبیلیه که شهر را در خطر دید، از خلیفه ابویوسف یاری خواست. خلیفه در اوایل سال ۵۹۱ق با سپاهی عظیم وارد اشبیلیه شد و در شعبان همین سال قشتالیها را در نبرد «الارک[1]» شکست داد و با غنایم بسیار به اشبیلیه بازگشت و به افتخار این پیروزی لقب المنصور برخود نهاد (ابن عذاری، چ تطوان، ۱۹۱/۳- ۱۹۵؛ ابن اثیر، ۱۱۳/۱۲-۱۱۵). ابو یوسف در مدت اقامتش در اشبیلیه بنای مسجد جامع شهر (الجامع الاعظم) را که پدرش ساختن آن را در ۵۸۰ق آغاز کرده بود، به پایان برد و مناره‌ای بزرگ بدان افزود (ابن ابی زرع، ۲۲۹؛ ابن عذاری، چ تطوان، ۲۰۴/۳). این مسجد امروزه یکی از آثار معماری اسپانیا در دورهٔ اسلامی به شمار می‌رود و منارهٔ آن به خیرالدا[2] شهرت دارد (برای آگاهی بیشتر در این باره، نک: عنان، همان، ۲۳۲/۲؛ «معماری...[3]»، 214-215؛ هوگ، 111).

ابو یوسف در ۵۹۴ ق پس از عقد قرارداد صلح با مسیحیان، ولایت اشبیلیه را به فرزندش ابوزید علی سپرد و خود روانهٔ مراکش شد و اندکی بعد برای دیگر فرزند خود ابوعبدالله محمد، ملقب به الناصر که از ۵۸۷ق ولیعهد وی بود، بیعت گرفت (ابن ابی زرع، ۲۲۹-۲۳۰؛ ابن عذاری، همانجا). الناصر برادر خود ابومحمد عبدالله را به جای ابوزید به ولایت اشبیلیه گماشت (همو، چ تطوان، ۲۱۳/۳). از حوادثی که در این دوره در اشبیلیه اتفاق افتاد، طغیان رود وادی الکبیر در ۵۹۷ق بود که در نتیجهٔ آن خانه‌های بسیاری ویران شد و عدهٔ بی‌شماری از اهالی اشبیلیه جان سپردند (همو، چ تطوان، ۲۱۴/۳؛ حمیری، ۲۱). هنوز مردم اشبیلیه خرابیهای ناشی از سیل را ترمیم نکرده بودند که مسیحیان با پایان یافتن قرارداد صلح، دوباره به شهرهای اندلس هجوم بردند و به قتل عام و غارت پرداختند. خلیفه الناصر در ۶۰۷ق سپاهی از موحدون ترتیب داد و راهی اندلس شد و پس از سازماندهی سپاهیان خود در اشبیلیه برای جنگ با قشتالیها راهی شمال شد (ابن ابی زرع، ۲۳۳-۲۳۶). وی نخست بر چندین قلعه دست یافت، اما در جنگ معروف «عقاب» در صفر ۶۰۹ به سختی از مسیحیان شکست خورد و سپاهیانش تارومار شدند و او خود به جیان و از آنجا به اشبیلیه گریخت. در این جنگ به روایتی اغراق‌آمیز از حدود نیم میلیون سپاه موحدون، تنها ۵۰۰ نفر جان سالم به در بردند (همو، ۲۳۸-۲۴۰؛ ابن عذاری، چ‌تطوان، ۲۳۶/۳-۲۴۲؛ عنان، عصر، ۳۱۴/۲-۳۲۴). خلیفه الناصر پیش از مرگ (در ۶۱۰ق) فرزندش یوسف، ملقب به المستنصر را به جانشینی برگزید. المستنصر عموی خود ابواسحاق بن یعقوب را به ولایت اشبیلیه گماشت (ابن ابی زرع، ۲۴۰-۲۴۱؛ ابن عذاری، چ تطوان، ۲۴۳/۳).

پس از وفات المستنصر (۶۲۰ق) موحدون مغرب با ابومحمد عبدالواحد فرزندخلیفه یوسف‌بن‌عبدالمؤمن بیعت‌کردند، اما موحدون اندلس از اطاعت او سر بر تافته، با برادر زاده‌اش ابومحمد عبدالله ملقب به عادل که در مرسیه خود را خلیفه نامیده بود، دست بیعت دادند (همان، ۲۴۷/۳-۲۴۸؛ ابن ابی زرع، ۲۴۳- ۲۴۵؛ عنان، همان، ۳۵۱/۲-۳۵۲). عادل از مرسیه به اشبیلیه آمد و پس از آنکه والیان اندلس با او بیعت کردند، برادرش ابوالعلا ادریس حاکم اشبیلیه را به جنگ با ابومحمد عبدالله بن یوسف، معروف به بیاسی حاکم جیان که از بیعت او سرباز زده بود، روانه کرد. بیاسی به یاری فرناندوی سوم پادشاه کاستیل سپاهیان اشبیلیه را به هزیمت کشاند. پس از این واقعه مسیحیان که از ضعف قوای موحدون آگاه شده بودند، به نواحی اشبیلیه هجوم بردند. سپاهیان اشبیلیه به مقابلهٔ آنان شتافتند، اما در طلیاطه در غرب اشبیلیه به سختی شکست خوردند و به گفته‌ای ۲۰ هزار نفر از آنان قتل عام شدند (ابن ابی زرع، ۲۴۶؛ ابن عذاری، چ تطوان، ۲۴۹/۳- ۲۵۰؛ عنان، همان، ۳۵۳/۲-۳۵۴). عادل در پی این شکست امور اشبیلیه را به برادرش ابوالعلا سپرد و در ۶۲۲ق راهی مراکش شد (ابن عذاری، چ

1. Alarcos 2. Giralda 3. *Architecture...*

تطوان، ۲۴۹/۳).

ابو محمد بیاسی به یاری قشتالیها بر نواحی شرقی اشبیلیه تا حدود قرطبه دست یافت و سرانجام قرطبه را به فرمان خود درآورد. سپس در ۶۲۳ق روانهٔ تصرف اشبیلیه شد، اما در مقابل سپاهیان ابوالعلا شکست خورد و به قرطبه بازگشت و اهالی قرطبه از بیم آنکه مبادا شهر را تسلیم مسیحیان کند، سر به شورش نهاده، بیاسی را کشتند و بیعت خود را با حاکم اشبیلیه اعلام داشتند (ابن عذاری، چ تطوان، ۲۴۹/۳- ۲۵۲؛ عنان، همان، ۳۶۰/۲-۳۶۱). ابوالعلا همینکه به حکومت اشبیلیه و قرطبه سروسامان داد، در ۶۲۴ ق از اطاعت برادرش عادل سرباز زد و در اشبیلیه از مردم و حاکمان برخی ولایات بیعت گرفت و خود را مأمون خواند (ابن ابی زرع، ۲۴۷، ۲۵۰؛ ابن عذاری، چ تطوان، ۲۵۲/۳؛ عنان، همان، ۳۶۴/۲). مأمون نخست با فرناندوی سوم پادشاه کاستیل پیمان صلح بست و سپس به یاری سپاهیانی که وی در اختیار او گذاشت، سرزمینهای مجاور اشبیلیه را به اطاعت خود درآورد و سپس روانهٔ مراکش شد و گروهی از بزرگان موحدون را که از فرمان او سرباز زده بودند، به قتل رساند (ابن ابی زرع، ۲۴۸، ۲۵۰-۲۵۴؛ ابن عذاری، چ‌تطوان، ۲۶۵/۳). در این زمان محمد بن یوسف بن هود که از سوی المستنصر خلیفهٔ عباسی حمایت می‌شد و از مدتی پیش بر نواحی شرقی اندلس دست یافته، و جیان، قرطبه، غرناطه و مالقه را تصرف کرده بود، به اشبیلیه لشکر کشید و در ذیحجهٔ ۶۲۶ (یا ۶۲۵ق) آنجا را گشود و به حکومت موحدون در اشبیلیه خاتمه داد (ابن عذاری، چ تطوان، ۲۵۷/۳- ۲۵۸؛ ابن خطیب، ۲۷۷؛ عنان، عصر، ۳۹۳/۲). در ۶۲۹ق اهالی اشبیلیه از اطاعت ابن هود سربرتافتند و ابو مروان احمد بن محمد باجی را به حکومت برگزیدند، اما طولی نکشید که اشبیلیه دوباره به دست سپاهیان ابن هود افتاد (ابن عذاری، چ تطوان، ۲۷۸/۳-۲۷۹).

پس از درگذشت ابن هود، گروهی از بزرگان اشبیلیه در ۶۳۵ق روانهٔ مراکش شدند و با خلیفه ابو محمد عبدالواحد الرشید بیعت کردند و خلیفه، ابوعبدالله بن سید ابی عمران را به حکومت اشبیلیه گماشت (ابن ابی زرع، ۲۵۵؛ ابن عذاری، چ تطوان، ۳۳۷/۳-۳۳۸). در این زمان فرناندوی سوم پادشاه کاستیل که از مدتها پیش و به خصوص پس از تصرف قرطبه در ۶۳۳ق چشم به اشبیلیه دوخته بود، در اوایل سال ۶۴۵ق اشبیلیه را از دریا و خشکی محاصره کرد. پس از حدود ۱۵ ماه محاصره، در شعبان ۶۴۶ اهالی اشبیلیه که بسیاری از آنان بر اثر گرسنگی و بیماری از پای درآمده بودند، شهر را تسلیم مسیحیان کردند. فرناندو پس از تصرف شهر همهٔ مردم را بیرون کرد و چون شهر خالی از سکنه شد، خانه‌ها و زمینهای مسلمانان را میان مسیحیان تقسیم کرد و آنجا را پایتخت قرار داد. بدین سان، اشبیلیه پس از حدود ۵۳۰ سال دوباره به دست مسیحیان افتاد (ابن ابی زرع، ۲۷۷؛ ابن عذاری، چ‌تطوان، ۳۸۱/۳-۳۸۲؛ حمیری، ۲۲؛ عنان، همان، ۴۷۸/۲-۴۸۵).

مآخذ: آل علی، نورالدین، *اسلام در غرب*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش پ. چالمتا، مادرید، ۱۹۷۹م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *تاریخ*؛ همو، *مقدمه*، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، دارنهضة مصر للطبع و النشر؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار و تنویع الآثار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن صاحب الصلاة، عبدالملک، *المن بالامامة*، به کوشش عبدالهادی تازی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، بیروت، دارالثقافه؛ همان، تطوان، ۱۹۶۰م؛ ابن قوطیه، محمد، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن کردبوس، *تاریخ الاندلس*، به کوشش احمد مختار عبادی، مادرید، ۱۹۷۱م؛ *اخبار مجموعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت/قاهره، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ بستانی؛ حمیری، محمد، *صفة جزیرة الاندلس*، گزیده‌ای از *الروض المعطار*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۳۷م؛ خالص، صلاح، *اشبیلیة فی القرن الخامس الهجری*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ سالم، عبدالعزیز، *تاریخ المسلمین و آثارهم فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ عبادی، احمد مختار، *فی تاریخ المغرب و الاندلس*، بیروت، ۱۹۷۸م؛ عنان، محمد، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، *عصر المرابطین و الموحدین*، قاهره، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م؛ محمد حسین، حمدی عبدالمنعم، *التاریخ السیاسی لمدینة اشبیلیة فی العصر الاموی*، اسکندریه، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مونس، حسین، *فجر الاندلس*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ وات، مونتگمری، *اسپانیای اسلامی*، ترجمهٔ محمد علی طالقانی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ نیز:

Architecture of the Islamic World, ed. G. Michell, London, 1987; *Britannica*, 1978; BSE[3]; *Chambers's Encyclopaedia*, London, 1968; Chejne, A. Y., *Muslim Spain, its History and Culture*, Minneapolis, 1974; *Collier's Encyclopedia*, New York, 1986; Condé, J.A., *History of the Dominion of the Arabs in Spain*, London, 1954; Dozy, R., *Spanish Islam*, tr. F. G. Stokes, London, 1861; EI[1]; EUE; Hoag, J.D., *Islamic Architecture*, NewYork,1977;*International*;Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris/Leiden, 1950; Nasr, S.H., *Islamic Science*, London, 1976; WNGD.

عنایت‌الله فاتحی نژاد

آوانگاری مدخلها

ازبکستان	ozbakestān
ازد	azd
ازدواج*	ezdevāj
ازدی	azdī
ازرقی	azraqī
ازرقی هروی	=-ye haravī
ازرو	azrū
ازری	ozrī
ازق*	azaq
ازل*	azal
ازلام	azlām
ازمور	azammūr
ازمیت	ezmīt
ازمید*	ezmīd
ازمیر	ezmīr
ازمیر، بنی*	=, banī
ازنا	aznā
ازنیق	eznīq
الازهر	al-'azhar
ازهر بن یحییٰ	azhar-e-bn-e yahyā
ازهری، ابومنصور	azharī, abū mansūr
ازهری، ابوالولید	=, ab-ol-valīd
ازیلال	azīlāl
ازین*	ozayn
اژه	eže
اساریر*	asārīr
اساس الاقتباس*	asās-ol-'eqtebās
اساف و نائله	esāf va nā'ele(a)
اسالم	asālem
اسامة بن زید	osāma-te-bn-e ze(a)yd
اسامة بن منقذ	=-=-=-e monqez
اسب	asb
اسباب خانه	asbāb-e xāne(a)
اسباب نزول	=-e nozūl
اسباط	asbāt
اسبتاریه	esbetāriyye(a)
اسب دوانی*	asb-davānī
اسبن*	asben
اسپارتا	espārtā
اسپرته*	esparta
اسپنجه	espanje(a)
اسپهبدیه*	espahbadiyye(a)
اسپیجاب	aspījāb
استاجلو*	ostājlū
استادالدار	ostād-od-dār
استادسیس	astādsīs
استار	estār
استان	ostān
استانبول	estānbūl
الاستبصار	al-'estebsār
استپاناکرت	estepānākert
استجه	esteje(a)
استحسان	estehsān
استخاره	estexāre(a)
استخر	estaxr
استخراج الاوتار*	estexrāj-ol-'o(a)wtār
استراباد	estarābād
استراباد، جامع*	=, jāme'-e
استرابادی، رضی‌الدین	estarābādī, raziyy-od-dīn
استرابادی، رکن‌الدین*	=, rokn-od-dīn
استرابادی، شرف‌الدین	=, šaraf-od-dīn
استرابادی، محمدامین*	=, mohammad amīn
استرابادی، میرزامحمد	=, mīrzā mohammad
استرابادی، میرزامحمد مهدی	=,== mahdī
استراخان*	astarāxān
استرخانیان*	astarxāniyān
استرغون*	esterqūn
استرقه	astorqa(e)
استرگوم	estergūm
استرگون*	estergūn
استسقا	estesqā
استشراق*	estešrāq

استصحاب	esteshāb
استصلاح*	esteslāh
استطاعت	estetā'at
استعاذه	este'āze(a)
استعاره*	este'āre(a)
استعراض*	este'rāz
استغفار	esteqfār
استفان بن بسیل	estefān-e-bn-e basīl
استفتاء*	esteftā'
استفهام	estefhām
استقبال*	esteqbāl
استقرا	esteqrā
استقسام*	esteqsām
الاستقصا لاخبار دول المغرب الاقصیٰ*	al-'esteqsā le-'axbār-e doval-el-maqreb-el-'aqsā
استنساخ*	estensāx
استوا، خط	estevā, xatt-e
استوائیه	estevā'iyye(a)
استوری	estorī
استهبان	estahbān
استیفاء، دیوان	estīfa', dīvān-e
اسحاق (ع)	eshāq
اسحاق، ادیب	=, adīb
اسحاق، امامزاده	=, emām-zāde(a)
اسحاق افندی	= afandī
اسحاق بن احمد سامانی	=-e-bn-e ahmad-e sāmānī
اسحاق بن حسین	=-e-=-e hose(a)yn
اسحاق بن حنین	=-e-=-e hone(a)yn
اسحاق بن سلیمان اسرائیلی	=-e-=-e sole(a)ymān-e esrā'īlī
اسحاق بن عمار*	=-e-=-e ammār
اسحاق بن عمران	=-e-=-e emrān
اسحاق بن مراد	=-e-=-e morād
اسحاق بن یوسف	=-e-=-e yūsof
اسحاق ترک	=-e tork
اسحاق سکوتی	=-e sokūtī
اسحاق موصلی	=-e mūselī
اسحاقیه*	eshāqiyye(a)
اسد*	asad
اسدآباد	=-ābād
اسدآباد	=-=
اسدالله اصفهانی	asad-ol-lāh-e esfahānī

اسدالله شوشتری	=-=-=-e šūštarī
اسدالله شیرازی	=-=-=-e šīrāzī
اسدالله غالب*	=-=-=-e qāleb
اسدالله کرمانی	=-=-=-e kermānī
اسد بن سامان*	=-e-bn-e sāmān
اسد بن عبدالله قسری	=-e-=-e abd-ol-lāh-e qasrī
اسد بن فرات	=-e-=-e forāt
اسد بن موسیٰ	=-e-=-e mūsā
اسدالدوله*	=-od-dowle(a)
اسد رائلون*	esdrā'elūn
اسد کاشی	asad-e kāšī
اسدود	asdūd
اسدی طوسی	asadī-ye tūsī
اسراء*	esrā'
اسراء	=
اسرارالتوحید*	asrār-ot-to(a)whīd
اسرار دده	asrār dade(a)
اسرافیل	esrāfīl
اسرائیل*	esrā'īl
اسرائیل بن سلجوق*	=-e-bn-e saljūq
اسرائیلیات	esrā'īliyyāt
اسروشنه	osrūšane(a)
اسطبه	estabe(a)
اسطخر*	estaxr
اسطرلاب	ostorlāb
اسطفان بن بسیل*	estefān-e-bn-e basīl
اسطقس*	ostoqos
اسعار	as'ār
اسعد افندی، احمد	as'ad afandī, ahmad
اسعد افندی، محمد	==, mohammad
اسعد افندی، محمد	==, =
اسعد افندی، محمد	==,=
اسعدافندی، محمدبن عبدالله	==,=-e-bn-e abd-ol-lāh
اسعد بن احمد طرابلسی	=-e-bn-e ahmad-e tarābolosī
اسعد بن زراره	=-e-=-e zorāra
اسعد پاشا	=pāšā
الاسفار الاربعه	al-'asfār-ol-'arba'a
اسفار بن شیرویه	asfār-e-bn-e šīrūye(a)
اسفراین	esfarāyen
اسفراینی، ابراهیم*	esfarāyenī, ebrāhīm
اسفراینی، ابومحمد	=, abū mohammad

اسفراینی، ابوالمظفر	=,ab-ol-mozaffar
اسفراینی، احمد*	=,ahmad
اسفراینی، تاج‌الدین	=,tāj-od-dīn
اسفراینی، رشیدالدین*	=,rašīd-od-dīn
اسفراینی، فضل	=,fazl
اسفرورین	esfarvarīn
اسفزار	asfezār
اسفزاری، ابوحاتم	asfezārī, abū hātem
اسفزاری، معین‌الدین	=,mo'īn-od-dīn
اسفند	esfand
اسفند	=
اسفندیار اغلی	esfandyār oqlī
اسفی*	asafī
اسفیجاب*	esfījāb
اسک	esek
اسکاف	eskāf
اسکافی*	eskāfī
اسکافی، ابوجعفر	=,abū ja'far
اسکافی، ابوالفضل	=,ab-ol-fazl
اسکافی، ابوالقاسم	=,=-=-qāsem
اسکافیه*	eskāfiyye(a)
اسکجموک*	askajamūk
اسکچه	eskeče(a)
اسکلیپ	eskelīp
اسکندر	eskandar
اسکندر آغا*	=āqā
اسکندر افرودیسی	=-e afrodīsī
اسکندر بت‌شکن	=-e bot-šekan
اسکندربیک	=beyk
اسکندربیک منشی	==-e monšī
اسکندر لودی	=-e lūdī
اسکندرنامه	=-e nāme(a)
اسکندرون	eskandarūn
اسکندرونه	eskandarūne(a)
اسکندری	eskandarī
اسکندریه	eskandariyye(a)
اسکو	oskū
اسکوپیه	eskūpiyye(a)
اسکودار	oskūdār
اسکیا	askiyā
اسکی شهر	eskī-šahr
اسلام	eslām
اسلام‌آباد	eslām-ābād
اسلام‌آباد	=-=
اسلام‌آباد	=-=
اسلام‌آباد غرب	=-=-e qarb
اسلامبول*	eslāmbūl
اسلام‌شهر	eslām-šahr
اسلام‌گرای	=-gerāy
اسلام و ایمان*	=va īmān
اسلامیه	eslāmiyye(a)
اسلم‌خان کشمیری*	aslam xān-e kašmīrī
اسلی	eslī
اسلیمی	eslīmī
اسم	esm
اسماء	asmā'
اسماءالله*	asmā'-ol-lāh
اسماء بنت عمیس	asmā' bent-e omays
اسماء بنت یزید	==-e yazīd
اسماء بن خارجه	=-e-bn-e xāreje(a)
الاسماء الحسنیٰ*	al-'asmā'-ol-hosnā
اسماء و احکام	asmā' va ahkām
اسماء و صفات	==sefāt
اسماعیل(ع)	esmā'īl
اسماعیل	=
اسماعیل، امامزاده	=,emām-zāde(a)
اسماعیل، مولای	=,mowlāy
اسماعیل انقروی*	=-e anqaravī
اسماعیل اول صفوی	=-e avval-e safavī
اسماعیل بن احمد سامانی	=-e-bn-e ahmmad-e sāmānī
اسماعیل بن اسحاق ازدی*	=-e-=-e eshāq-e azdī
اسماعیل بن بلبل	=-e-=-e bolbol
اسماعیل بن جعفر	=-e-=-e ja'far
اسماعیل بن خلف	=-e-=-e xalaf
اسماعیل بن سبکتگین	=-e-=-e saboktagīn
اسماعیل بن قاسم*	=-e-=-e qāsem
اسماعیل بن نجید*	=-e-=-e nojayd
اسماعیل بن نوح	=-e-=-e nūh
اسماعیل بن یسار	=-e-=-e yasār
اسماعیل پاشا، خدیو	=pāšā, xadīv
اسماعیل پاشا نشانچی	==nešānčī
اسماعیل جلایر	=-e jalāyer

اسماعیل حقی بروسوی	=haqqī borūsavī
اسماعیل حقی عالیشان	= = ālī-šān
اسماعیل دوم صفوی	=-e dov(vv)om-e safavī
اسماعیل شهید	=-e šahīd
اسماعیل صبری	=sabrī
اسماعیل صدقی*	=sedqī
اسماعیل صفا	=safā
اسماعیل عادلشاه*	=ādel-šāh
اسماعیل نقاشباشی اصفهانی	=-e naqqāš-bāšī-ye esfahānī
اسماعیلی	esmā'īlī
اسماعیلیه*	esmā'īliyye
اسماعیلیه	=
اسمر	asmar
اسمره	asmare(a)
اسمیث	esmīs
اسنا	esnā
اسناد	esnād
اسنوی	esnavī
اسواری	asvārī
اسواریه*	asvāriyye(a)
اسوان	asvān
اسود بن یزید نخعی	asvad-e-bn-e yazīd-e naxa'ī
اسود بن یعفر	=-e-=-e ya'for
اسود عنسی	=-e anasī
اسود غندجانی	=-e qondejānī
اسهام	ashām
اسیدبن خضیربن سماک	osayd-e-bn-e xoze(a)yr-e-bn-e sammāk
اسیر	asīr
اسیر اصفهانی	=-e esfahānī
اسیر گره	asīrgarh
اسیر لکهنوی	asīr-e lakhnavī
اسیری لاهیجی	asīrī-ye lāhījī
اسیوط	asyūt
اشاعره	ašā'ere(a)
اشبونه*	ošbūne(a)
اشبیلیه	ešbīliyye(a)

قدردانی و سپاسگزاری

۱. از آنجا که فراهم شدن بخش عمدهٔ مآخذ و منابع *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* مرهون فرهنگ دوستی و عنایات خاص مدیران کتابخانه‌ها، مسئولان سازمانهای علمی ـ فرهنگی و صاحبان دانشمند و دانش‌پرور مجموعه‌های اختصاصی داخلی و خارجی بوده، شایسته است برای قدردانی و سپاسگزاری از آنان که پیوسته با گشاده‌رویی، محققان این مرکز را در تکمیل منابع یاری داده‌اند، نام برخی از این کتابخانه‌ها و مجموعه‌های اختصاصی در اینجا ذکر شود:

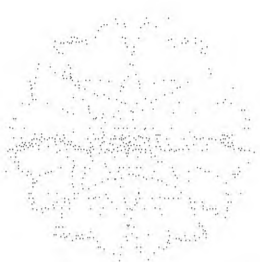
الف ـ کتابخانه‌های عمومی:

کتابخانهٔ آستان قدس رضوی
کتابخانهٔ آیت‌الله العظمیٰ مرعشی
کتابخانهٔ استاد مجتبیٰ مینوی
کتابخانهٔ انجمن حکمت و فلسفه
کتابخانهٔ انجمن فرهنگی ایران و فرانسه
کتابخانهٔ بنیاد دائرة‌المعارف اسلامی
کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران
کتابخانهٔ دانشکدهٔ الٰهیات و معارف اسلامی
کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق
کتابخانهٔ دانشگاه امام صادق (ع)
کتابخانهٔ دانشگاه شهید بهشتی
کتابخانهٔ دانشگاه علامه طباطبایی
کتابخانهٔ دائرة‌المعارف اسلام (ترکیه)
کتابخانهٔ دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی
کتابخانهٔ سازمان میراث فرهنگی و مؤسسات تابعه
کتابخانهٔ سلیمانیه (ترکیه)
کتابخانهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی
کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات استراتژیک (تهران، قم)
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان
کتابخانهٔ مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی
کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران
کتابخانهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ موزهٔ توپکاپی سرایی (ترکیه)
کتابخانهٔ موزهٔ رضا عباسی
کتابخانهٔ موزهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ مؤسسهٔ باستان‌شناسی دانشگاه تهران
کتابخانهٔ مؤسسهٔ مطالعات خاور میانه
کتابخانهٔ مؤسسهٔ معارف اسلامی (قم)
کتابخانه و آرشیو مطالعات استراتژیک خاورمیانه (وابسته به وزارت امور خارجه)

ب ـ کتابخانه‌های اختصاصی:

کتابخانهٔ استاد فخرالدین نصیری
کتابخانهٔ استاد یحییٰ مهدوی
کتابخانهٔ حجت‌الاسلام والمسلمین آقای سیدعبدالعزیز طباطبایی
کتابخانهٔ حجت الاسلام و المسلمین آقای شیخ محمد رضا جعفری

۲. بدین وسیله از همهٔ همکاران که هر یک به طور مستقیم یا غیرمستقیم در آماده ساختن این کتاب به نحوی سهیم بوده‌اند، و نیز کارکنان سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی قدردانی و سپاسگزاری می‌شود.



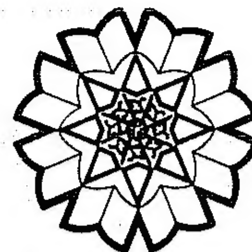
The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia is an academic research institute set up In Tehran, Esfand 1362 / March 1984 with a view to producing several encyclopaedias: Islamic, general as well as specialized.

The first in the series is the *Great Islamic Encyclopaedia* in Persian and its Arabic version.

$ 120

Address: 23, Shahid Āqāi (Golestān) Ave., Shahid Bāhonar (Niyāvarān) St., Tehran.
P.O. Box 19575 / 197.



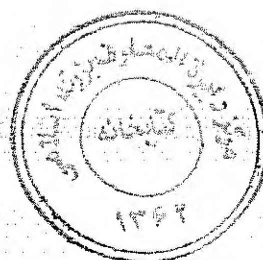
The GREAT ISLAMIC ENCYCLOPAEDIA

VOLUME VIII

OZBAKESTĀN - EŠBĪLIYYE(A)

Edited by
Kazem Musavi Bojnurdi

First Edition



TEHRAN
1998

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful